

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

QUANDO OS TAMBORES TOCAM GEOGRAFIA E RELIGIÃO: estudo de caso da
(in)visibilização da Umbanda em Pelotas, RS

MARCELI TEIXEIRA DOS SANTOS

PELOTAS

2022

MARCELI TEIXEIRA DOS SANTOS

QUANDO OS TAMBORES TOCAM GEOGRAFIA E RELIGIÃO: estudo de caso da
(in)visibilização da Umbanda em Pelotas, RS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Geografia.

Prof. Dr. Sidney Gonçalves Vieira – Orientador

PELOTAS, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S237q Santos, Marcell Teixeira dos

Quando os tambores tocam geografia e religião :
estudo de caso da (in)visibilização da umbanda em Pelotas,
RS / Marcell Teixeira dos Santos ; Sidney Gonçalves Vieira,
orientador. — Pelotas, 2022.

175 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Geografia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade
Federal de Pelotas, 2022.

1. Geografia da religião. 2. Umbanda. 3. Visibilidade e
invisibilidade. 4. Paisagem. I. Vieira, Sidney Gonçalves,
orient. II. Título.

CDD : 299.67

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

QUANDO OS TAMBORES TOCAM GEOGRAFIA E RELIGIÃO: estudo de caso da
(in)visibilização da Umbanda em Pelotas, RS

.

Por

MARCELI TEIXEIRA DOS SANTOS

Dissertação de Mestrado aprovada para
obtenção parcial do grau de Mestre em
Geografia, pela Banca examinadora formada
por:

Presidente: Prof. Sidney Gonçalves Vieira, Dr. Em Geografia - Orientador, Universidade
Federal de Pelotas

Membro: Prof^a. Giovana Mendes de Oliveira, Dra. Em Geografia, Universidade Federal
de Pelotas

Membro: Prof^a. Louise Prado Alfonso, Dra. em Arqueologia, Universidade Federal de
Pelotas

Pelotas, março de 2022

Dedico esse trabalho a minha mãe Cátia, aos amados Cláudio e Zilá (em memória) que me ensinaram muito do que sei sobre a Religião, àquelas e aqueles dos planos espirituais e terrenos que me trouxeram até aqui, me dando clareza e serenidade para olhar à frente, e, a todas e todos irmãos que fizeram sua passagem diante de períodos tão difíceis e complexos como este da Pandemia Saars Covid-19.

AGRADECIMENTOS

Às/Aos Orixás, aquelas e aqueles que regem meu corpo, mente e espírito e, que me receberam antes que este plano terreno fosse materialidade. Agradecimento especialmente à doçura e bravura de Oxum, à justiça e inteligência de Xangô e à coragem e bravura de Ogum. Aos sábados, terça e quinta-feira me fizeram ainda mais forte.

Aos Espíritos, Entidades e Guias que meu pranto secaram, acalmando a mente e a alma para que este não fosse um momento tão maior quanto deveria. Agradecimento maior às Pretas e aos Pretos Velhos que com suas sabedorias me guiaram, e, aos Erês/Cosmes que da memória não me saíram em cada reflexão, convidando-me a um doce ou copo de guaraná sempre que a amargura da vida se chegava.

Aos Exus e Pombagiras que guiaram meus caminhos diante das muitas encruzilhadas materiais, espirituais e epistemológicas, me protegendo, amparando e cobrando, quando assim fosse necessário.

À minha mãe, Cátia, a mulher mais forte que já conheci, que mistura sua bravura da prole de Iansã com a ternura de quem sabe, em muito, os momentos certos de doar afeto. Com seus beijos e abraços de quem acolhia um passarinho, minha mãe também se transformou em leoa para garantir que esta imensa oportunidade acadêmica não fosse desperdiçada. Tenho um longo trajeto pela frente, mas estamos no caminho! Esta também é pra ti.

Ao meu companheiro de todos os dias, Adriel, que foi tão mais forte quanto eu. Mesmo sem saber o que fazer ou dizer, em vários momentos acolheu minhas angústias, compartilhou as alegrias e garantiu que eu tivesse certeza de que nunca estaria só. E não estamos. Nunca.

Ao meu orientador, Sidney, tão importante neste processo quanto possa imaginar. Quase próximo ao sobrenatural que me guia, meu orientador foi responsável, em muitos momentos, por não me deixar desistir, por reforçar positivamente bases que eu nem sabia que existiam.

À minha família, em especial ao Gabriel, Ângela, Iolanda, Marcelo, Augusta e William que mesmo diante de muitas turbulências sempre torceram e incentivaram, com

a energia que lhes cabe, a passagem pelos novos desafios da vida (acadêmica ou não).

Às minhas grandes amigas e incentivadoras, pilares indispensáveis à sustentação nos tempos mais difíceis e, com quem também pude dividir as alegrias e leituras deste percurso de 3 anos, Ana Paula, Vanessa, Gabriela, Tassiely, Kauana e Rafa.

Aos meus grandes amigos Matheus, José William e Jefferson que estiveram sempre disponíveis para uma palavra de conforto e incentivo diante dos tempos difíceis e, também foram morada em todas as alegrias do percurso.

Ao Maglandyo que antes era uma grande referência e hoje é um grande amigo. Esta pesquisa teve início a partir de teus escritos e, te encontrar nesta jornada tão nova e complexa foi um respiro pra alma. Os estudos que envolvem Geografia e Religiões de Matriz Africana estão em excelentes mãos.

Aos meus alunos e minhas alunas, por todas as vezes que Muleque de Vila do cantor Projota tocava e fazia questão de me emocionar ao lembrar que tudo isso também é por vocês.

Aos colegas do Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR), em especial aos colegas do Projeto Terra de Santo, grandes responsáveis pelas reflexões e trocas ocorridas até aqui. Um lugar de acolhimento e crescimento para quem pensa e pesquisa Religiões de Matriz Africana, mas não apenas.

Aos colegas do E'lèéko que garantiram os braços abertos e ouvidos atentos nos momentos em que me encontrava perdida acadêmica e pessoalmente, me incentivando às escutas e partilhas emocionadas que construíram esta pesquisa e construirão meus caminhos.

Às amigas e aos amigos que acolheram a mim e à minha pesquisa mantendo grandes incentivos, principalmente aquelas e aqueles que não fizeram questão de entoar aos ventos que meu trabalho “não era/é geográfico o suficiente”.

Ao Júlio e a Andrezza, profissionais incríveis que tiveram grande responsabilidade nesta pesquisa por me guiarem a estar mais forte diante dos percalços do presente e dos muitos do passado.

Ao Fred, ao Bento, ao Pipo, à Princesa e à Luna, meus inseparáveis companheiros de quatro patas que me acolheram nos momentos difíceis, zelaram meus estudos e garantiram que as pausas de trabalho fossem repletas de muito afeto.

À Universidade Federal de Pelotas que me acolhe a 7 longos anos.

Ao Programa de Pós-graduação em Geografia (UFPel) pelos tantos ensinamentos, oportunidades, auxílios e compreensões durante o processo de construção desta pesquisa, especialmente pelas muitas prorrogações que os infortúneos, os adoecimentos e a Pandemia nos obrigaram a solicitar. Obrigado!

À CAPES, que me possibilitou continuar os estudos com grande dedicação por meio de seu incentivo à pesquisa por Demanda Social durante o período de 1 ano e 3 meses. Lutaremos constantemente para que os próximos também tenham esse direito.

Às professoras Louise e Giovanna, não enquanto banca de avaliação deste escrito, mas sim, enquanto Doutoradas que também me guiaram pelos trajetos e orientaram inúmeras vezes em estágios, projetos, atividades, eventos e reuniões.

Às interlocutoras e interlocutores da pesquisa, pois, sem vocês, as receptividades, os cuidados, os conhecimentos e, até as desavenças dos trabalhos de campo, não seria possível que a discussão e as análises aqui expostas fossem desenvolvidas.

Agradeço também a mim, que durante estes três longos anos vivi a pós-graduação com toda a energia que me coube. Esmaeci pelos adoecimentos, especialmente psicológicos, mas não cogitei a possibilidade de desistir do percurso. Esta é uma vitória imensa, a primeira Mestra da família está concluindo mais uma etapa. Periferia venceu!

Tantas batalhas venci
Muitas ainda vou enfrentar
Muitas vezes vou cair
Mas sempre vou levantar
Meu escudo é minha fé
Minha espada é o Orixá
Tenho meu corpo fechado
Nas rezas do Jacutá

Quando eu caí, meu pai Ogum me levantou
Quando eu sofri, mamãe Oxum me amparou
Me vi perdido, Exú veio me guiar
Estava com fome, Oxóssi me ensinou caçar

Fui humilhado, e Xangô me defendeu
Fui perseguido, Oyá com os ventos me
escondeu
Cai doente Omulu quem me curou
Estava sujo, Iemanjá quem me banhou

Eu vi a morte, mas Nanã me afastou
Cuidou de mim e o meu pranto ela secou
Desesperado, vi minha fé vacilar
Fui renovado com as palavras de Oxalá

**Se eu fosse só, já não estaria mais aqui
Meu Orixá, quem me ajudou a persistir
Na noite escura, nos caminhos me guiou
E na Umbanda eu retribuo seu amor**

Se eu fosse só – Puro Axé

RESUMO

SANTOS, Marcell Teixeira dos. QUANDO OS TAMBORES TOCAM GEOGRAFIA E RELIGIÃO: estudo de caso da (in)visibilização da Umbanda em Pelotas, RS. Orientador: Sidney Gonçalves Vieira. 2022. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-graduação em Geografia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

Quando os tambores tocam, Geografia e Religião se entrelaçam e orientam as construções culturais e existências sociais múltiplas no Espaço Geográfico, em suas individualidades e coletividades, desenhando o fazer urbano e paisagístico de uma era que é permanência e ruptura de tantas outras. Neste sentido, esta pesquisa é inserida à seara da Geografia da Religião, buscando compreender os processos de visibilização e invisibilização de Religiões Afrobrasileiras em Pelotas (RS) por meio do estudo de caso (Yin, 2015). Quanto aos trajetos direcionadores, este trabalho analisa, especificamente, a visibilidade da Umbanda na paisagem para entender os diversos processos pelos quais a mesma passou ao longo da história no Brasil, de modo a refletir sobre as estratégias adotadas em cada momento quanto à sua (in)visibilidade. A Cidade do Doce também pode ser lida como Cidade de Religiosidades e expressões de Matriz Africana, e, neste sentido, se buscou identificar na região urbana de Pelotas (RS) as diferentes dinâmicas adotadas pelas Religiões para serem mais ou menos visíveis, ou até mesmo, se tornarem invisíveis. Em seguida, se analisa como ocorreram historicamente permissões e não permissões às práticas e à existência das Terreiras e do Povo de Santo em Pelotas (RS), e, em um terceiro movimento, são discutidas projeções futuras para as Comunidades Tradicionais de Terreira e a Umbanda no município em questão. A Gira Teórica tem base em Nogueira (2013), Santos (2019; 2021), Bonifácio (2017), Rosendahl (2002), Oro (2002; 2012) e Nogueira (2020), já o método de análise é constituído pelo regressivo-progressivo dialético (Lefebvre, 1972) sob a tríade temporal descritivo-datação-virtualidade, associada aos espaços percebido, concebido e vivido (Lefebvre, 2013) respectivamente. Como resultados é possível apontar que as dinâmicas institucionais são determinantes quanto à visibilização e invisibilização da Umbanda e de outras Religiões de Matriz Africana em Pelotas. Em seguida, a infraestrutura urbana também surge enquanto elemento importante para as organizações e expressões das mesmas na paisagem pelotense. No entanto, é a partir dos mecanismos de auto invisibilização adotados pelos Povos de Santo que estas Comunidades resistem aos cerceamentos histórico-contemporâneos e são perpetuadas do tempo e no espaço. Enquanto considerações finais ocorrem rupturas que reconfiguram e dão continuidade aos apagamentos da cultura afro-brasileira e da expressão de religiosidades de Matriz Africana no município, conforme dinâmicas de passados remotos.

Palavras-chave: Geografia da Religião; Umbanda; Visibilidade e Invisibilidade; Paisagem.

RESUMEN

SANTOS, Marcell Teixeira dos. CUANDO LOS TAMBORES TOCAN GEOGRAFÍA Y RELIGIÓN: un estudio de caso de la (in)visibilidad de la Umbanda en Pelotas, RS. Asesor: Sidney Gonçalves Vieira. 2022. 175 ss. Disertación (Maestría en Geografía) – Programa de Posgrado en Geografía, Instituto de Ciencias Humanas, Universidad Federal de Pelotas, 2022.

Cuando los tambores tocan, Geografía y Religión se entrelazan y guían las construcciones culturales y las múltiples existencias sociales en el Espacio Geográfico, en sus individualidades y colectividades, dibujando el hacer urbano y paisajístico de una era que es permanencia y ruptura de otras tantas. En este sentido, esta investigación se inserta en el campo de la Geografía de la Religión, buscando comprender los procesos de visibilización e invisibilización de las Religiones Afrobrasileñas en Pelotas (RS) a través del estudio de caso (Yin, 2015). Con respecto a los trayectos direccionadores, este trabajo analiza, específicamente, la visibilidad de la Umbanda en el paisaje para entender los diversos procesos por los que ha pasado a lo largo de la historia en Brasil, con el fin de reflexionar sobre las estrategias adoptadas en cada momento en relación a su (in)visibilidad. La Ciudad del Dulce también puede ser leída como una Ciudad de Religiosidades y expresiones de Matriz Africana, y, en este sentido, se buscó identificar en la región urbana de Pelotas (RS) las diferentes dinámicas adoptadas por las Religiones para hacerse más o menos visibles, o, incluso, invisibles. A continuación, se analiza cómo se produjeron históricamente los permisos y los no permisos a las prácticas y a la existencia de Terreras y del Pueblo de Santo en Pelotas (RS), y, en un tercer movimiento, se discuten las proyecciones futuras para las Comunidades Tradicionales de Terrera y de la Umbanda en el municipio en cuestión. El Giro Teórico se basa en Nogueira (2013), Santos (2019; 2021), Bonifácio (2017), Rosendahl (2002), Oro (2002; 2012) y Nogueira (2020), ya el método de análisis está constituido por la dialéctica regresiva-progresiva (Lefebvre, 1972) bajo la tríada temporal descriptivo-datación-virtualidad, asociada a los espacios percibido, concebido y vivido (Lefebvre, 2013), respectivamente. Como resultados es posible señalar que las dinámicas institucionales son determinantes en lo que se refiere a la visibilización e invisibilización de la Umbanda y de otras Religiones de Matriz Africana en Pelotas. Luego, la infraestructura urbana también emerge como un elemento importante para sus organizaciones y expresiones en el paisaje de Pelotas. Sin embargo, es a partir de los mecanismos de autoinvisibilización adoptados por los Pueblos de Santo que estas Comunidades resisten los constreñimientos históricos-contemporáneos y son perpetuadas en el tiempo y en el espacio. Como consideraciones finales, se producen rupturas que reconfiguran y dan continuidad al borramiento de la cultura afrobrasileña y de la expresión de las religiosidades de Matriz Africana en el municipio, conforme a las dinámicas de pasados remotos.

Palabras clave: Geografía de la Religión; Umbanda; Visibilidad e Invisibilidad; Paisaje.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Localização de Pelotas no Rio Grande do Sul e no Brasil.	25
Figura 2 Relação horizontal-vertical enquanto método analítico de pesquisa.....	40
Figura 3 População residente por Religião - Brasil, IBGE, 2010.....	76
Figura 4 População residente do Brasil por religião, Umbanda-Candomblé (2010).....	77
Figura 5 Auto declarações religiosas - Umbanda e Candomblé, IBGE (2010).....	79
Figura 6 População por cor ou raça – Branca, IBGE (2010)	80
Figura 7 Diversidade religiosa (áreas selecionadas) – Umbanda, Candomblé e outras Religiosidades Africanas, RS, IBGE (2010)	83
Figura 8 Centro - Igreja e Oferenda: complementariedade cultural.....	98
Figura 9 Dados de distribuição de denúncias nas unidades da federação com mais de dez ocorrências 2011 – 2015, Brasil.	133
Figura 10 Dados de registros de denúncias (BO) por fonte, período, religião, CCIR Rio de Janeiro, 2008 - 2014, Brasil.....	133
Figura 11 População residente, por religião, Pelotas (RS), 2010.....	138
Figura 12 Área Urbana de Pelotas, RS, segundo pesquisa no Google Maps.....	140
Figura 13 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana na cidade de Pelotas, RS.....	141
Figura 14 Dados de auto declarações religiosas Afro-brasileiras e de Matriz Africana em Pelotas, RS, 1991-2000-2010 (IBGE)	143
Figura 15 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - AREAL	174
Figura 16 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - CENTRO	174
Figura 17 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - FRAGATA	174
Figura 18 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - LARANJAL	175
Figura 19 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - SÃO GONÇALO.....	175
Figura 20 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - TRÊS VENDAS	175

LISTAGEM DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ALERJ	ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO RIO DE JANEIRO
CTTRA	COMUNIDADE TRADICIONAL DE TERREIRA
DUDH	DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS
GEEUR	GRUPO DE ESTUDOS ETNOGRÁFICOS URBANOS
IBGE	INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
OLERJ	OBSERVATÓRIO LEGISLATIVO DA INTERVENÇÃO FEDERAL NA SEGURANÇA PÚBLICA DO RIO DE JANEIRO
ONU	ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS
RS	RIO GRANDE DO SUL
UFPEL	UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
1.1	NOMENCLATURAS E TERMINOLOGIAS.....	32
1.2	O FAZER CIENTÍFICO: MÉTODO E METODOLOGIA DE PESQUISA.....	35
1.3	LIMITAÇÕES DA PESQUISA.....	48
2	GIRA TEÓRICA.....	51
3	PELOS CAMINHOS DE EXU: UM OLHAR SOB A UMBANDA.....	70
4	“NUNCA VI TANTA MACUMBA COMO VI AQUI”: PELOTAS-POMBAGIRA, O ENCANTAMENTO DO QUE É (IN)VISÍVEL.....	84
5	LUTA DE CABOCLA FLECHEIRA: MARCOS INSTITUCIONAIS DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO RELIGIOSA NO BRASIL.....	129
6	“CADA PASSADO TEM UM PRETO, CADA PRETO O SEU ROSÁRIO”: A PELOTAS DE MUITOS E POUCOS SANTOS.....	137
7	ÀS CRIANÇAS QUE FAZEM O FUTURO E AQUELES QUE O LÊEM: A VIRTUALIDADE DA UMBANDA E DA CULTURA AFRODIASPÓRICA.....	154
	EXU ABRE, EXU FECHA: CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
	REFERÊNCIAS	167
	ANEXOS	173

1 INTRODUÇÃO

Os tambores formaram mais gente do que os nossos olhares e ouvidos, acostumados apenas aos saberes normativos que se cristalizam nas pedagogias oficiais, imaginam. Quem manda ignorar a rua?

– Luiz Antonio Simas, O corpo Encantado das Ruas (p. 32)

Deem-me licença para que lhes conte o que trago por aqui, dos planos, sonhos e descobertas que o caminho nos permitiu e, apresenta este, enquanto trabalho, reflexões e resultados. Peço licença a Exu para que abra e encerre este *Xirê*, assim como os muitos anteriores e os incontáveis futuros que acontecerão. Peço a Bença a São Sipriano, às minhas mais velhas, aos Guias, a todos os mais novos, para que este Orí construa o que nos é representativo. Que mais histórias, Geografias e Religiosidades sejam contadas. Aqui, lá e aí.

A contemporaneidade trouxe consigo uma gama de novas possibilidades de olhares às relações e estruturas sociais que regem os comportamentos, as vivências e a organização das sociedades. Diante de novos paradigmas característicos da hipermodernidade, os olhares se voltam às múltiplas existências e às estruturas nem tão comuns de pesquisa, possibilitando narrativas e diferentes formas de ver e viver o espaço, especialmente relacionados às comunidades que tradicionalmente são situadas às margens das sociedades. Um novo paradigma social e acadêmico endossa o olhar crítico à existência e perpetuação de sistemas hegemônicos que regem, em forma e conteúdo, as relações e bases estruturais da sociedade. Para tanto, pensar a inserção dessas comunidades e saberes tradicionais, que são grandes agentes que tem um papel importante na produção do espaço, nas discussões da Geografia acaba por convidar sociedade, escola e universidade a novas possibilidades.

Os caminhos que fomentam essas discussões são inúmeros, desde as perspectivas ambientais, até às novas possibilidades de análise do Espaço Geográfico e das Culturas, essas que “estão em contínuo processo de resignificação, em função

das transformações inerentes às sociedades, que nos últimos tempos têm acontecido de forma rápida e intensa” (SILVA, 2019, p. 41), é notável que essas muitas mudanças atravessam diretamente a Ciência e o fazer-científico, resultando em novas perspectivas de interesse e pesquisa, que também são os que caracterizam o presente trabalho.

A nova dimensão tecnológica de “aproximações e distanciamentos” reestrutura em importante grau os comportamentos, as normas e as visões de mundo daquelas e daqueles que coabitam diante de novos e antigos comportamentos e cenários culturais. Para tanto, percebe-se que há um crescimento considerável das análises que tendem à Geografia Cultural, com o objetivo, justamente, de discutir as formas sociais contemporâneas que estruturam e são estruturadas por essas formas culturais, ou seja, a cultura e suas muitas formas sociais passam a ser vistos enquanto elementos basilares das sociedades e, a ter destaque às discussões das complexidades de relações espaciais humanas e não humanas. De acordo com Cosgrove (2012), a Geografia estando em toda parte indica que o pensamento geográfico deve estar atento também aos simbolismos, àquilo que faz parte do cotidiano, ao exemplo da complexidade da ida ao mercado, que retrata as múltiplas formas da existência, ser e estar em um espaço que é geográfico por natureza.

Diante disso, é relevante compreender que a cultura

[é] espacializada e que o espaço geográfico não somente funciona como lugar de possibilidade do acontecer cultural, mas também se constitui como parte significativa dessas manifestações. Aqui, podemos citar, por exemplo, as manifestações religiosas. As igrejas, os templos, os locais de peregrinação, as festas de devoção, entre outros, são espaços sagrados necessários às manifestações de fé e devoção, sendo, ao mesmo tempo, condição material e imaterial para a realização de tal prática cultural. (SILVA, 2019, p. 40)

É por meio dessa perspectiva e de tantas vivências outras, que a temática direcionadora dessa pesquisa debruça-se sobre as discussões e teorizações da Geografia da Religião, área do conhecimento ainda incipiente (Nascimento e Costa, 2015) não por estudos das religiões serem recentes, pois não o são, mas sim pela consolidação dessas temáticas, em especial enquanto área de pesquisa dentro da

Geografia e do pensamento geográfico, principalmente durante e após o século XX (Pereira, 2013).

Cabe salientar aqui minha experiência pessoal com o tema, durante o período de formação Geográfica, pouco ou nenhum contato direto com a Geografia Cultural havia ocorrido, menos ainda com a Geografia das Religiões. Conhecer essa área adentrando o 6º/7º semestre da graduação em Licenciatura em Geografia, totalmente por um acaso de intencionalidades pessoais (primeiro definir o que gostaria de estudar para o Trabalho de Conclusão de Curso e depois “descobrir” que uma área de estudo contemplava a temática), demonstra o quanto há ainda para ser lido, dito, discutido e aprofundado.

Tendo como base fundamental dessa pesquisa a Geografia da Religião, partimos do princípio que essa nova vertente de pensamento das imaterialidades que compõem o espaço Geográfico toma forma a partir do crescimento de uma Nova Geografia Cultural, em meados de 1950, que tem como objetivo compreender também as subjetividades, os significados que descrevem inúmeras temáticas de pesquisa e, principalmente, a cultura (Silva, 2019). A *New Culture Geographic* começa a ser estruturada dentro de uma nova lógica de organização e reflexão da sociedade, tendo como base a interação com outras áreas (já não apenas das Ciências Humanas) e com os acontecimentos sociais que propõem destaque maior às temáticas e percepções sobre cultural, cotidiano, simbólico, sagrado, ou seja, elementos que dão lugar a uma Geografia Cultural que pensa as subjetividades, as imaterialidades, o que é implícito e não apenas o que é objetivo (Corrêa, 2009).

Diante dos novos engendramentos e, pensando na importante relação entre Geografia e Religião, passa-se a compreender que as múltiplas religiosidades constroem e reconstroem o Espaço Geográfico direcionando comportamentos, delineando as formas sociais e, que, a relevância de se pensar Geografia e Religião advém da condição de que “se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente” (Rosendahl, 1996, p. 11). A partir desse entendimento e dos novos contextos sociais-culturais-científicos, a Geografia que antes era guiada por influências positivistas e

pelas reflexões críticas, racionalizadas do espaço (Correa, Rosendahl, 1996; Silva, 2019) passa a dar destaque aos fenômenos, momentos e contextos religiosos enquanto elementos que produzem espacialidades, paisagens, territórios, lugares, identidades, com o crescimento da Geografia Humanista, que se torna um dos principais caminhos de análise dos fenômenos religiosos e suas capacidades de produção espacial (Rosendahl, 1996).

O movimento humanista destaca o homem e o trata com seus significados, valores, objetivos e propósitos, numa oposição ao enfoque abstrato, mecanicista e determinista dos paradigmas anteriores. [...] De acordo com esse novo paradigma de conhecer o homem, não somente em sua percepção do mundo, mas também pelo imaginário que elabora acerca do meio em que vive, torna-se possível uma reflexão do fenômeno religioso na geografia. (Rosendahl, 1996, p. 23)

Contudo, há de se pensar que a Geografia sempre estudou, ainda que indiretamente, cultura e, conseqüentemente, religião (Silva, 2019; Pereira, 2013), isso por que, ambas estão engendradas nas bases da sociedade e, o grande e inesgotável objeto de análise da Geografia é justamente o Espaço Geográfico que compõem essas relações. Ainda que não haja determinações de que era feita a Geografia da Religião, ao se propor a compreender as causas-efeitos das culturas no Espaço, seja a partir do Determinismo ou do Possibilismo Geográfico, os estudos culturais e da religião já estavam inseridos indiretamente no fazer-geografia (Silva, 2019; Pereira, 2013). Podemos considerar que,

O homem sempre fez geografia, mesmo que não o soubesse ou que não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada geografia. A religião, por outro lado, sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para entender a vida. (Rosendahl, 1996, p. 11).

Diante disso, “Geografia da Religião não é um ‘modismo contemporâneo’, mas sim um vigoroso meio por onde podemos construir conhecimento acerca do fenômeno religioso e da dinâmica espacial humana” (PEREIRA, 2013, p. 12), é a partir dessas novas vertentes de análise espacial que temáticas antes vistas apenas como fenômenos culturais objetivos, restritos, passaram a compor a seara da complexidade social. Entretanto, há de se pensar a Geografia da Religião enquanto uma área diversa, que precisa, obrigatoriamente, de diálogos externos às produções geográficas. Fausto Gil (2018) em vídeo entrevista disse que “se a Geografia da Religião bebesse apenas

de sua própria água, morreria de sede”, justamente enquanto analogia àquilo que é importante à cientificidade religiosa: pluralidade, complementariedade, perspectivas múltiplas e capacidade reflexiva a partir dos diálogos com a Antropologia, Filosofia, Teologia, Sociologia.

É a partir desses contextos que se torna possível pensar Espaço Geográfico, entretanto, para a Geografia, o interesse está relacionado em

compreender a questão espacial que envolve o fenômeno religioso, que [...] pode ser um espaço concreto, como uma igreja, uma mesquita, um terreiro, mas também um espaço sagrado em movimento, o que mostra que a espacialidade religiosa está em íntima relação com a própria questão da fé que envolve as pessoas devotas (SILVA, 2019, p. 237)

Desta forma, a Geografia das Religiões tem como foco analisar o Espaço Geográfico e as inter-relações que nele ocorrem, sendo o contexto religioso um agente de construção que modifica e reestrutura o espaço, atribuindo assim aos estudos geográficos a capacidade de análise da dimensão simbólica dos fenômenos (Silva, 2019, p. 236), que ocorrem a partir de contextos culturais diversos que tornam o Espaço a materialidade de inúmeros símbolos e significados. O mundo da religião perpassa os níveis do mítico, das representações e do logos e, por conseguinte, possibilita a construção de diferentes espacialidades religiosas que podem funcionar como um ponto de partida, um sistema espiritual de referência (SILVA, 2019, p. 236). Desta forma para a Geografia do Sagrado,

[s]agrado não é a consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados e por conseguinte de seu aspecto funcional e locacional: mas sim, sua matriz relacional. A Geografia do Sagrado está muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado (Gil Filho, 2001, p. 76 *apud* SILVA, 2019, p. 236).

A Geografia da Religião, então, tem como discussões basilares os conceitos de Espaço Sagrado e Espaço Profano, que são, respectivamente

um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. Produção cultural, o espaço sagrado é o resultado de uma manifestação do sagrado, revelada por uma hierofania espacialmente definida.

Espaço Profano constitui-se naquele espaço ao “redor” do espaço sagrado. Em relação ao espaço profano aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada. Através da segregação que o sagrado impõe à organização espacial, identifica-se que o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado. O comércio e o lazer, nas hierópolis, estão nos espaços profanos. (ROSENDAHL, 1996, p. 81)

Percebe-se, a partir desses conceitos que há uma fragmentação espacial daquilo que pode ser entendido enquanto práticas e cenários religiosos, entretanto, apesar da utilização desses conceitos, percebe-se que eles não caracterizam diretamente muitos dos contextos religiosos que podem ser discutidos. Quando apresentadas as Hierofanias, que são “manifestações do sagrado em objetos ou pessoas” (ROSENDAHL, 1996, p. 81) ou ainda as Hierópolis, que “referem-se às cidades que possuem uma ordem espiritual predominante e marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado” (ROSENDAHL, 1996, p. 82) está se referindo diretamente aos contextos de religiões hegemônicas, tais como as Religiões e religiosidades Cristãs, o que configura uma lógica de funcionamento completamente diferente de outras culturas religiosas.

O “ato” religioso de externalização da fé para religiosidades católicas é consideravelmente mais contido e mais específico do que demonstrações religiosas como as dos Povos de Santo. As espacialidades não se configuram da mesma forma, principalmente por que para fiéis católicos a grande expressão de sua fé é permitida e está diretamente relacionada ao espaço de Igrejas, enquanto que para outras religiosidades há outros espaços que compõem o cotidiano que tem grande relevância e relação com a religiosidade, como as praias, ruas (encruzilhadas, cruzeiros), praças, áreas verdes, monumentos.

Para tanto, apesar de existirem vertentes distintas (mas complementares) dentro da ideia de produção científica da Geografia da Religião no Brasil, uma mais aproximada à Geografia Cultural e outra mais próxima à Geografia Humana e Geografia Humanista (Pereira, 2013), em ambas as discussões são consideravelmente restritas as produções relacionadas às Religiões de Matriz Africana e, ainda mais restritas aquelas

que trabalham com temáticas que envolvem as diversas formas de expressão e construção da Umbanda sob o olhar geográfico.

Ainda que as características e problemáticas de pesquisa dessas vertentes distintas de Geografia da Religião sejam excessivamente padronizadas, suas complementariedades dizem respeito às possibilidades que emergem desses estudos. Enquanto a Geografia da Religião próxima à Geografia Cultural permite analisar os fenômenos em suas materialidades e imaterialidades com enfoque aos acontecimentos espacializados, a tendência de uma Geografia da Religião próxima à Geografia Humanista dá grande destaque aos sujeitos e às subjetividades, significâncias e simbolismos que são internalizados, mas que refletem ações e construções culturais e espaciais. A Geografia Humana atravessa ambas as perspectivas de pesquisa, auxiliando no teor político e social que emana de estudos de religiões, especialmente daqueles que refletem sobre religiosidades afro-brasileiras. A religião não é vista apenas enquanto um aspecto do espaço, algo que ocorre espacialmente, e sim como um agente importante produtor e transformador do mesmo.

Do ponto de vista do tema apresentado, a problematização dessa pesquisa diz respeito à (In)visibilização da Umbanda. As visibilizações e invisibilizações são compreendidas enquanto processos sociais que se propõem a evidenciar ou omitir a existência/presença de determinadas comunidades. Nesta pesquisa, a visibilização e a invisibilização não são compreendidas apenas enquanto expressões estáticas e sim enquanto movimentos de negociações que cotidianamente são modificados, impactando nas estruturas culturais e nos registros oficiais e não oficiais. Deste modo, compreende-se que estar visível ou estar invisibilizado, são construções sociais históricas que podem ser analisadas e modificadas a partir de interesses individuais e coletivos sob uma determinada pauta ou grupo. Neste caso, “nada é”, “tudo está”.

Ao analisarmos os processos de (in)visibilização da Umbanda, é necessário compreender que a Umbanda é diversa, uma vez que sua existência, perpetuação, saberes, liturgias e ritos são adaptados e modificados de Casa de Religião à Casa de Religião, de pessoa à pessoa, nas mais diversas temporalidades e espacialidades que resultam em sagrados, fazeres e vivências de mundo distintos. No entanto, a Umbanda

mesmo em sua pluralidade (Santos, 2018, p. 16), pode ser pensada por meio de uma caracterização, ainda que bastante genérica, de suas bases fundamentais e práticas, como

[r]eligião com matriz divina fundamentada no culto aos Orixás, culto nascido em solo africano. A divindade é a mesma, porém, o seu culto se renovou na religião da Umbanda, na qual os preceitos de outrora foram substituídos por uma dinâmica e liturgia de acordo com a evolução e a necessidade de seus atuais praticantes. Nasceu assim nova religião, pois trouxe liturgia própria. Embora esteja fundamentada nos Orixás, é diferenciada em todos os aspectos do culto de Nação, tanto em sua liturgia, quanto em sua gênese, doutrina e teologia. (CARVALHO, 2019, p. 17)

Desta forma, a definição menos errônea diz respeito à Umbanda enquanto expressão religiosa de Matriz Africana que foi restituída no território brasileiro e teve sua institucionalização a partir do médium Zélio Fernandino de Moraes em 15 de novembro de 1908, entretanto, como se observa em Carvalho (2019, p. 17), as práticas e a essência de Umbanda já existiam e eram cultuadas em temporalidades muito anteriores ao seu registro oficial, demarcado a partir da não permissão de chegada da Entidade Espiritual Caboclo das Sete Encruzilhas e do Preto Velho Pai Antônio a uma reunião Espírita que culminou na fundação, no dia seguinte ao ocorrido, do culto chamado de Umbanda, que abrigaria e desenvolveria espiritualidades junto às Entidades ditas marginais (Indígenas, Escravizados e tantos outros).

Deste modo, a Umbanda passa a ser uma prática vivida e realizada nos confins das cidades, em espaços considerados quase clandestinos, onde a repressão social e policial atuava de forma direta e constante, o que refletiu nitidamente no contexto atual de práticas desta Religião, que estão localizadas majoritariamente nas periferias brasileiras, afastadas dos grandes centros urbanos e dos espaços mais valorizados das cidades (Santos, 2019).

O consenso mais geral sobre as bases dessa religião e de suas expressões está descrito enquanto preceitos de Luz, Caridade e Amor, que são relacionados à Fé, à Paz e desenvolvidos em suas multiplicidades por meio de processos de incorporação (de Entidades e espíritos mediúnicos), rezas, Passe (encontros, confortos, conversas, que podem ser similares ao ato da Benezura) e oferendas, que são trocas materiais

ou imateriais envoltas aos simbolismos de objetos, alimentos, vestuários (Carvalho, 2019). A Umbanda, desta forma, passa a fazer parte, de maneira ainda mais incisiva do cotidiano das pessoas, famílias e comunidades praticantes, justamente enquanto uma expressão cultural que delinea as práticas e a existência destes indivíduos e de seus contextos. Não apenas enquanto uma expressão religiosa, mas sim a Umbanda enquanto uma filosofia de vida que atravessa direta ou indiretamente as sociedades.

Neste sentido, a problematização apresentada nessa pesquisa surge durante as andanças pela cidade e reflexões geográficas e espirituais iniciadas no ano de 2018, enquanto era pensada a Umbanda como temática de pesquisa para além das vivências cotidianas, sob os olhares do Trabalho de Conclusão de Curso. Certa vez, durante um trajeto de ônibus na região central, e mais especificamente na microrregião administrativa do Porto em Pelotas/RS, percebi que havia algumas Terreiras¹ que demonstravam expressivamente sua existência a partir de fachadas com placas, que indicavam a que Orixá ou Entidade aquela Casa pertencia, era regida e guiada, que tipos de práticas eram realizadas naqueles espaços (Casas de Umbanda, Ilês de Nação, Centros Espiritualistas, dentre outras nomenclaturas adotadas por cada local de Religião).

Passei a observar durante os trajetos que fazia se eram encontradas estas fachadas, o que diziam estas placas, quais as espacialidades ocupadas, especialmente na região central.

Com o olhar direcionado, a pesquisadora de Geografia tratou de comunicar a muita gente as descobertas recentes e, o surpreendente foram as respostas: “Eu nunca percebi isso”, “Não sabia que existiam tantas Terreiras assim nessa rua”, “Engraçado, passo todos os dias aqui e nunca tinha reparado nisso”. Dentre tantos os relatos que surgiram, passei a questionar inúmeros aspectos, desde os que tencionavam percepções próprias, até os que limitavam as compreensões dos que me cercavam. Como ninguém via aquelas Terreiras ali? Como que, apesar das fachadas com placas

¹ A definição do termo Terreira(s) está disposto no item “Nomenclaturas e Terminologias”. Nesse ponto está descrita a razão de utilização do termo, que comumente é apresentado com terminação masculina (Terreiro), na forma aqui apresentada no feminino (Terreira).

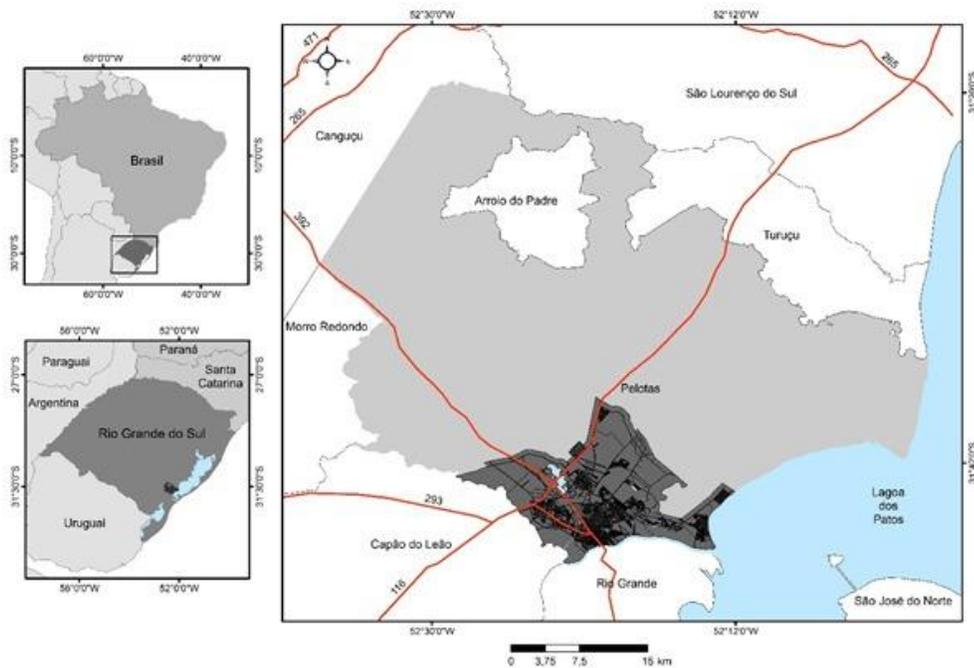
iluminadas e, em alguns casos até luzes coloridas, ninguém as havia reparado? Como (algumas) outras eram reconhecidamente descritas enquanto Terreiras, por aquelas e aqueles que já haviam as visitado, mas em sua fachada não apareciam como Centro de Religiões de Matriz Africana, Ilês, Templos, Tendras [...] Será que apenas quem conhece essas religiões as identifica espacialmente? Será que existem fatores externos a essas Casas de Religião que fazem com que haja maior ou menor reconhecimento espacial de suas práticas? Será que os contextos dicotômicos entre “funções de trabalho” e “funções de moradia” dos bairros delimitam as expressões no espaço? Por que alguns espaços religiosos são tão importantes ao ponto de ocuparem cartões postais, folhetos turísticos, e outros não? Enfim, muitos e muitos foram (e são) os questionamentos. Nenhuma resposta objetiva, apenas o que rodeava, inicialmente, era a dúvida sobre a visibilidade e a invisibilidade das Religiões de Matriz Africana, que durante a construção da pesquisa foram modificados aos processos de visibilizações e invisibilizações.

A partir dos primeiros apontamentos feitos, a questão de (In)visibilização de Religiões de Matriz Africana e, mais especificamente da Umbanda, dá-se a partir de vivências pessoais e contribuições externas, onde diversos cenários descreviam essas manifestações religiosas a partir de aspectos distintos. O problema de pesquisa surge, diante da temática já apresentada, pensando as desigualdades sociais, culturais e raciais que ocorrem e são perpetuadas espacialmente. A partir da ideia de que existem fenômenos e vivências mais permitidos e menos permitidos, a busca por compreender as estruturas de visibilização e invisibilização de Casas de Religiões de Matriz Africana parte do pressuposto de que esses fenômenos acontecem de forma dicotômica, mas, não unicelular, sendo essas Terreiras parcialmente invisíveis às narrativas oficiais, ao mesmo tempo que visíveis aos ataques e discriminações sociais e também institucionais, invisíveis a uma parcela da sociedade que não é praticante dessas religiões e, visível às pessoas que conhecem de forma mais estreita essas religiosidades.

O problema é abordado a partir do estudo de caso de Pelotas, município localizado na região Sul do Estado do Rio Grande do Sul, tendo como População

Estimada 343.132 pessoas (IBGE, 2020) e uma trajetória de existência marcada pela opulência da produção charqueeira (Ribeiro, 2010), pela exploração de mão-de-obra escravizada e pelo declínio econômico que transformou o município em mais um dos exemplos cotidianos da urbanidade de acirramento das desigualdades sócio-econômico-culturais. A área determinada para essa pesquisa diz respeito ao Perímetro Urbano do município, conforme consta a delimitação na Figura 1, que apresenta a geolocalização do município quanto ao Estado do Rio Grande do Sul e o Brasil.

Figura 1 Localização de Pelotas no Rio Grande do Sul e no Brasil.



Fonte: Elaborado por Allan Oliveira de Oliveira, com base no Mapa Urbano Básico, III Plano Diretor de Pelotas, 2008, organizado pela autora.

Diante das vivências, observações e inúmeras leituras realizadas até aqui, é possível indicar que em Pelotas/RS esses processos de invisibilização e de visibilização acontecem tanto quanto em grandes centros, a final de contas, a estrutura de formação de cidades já compõem hierarquias (SPOSITO, 1988) diversas que compreendem também as expressões culturais-religiosas (Bonifácio, 2017). A problemática surge a partir de desconfortos e questionamentos locais e faz o movimento dialético nas muitas escalas que surgem a partir do ponto inicial: qual o comportamento do Estado do Rio Grande do Sul quanto às religiosidades e culturas afrobrasileiras? Qual o cenário

nacional de políticas, visibilizações e invisibilizações de Religiões de Matriz Africana? Qual a relação entre Estados (que mais possuem praticantes e Famílias de Santo) com Pelotas/RS? Quais as oportunidades de visibilidade destas Religiões? E quais as consequências apresentadas após estas exposições à sociedade e aos poderes? Estas são algumas das muitas questões que passam a rondar os pensamentos e reflexões de quem vive e pesquisa estas formas de construções culturais e espaciais, demonstrando que, de fato, não há grande dissociação entre o que vemos lá e o que vivemos cá. Pelotas/RS, apesar de suas peculiaridades, possivelmente reflete algo que acontece em muitos outros lugares.

Partindo dos aspectos gerais de problematização, enquanto questões que direcionam esta pesquisa são apontadas: A Umbanda é visível ou invisível em Pelotas/RS?; Quais as motivações que construíram as (in)visibilidades das Religiões e Culturas Afrobrasileiras em Pelotas/RS?; Quais as possibilidades futuras da (in)visibilização da Umbanda em Pelotas/RS? A partir da noção de (in)visibilidades desiguais, quais os fatores que permitem a algumas Terreiras estarem mais visíveis à sociedade que outras? Como se dá a expressão destas religiosidades da Paisagem de Pelotas/RS? Como é a presença religiosa destas Casas de Religião na construção visual da área em análise? Estar visível aos sentidos significa ser visto?

Do ponto de vista dos objetivos deste trabalho, de maneira geral, foi analisada a visibilidade da Umbanda enquanto religião. Buscou-se entender os diversos processos pelos quais passou a Religião ao longo da história no Brasil, de modo a refletir sobre as estratégias adotadas em cada momento, no que se refere a sua visibilidade ou não. Determinadas conjunturas justificaram, e, pode-se dizer que, até exigiram, condutas e práticas que permitissem a maior ou menor evidência da Religião, tendo como demonstração os períodos de grandes repressões onde a circularidade cultural² (De Melo, 2019; Santos, 2021b) passa a ser inserida na seara de culturas e práticas

² O termo Circularidade Cultural me foi apresentado por Maglandyo Santos durante uma fala em que ele foi convidado, realizada na disciplina de Geografia Cultural do curso de Geografia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) Campus Quixadá em 05 de agosto de 2021. Circularidade Cultural é utilizada enquanto alternativa ao uso do termo Sincretismo Religioso e é uma proposta iniciada por De Mello Corrêa (2004). A discussão sobre este termo é desenvolvida adiante no texto.

religiosas enquanto forma de continuidade de suas práticas, ou ainda as políticas públicas e marcos institucionais que definem atos de racismo e/ou intolerância religiosa enquanto crimes passíveis de condenação, favorecendo, ainda que reduzidamente, as práticas cotidianas e as religiosidades de bases africanistas.

Especificamente, se buscou identificar na cidade de Pelotas, RS, as diferentes dinâmicas adotadas pela religião para ser mais ou menos visível, ou até mesmo, se tornar invisível. Aqui, os processos tratados não se mostraram homogêneos e generalizantes, mas, antes, podem ser desiguais em suas intensidades e formas, de acordo com fatores determinados e espacialmente distintos, ao exemplo de Casas de Religião de regiões de periferia que se tornam menos visíveis à paisagem urbana, em um movimento de auto invisibilização enquanto forma de perpetuação de suas práticas e de sua fé, resistindo aos mecanismos de opressão e perseguição, em oposição às Casas da região central que, apesar de aparente menor incidência, tornam-se mais visíveis na paisagem.

Outro objetivo que se perseguiu foi o de compreender como ocorreram, historicamente, permissões e não permissões das práticas e da existência de Religiões de Matriz Africana, mais especificamente da Umbanda, e das Terreiras em Pelotas/RS, a fim de sistematizar permanências e rupturas dos processos de visibilização ou invisibilização das mesmas. A demonstração desses fatos ocorre a partir do uso de bibliografias que indicaram o passado nacional e local com ênfase às políticas públicas e comportamentos sociais, essa análise indica conflitos de classes, raças e da própria distribuição espacial que estão diretamente ligados às práticas de Religiões de Matriz Africana. Junto desses mecanismos de investigação também foram analisados diálogos e entrevistas realizados por Santos (2018) que indicam períodos em que houve cerceamentos aos Povos de Santo em Pelotas, RS.

Finalmente, o trabalho teve como objetivo, também, discutir sobre projeções futuras para as práticas e existências da Umbanda em Pelotas, RS, relacionadas aos processos de visibilização e invisibilização, vinculando o cenário atual com os acontecimentos históricos utilizados como forma de validação ou perpetuação desses processos, que remetem para as possibilidades futuras. Enquanto observações preliminares pode-se indicar que os sistemas de repressão tendam à continuidade,

especialmente por serem compreendidos enquanto mecanismos sociais e políticos e não apenas vinculados a grupos específicos, contudo, a partir das novas formas de exposição e validação de suas práticas, especialmente com a inserção dessas comunidades em plataformas tecnológicas (*stream*, multimídia, redes sociais), práticas essas já habituais às religiosidades hegemônicas, pode haver novamente, adaptações às formas de organização de comunidades religiosas tradicionais e também de afirmação de narrativas do Povo de Santo.

No que diz respeito às hipóteses, há dois momentos distintos a se considerar, o primeiro deles sendo o período em que essa pesquisa foi iniciada sob os questionamentos de existência de invisibilização da Umbanda na cidade de Pelotas/RS. As primeiras pesquisas apontam para a invisibilidade das Religiões de Matriz Africana nos espaços urbanos (Bonifácio, 2017) de modo geral, sendo Pelotas/RS ou ainda outras localidades. Essa invisibilidade é evidenciada, especialmente, a partir das formas arquitetônicas das Casas de Religião, deste modo, a hipótese inicial é que essa é uma característica geral das formas de expressões culturais de Religiões de Matriz Africana e da Umbanda, a invisibilidade está posta enquanto condição necessária às suas existências, principalmente como forma de respaldo e autoproteção dessas Comunidades de Santo. Essa hipótese é continuada a partir da ideia de que a invisibilidade da Umbanda está posta para além dos aspectos físicos da cidade, sendo percebida também em registros institucionais, tais como os veículos oficiais de informação (páginas oficiais, *site*, *folders* turísticos, cartões postais, programação de eventos municipais, e a própria precarização de festividades e momentos religiosos que estejam relacionados à expressão da Umbanda – a Festa de Iemanjá, o cerceamento de Ritos e práticas religiosas em espaços de relevância para essas comunidades, tais como o Mercado Central ou à praia do Balneário dos Prazeres).

A partir das considerações iniciais sobre as invisibilização de Religiões de Matriz Africana e, neste caso, da Umbanda, observando o espaço urbano de Pelotas/RS foi possível perceber que há Terreiras mais à mostra que outras e, por meio disso, a hipótese seguinte diz respeito às permissões e até exclusões sociais que se reproduzem dentro da lógica religiosa e, reafirmam desigualdades. É como se existissem hierarquizações de direitos e expressões religiosas no Espaço Urbano, onde

por fatores ainda desconhecidos, algumas Terreiras podem estar mais visíveis que outras. Algumas práticas e formas tornam-se mais permitidas que outras.

No que diz respeito às justificativas, elas contam um pouco de nossas perspectivas pessoais sobre o que fazemos e por onde pretendemos que nossas pesquisas percorram. A partir disso, percebo que todas as esferas, sejam sociais, pessoais ou ainda acadêmicas, se entrecruzam de alguma forma. Recordar as memórias dos tantos períodos que vivi até chegar aqui me fazem lembrar, em especial, do quanto é complexo ser um indivíduo religioso na sociedade, em especial aos que advem das Terreiras, Casas de Religiões, Centros, Ilês.

Começo contando sobre os percursos escolares e o tanto de medo que tive, principalmente durante a infância, de relatar publicamente o quão Umbandista era e sou. Digo que, talvez antes de vir ao Mundo já estivesse pré-destinada a ser de Umbanda, o que se firmou e reafirmou durante os muitos e muitos anos de giras de Cosme e Damião, das Terreiras de Caboclos, Pretos Velhos e tantas outras festividades e acontecimentos que vivi. Não é por acaso que relato minhas justificativas dessa forma, expondo a personalidade de quem escreve. Já pensou estar na Terreira todo final de semana e, ainda assim, nos outros dias ter de esconder das pessoas, a sete chaves, qual sua religiosidade? Na escola, os tantos caça-palavras bíblicos mostravam que a única forma religiosa permitida era bastante específica, e nesse caso, não era a que eu e minha família nos identificávamos.

A personalidade deste trabalho atravessa a sociedade, isso por que, aos 26 anos e com 26 anos de vivências Umbandistas, pude entender que a sociedade carece de conhecimentos sobre estas formas culturais-religiosas de construção do espaço, e entendi também que não há quem conte nossas histórias se não nós mesmos. Apesar de o caso aqui não ser minhas vivências, elas entrecruzam tema, problema, questionamentos, objetivos, resultados e tantas outras pontualidades acadêmicas que um trabalho científico demanda. Aliás, quando em 2017 decidi que a grande possibilidade de construção de um trabalho de conclusão de curso permeava uma área que eu ainda nem imaginava existir (a Geografia da Religião), pude reafirmar que, em meio aos estudos geográficos, seja em Pelotas/RS ou no vasto território nacional, a

Geografia carece de olhares espaciais que contemplem temáticas até agora esquecidas, ditas às margens.

Para a academia esse trabalho pode representar algo novo, um suspiro, que só pude perceber que não está completamente só a partir de *lives* e discussões virtuais que emergiram durante a Pandemia da Covid-19, até então, nos periódicos eram poucos os trabalhos e as pesquisas que demonstravam que Geografia da Religião e, mais precisamente as Religiões de Matriz Africana, existiam (e com destaque) dentro desta ciência espacial. Há de se pensar que este não é um trabalho revolucionário aos olhos atentos, entretanto, durante meu processo de formação pouco pude ler, discutir ou ouvir sobre a área de pesquisa e as temáticas propostas aqui. A Umbanda não era vista nos sumários Geográficos, salvas (muito) pequenas excessões. Por tanto, identifico que, para a Academia, o significado dessa pesquisa é tão relevante quanto tantas outras que se adequam às referências obrigatórias e complementares de disciplinas, eventos, palestras. Seu caráter é inovador (ainda que não o seja) onde além de permitir pensar as interrelações sociais, extremamente complexas, busca trazer à luz discussões que possivelmente terão impactos futuros no pensar e construir ciência e cidade.

Para a sociedade, penso essa ser mais uma oportunidade de ler, escutar e pensar sobre temáticas ainda tão marginalizadas e excluídas às formas espaciais, e nesse caso, há dimensões distintas que podem surgir, seja de quem desconhece essas Umbandas, e neste caso precisa conhecer um tanto além do senso comum, seja de quem as pratica e passa a ocupar espaços antes negados: os espaços do conhecimento institucionalizado. Demarco o institucionalizado, pois, reconheço de forma intensiva que os saberes não institucionais sempre existiram, ainda que fossem negadas suas existências. É o momento de o levante começar à Geografia e à sociedade. Levante de temáticas que constroem, modelam e reconstroem espaço e espacialidades cotidianamente. O objetivo é que esse seja mais um trabalho que auxilie na construção de narrativas alternativas, especialmente àqueles e àquelas que têm como intenção conscientizar, dialogar e construir conhecimentos individuais e coletivos.

Por fim, e não menos importante, minha justificativa pessoal se entrelaça ao relato inicial. Quando digo que tive de aprender a esconder minha religiosidade, tive de aprender a esconder muito de mim, do que sou, do que acredito e do que me deu sustentação em tantos momentos. Talvez alguém não religioso/a, ou ainda tomado/a apenas pelo fazer-científico, pense que ultrapasso os limites do que a Universidade e os campos acadêmicos permitem, mas antes de tudo, devo a esse espaço a grande descoberta e a coragem de que precisava para compreender mais um dos mecanismos de opressão que convivi durante minha trajetória. Foi a partir de minha formação acadêmica e, principalmente em razão dela, que recuperei um pouco de minha essência e desvelei a existência-religiosa-cultural que perpassa geração-após-geração minhas raízes familiares. Aprender, complexizar, ressignificar e ensinar sobre algo que me é tão caro é o que me move e justifica essa pesquisa.

Em razão disso, há momentos em que minha fala passa a ser autonarrativa, em primeira pessoa enquanto relatos pessoais de experiências e vivências que tive até aqui, seja nos espaços da Academia, seja para além deles. Compreendo que os tantos anos de trajetória na Terreira, ou ainda fora dela, mas com estreita relação à Religião, junto da formação em Geografia possibilitam me colocar enquanto alguém que pensa, vive e estuda as dinâmicas religiosas de dentro delas. Como trago diante das justificativas, durante a pesquisa falo, em alguns momentos, do que vivi e vivo, para tanto, a construção de pesquisa, que é geográfica (mas não apenas), usa de passagens e perspectivas que fui adquirindo e assimilando junto de minha comunidade de Terreira ao longo dos anos e que resultaram em olhares, reflexões, percepções e indicativos que emergiram durante as atividades de buscas bibliográficas e pesquisa de campo.

Uma semente está sendo plantada e possivelmente suas raízes, com o decorrer do muito tempo e das inquietudes de pessoas que se juntam nesses estudos, sejam profundas como as do Baobá Africano ou ainda como as das Figueiras Pelotenses. Essas, se não iguais em espécie, são iguais em simbolismos, uma por que da morada de Orixás, a outra pela “morada” de nossos ancestrais, contemplando a interação dos mais diversos elementos climáticos e temporais que a superfície e a imaginação nos permitem.

Para a estrutura desta pesquisa, o fio da meada conduz à apresentação, ainda que breve, das nomenclaturas e terminologias utilizadas para esse trabalho; em seguida, na Gira Teórica é feita a apresentação dos principais referenciais utilizados para desenvolvimento deste trabalho; adiante será possível acompanhar o método e as metodologias adotadas para o desenvolvimento desse estudo.

Para a seção II dedicada a Exu, será possível compreender o panorama geral das Religiões de Matriz Africana no Brasil, com enfoque especial às questões e parâmetros da Umbanda na atualidade, relacionada ao Espaço Percebido (Lefebvre, 2013); a seção seguinte, número III, é dedicada à Pombagira e, retratará a contemporaneidade das manifestações e da percepção de Religiões Africanistas, com enfoque à Umbanda, na paisagem pelotense; já para a seção IV, dedicada aos Caboclos e Caboclas que semearam o território nacional e garantiram que o Brasil já tivesse sido descoberto muito antes da chegada portuguesa, é possível retornar ao passado nacional refletindo sobre o Espaço Concebido (Lefebvre, 2013) em ampla escala; na seção V, dedicada aos Pretos Velhos e às Pretas Velhas, a datação (Lefebvre, 2013) é continuada sob a perspectiva do espaço das leis e normas que, desta vez, serão reduzidos à escala de Pelotas, RS;

Para a seção VI, dedicada à mafia dos Erês e à leitura dos baralhos Ciganos, entrelaçando virtualidade e Espaço Vivido (Lefebvre, 2013) estão dispostas as projeções futuras às religiosidades, em cenário nacional e local, com foco à cidade de Pelotas, RS, e; finalmente, as considerações finais, igualmente entregues a Exu retomam e encerram a Gira das discussões construídas durante a pesquisa.

1.1 NOMENCLATURAS E TERMINOLOGIAS

Os termos utilizados para o desenvolvimento dessa pesquisa também são de grande relevância e designam a lógica de pensamento e compreensão de relações, identificações e espacialidades a serem estudadas. Importante o registro de que esses termos são desassociados e utilizados da forma a seguir justamente pelo olhar espacial que a Geografia permite ter, principalmente a partir de ferramentas de caracterização

espacial (política, sócio econômica, cultural) do território brasileiro, tais como os Censos Demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Esses censos direcionam o olhar à temática e ao problema de pesquisa justamente por serem ferramentas materiais que possibilitam reflexões e indicam grande parte dos dados que aparecem durante a pesquisa, além disso, o caráter espacial da forma e dos conteúdos, que comumente é o objeto de análise da Geografia, torna-se possível também, a partir de levantamentos sociais tais como os de caracterização do território feitos pelo IBGE.

Religião e Religiões são aqui definidos enquanto marcos institucionalizados de manifestações das cosmologias individuais de seres humanos, o termo religiões perpassa pelo caráter civilizatório do que é considerado permitido ou não, do que é bem visto. Nem sempre quem tem religião carrega consigo a religiosidade, o termo religião, neste caso, é visto enquanto uma ferramenta de criação de normas, ao exemplo de dados censitários para agentes institucionais e, de aproximação (identificação) ou exclusão entre civis. Os dados que indicam religião/religiões nem sempre são realistas, principalmente tendo como perspectiva que pessoas que frequentam espaços ou práticas de Religiões de Matriz Africana nem sempre se autodeclaram dessas religiões. A ideia de distinção entre religião e religiosidade parte da ideia de que há sistemas sociais que aceitam mais determinadas manifestações religiosas e menos outras, incidindo diretamente nas auto declarações religiosas e, conseqüentemente, nos índices culturais-religiosos do Brasil. Pode-se perceber que

[o] censo não é o instrumento mais adequado para captar a dupla (ou mesmo múltipla) adesão religiosa. Apenas 15 mil pessoas foram assim registradas, por certo uma fração diminuta da realidade. Isso explica, também, o número muito baixo de adeptos do Espiritismo e da Religiosidade Afro (em particular, a Umbanda e o Candomblé), embora o censo tenha registrado um aumento em relação ao Censo de 2000, o que sinalizaria uma crescente liberdade interior de seus adeptos de assim se declararem. Inúmeras outras pessoas preferiram declarar apenas sua “outra” adesão, a saber, a uma das religiões “hegemônicas”, em especial a católica. (ALTMANN, 2012, p. 1124)

Desta forma, a distinção de nomenclaturas apresentada está diretamente relacionada aos dados e também à forma de coleta dos mesmos por parte dos recenseadores do IBGE, diz respeito ao fato de haver diferenciações entre as práticas

religiosas reais de comunidades e as práticas que são institucionalizadas, declaradas e a forma limitada com que esses dados ainda são coletados.

Religiosidade é o termo aqui definido como a *internalização da fé religiosa*. Algo que está intrínseco à pessoa religiosa e não necessariamente acompanha a pessoa de Religião. Ter religião não assegura a crença do ser humano em relação à sua autodeclaração, ao exemplo de que nem todas as pessoas que se declaram Católicas ao Censo Demográfico do IBGE obrigatoriamente vão aos centros religiosos ou acreditam nos ensinamentos e perspectivas das Igrejas Católicas. Existem pessoas que acreditam num cosmos que não seja o da Igreja, mas que se autodeclaram católicas pelo hábito histórico de ser batizada/o enquanto criança em instituições Católicas. A religiosidade está sempre vinculada a uma manifestação religiosa, apesar de nem todas as pessoas que se autodeclaram a uma religião serem, de fato, religiosas. Para que se tenha religiosidade é necessário ter fé em uma (ou mais) religião(ões).

Fé é considerada aqui enquanto o sentimento de crença em algo, que *pode não ser fé religiosa*. A fé é o sentimento que acompanha todas as pessoas, inclusive as que não creem em religiões ou manifestações religiosas. Apesar da apropriação do ser religioso ao termo, como demonstra uma rápida pesquisa ao dicionário e/ou a páginas na internet, considero a fé enquanto o ato de crer em algo, que pode ser a crença de que uma doença será curada, de que um pedido será alcançado, de que uma criança nascerá com saúde. A fé é desta forma, algo intrínseco às pessoas, mesmo que tenha conotação religiosa (pela apropriação e utilização histórica do termo) ou que comumente seja utilizada por pessoas e em momentos religiosos. A fé é o ato de crer. De crer em algo ou em alguém.

Sagrado é considerado enquanto a *externalização da fé*. Normalmente é relacionado a algum momento, espaço ou objeto que caracteriza a demonstração, ainda que individual e restrita, da religiosidade ou da fé dos indivíduos. Um espaço se torna sagrado pela perspectiva de uma pessoa ou de coletivo de pessoas. Um objeto é visto enquanto sagrado de acordo com a religiosidade individual ou de grupos, como exemplo a cruz, ou a água benta, trajetos e espaços urbanos, ou até os trajes utilizados

em um culto, esses elementos só serão sagrados quando houver a religiosidade e a construção da fé/crença sobre eles.

Terreira é o termo utilizado para designar o espaço físico da Casa de Religião ou o espaço onde os encontros, festas e práticas religiosas acontecem. Comumente esse termo é apresentado enquanto “Terreiro”, entretanto, demarco a utilização da nomenclatura com terminação em “a” pois reconheço a importância cultural, os saberes tradicionais e o significado desse termo, que caracterizam a Comunidade onde essa pesquisa e minhas trajetórias religiosas e acadêmicas foram e são desenvolvidas. Pelotas/RS tem em sua essência a diferença popular de os Povos de Santo utilizarem o termo “Terreira” enquanto referência ao espaço físico de um Templo/Casa de Religião/Ilê e, ao contrário do que as referências bibliográficas comuns sobre as temáticas de Religiões de Matriz Africana apontam, para a Comunidade destas Religiões em Pelotas/RS há um simbolismo em “Terreira” que ultrapassa a caracterização de uso apenas referente às festividades. *Terreira* é Espaço, físico e imaginário, individual e coletivo. *Terreira* tem paredes, teto, estrutura, tem gente, tem história. *Terreira* é mulher, é feita também pelas mulheres e caracteriza um passo de resistência à colonização religiosa e social. *Terreira* é feminino. *Terreira* é onde muito – se não, tudo – acontece.

Do lado dos ex-escravos, a terreira [...] afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através da terreira e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2019, p. 21, **alterações realizadas pela autora**).

1.2 O FAZER CIENTÍFICO: MÉTODO E METODOLOGIA DE PESQUISA

A estruturação dessa pesquisa forma-se a partir de dois pilares distintos, mas complementares, das formas metodológicas de Análise de dados e Investigação do problema de pesquisa. O primeiro, Método de Análise, tem como objetivo sustentar e evidenciar as lentes com que o trabalho é estruturado seja por meio da objetividade, da subjetividade de sujeitos e sujeitas ou ainda buscando a interrelação de ambos os aspectos, comumente proposto a partir da Dialética (Lefebvre, 1972). O segundo,

Método de Investigação, diz respeito aos aspectos gerais e as ferramentas metodológicas aplicadas à coleta e descrição de dados, permitindo variações entre imersões ou apenas observações não participantes quanto às situações e sujeitos envolvidos ao problema, análise documental ou de discursos, atividades práticas e reflexivas com a comunidade em estudo ou o distanciamento enquanto forma de construção de saberes. Todas essas formas, juntas de muitas outras aqui não citadas, são fundamentais à estruturação de uma pesquisa em nível acadêmico, ter essas distinções quanto às formas estruturantes do trabalho auxilia profundamente o (a) pesquisador (a) à manutenção do rigor científico.

Quanto ao método de análise, desenvolve-se a partir da proposição do método dialético regressivo-progressivo de Henri Lefebvre (1972), que consiste, basicamente, na análise de temporalidades distintas entrecruzadas por elementos passíveis de replicações históricas. Quanto à forma

[o] método regressivo-progressivo é composto por três momentos diferentes. O momento descritivo compreende justamente a descrição empírica do objeto no tempo presente, porém, é uma descrição “munida da experiência e de uma teoria geral” (LEFEBVRE, 1999, p. 173) que informa e orienta este processo. Evidentemente, o método de Lefebvre não pode ser puramente descritivo e empírico e por isso compõe-se de outros dois momentos que irão dar conta da “densidade histórica” (Ibidem) dos objetos descritos. O momento analítico-regressivo refere-se à análise do que foi descrito, considerando o que há de histórico e datado no objeto, e configura, assim, um retorno ao tempo passado como forma de apreender os aspectos historicamente determinados na realidade descrita. Finalmente, o momento histórico-genético consiste no “estudo das modificações desta ou daquela estrutura previamente datada, causadas pelo desenvolvimento ulterior (interno ou externo) e por sua subordinação às estruturas do conjunto” (Ibidem, p. 173). Este estudo “retorna ao presente”, agora alimentado das determinações sobre a gênese e o desenvolvimento do objeto, detectadas pela análise regressiva. (BEVEDER, 2015, p. 345)

Desta forma, a constituição do método dialético regressivo-progressivo dá-se em três momentos, sendo: o presente (descritivo) onde há a descrição, mais completa possível, do problema e do cenário de pesquisa atentando-se à atualidade empírica dos fatos, do objeto e dos sujeitos de pesquisa, essa não se tratando de uma descrição pura e simples, baseada nos limites da observação e da percepção, mas uma descrição crítica, com base também nos conhecimentos da pesquisadora sobre o objeto descrito; em um segundo momento a datação (analítico-descritivo), que implica o retorno a um passado necessário à compreensão da construção do objeto em análise, ou seja, o

passado a ser retomado não é um passado meramente antigo, o passado deve ser acompanhado à escala dos fenômenos em análise para que explique permanência e rupturas que constituem o presente, e; em um terceiro momento, a virtualidade (histórico-genético), onde é possível criar projeções e cenários futuros quanto à problemática em estudo. O virtual é constituído a partir da descrição do presente junto da retomada ao passado que possibilita compreensão das permanências e rupturas que tendem a estruturar o futuro, seria basicamente, a representação aspiral de algo que pode ser findado em condições espaço-temporais ou perpetuado, ainda que de maneiras distintas à apresentação inicial, para temporalidades futuras, uma vez que a virtualidade se refere ao resultado futuro das contradições ainda não resolvidas no presente.

Apesar da similaridade à “fragmentação” dos tempos, o que há na perspectiva dialética é justamente uma compreensão muito aproximada dos fatos totais, de modo objetivo pode-se dizer que não há possibilidades reais de descolamento temporal, especialmente a partir do método regressivo-progressivo. O que há enquanto possibilidade é um aperfeiçoamento das lentes que olham distintas características e expressões dos fenômenos que são constituídos em complexos movimentos,

[a] dialética analisa o movimento do real e, por ser movimento, é mudança constante. A realidade não é estática e, por essa razão, o pensamento que busca se apropriar dela deve dar conta do movimento, sendo, portanto, relativo. (BEVEDER, 2015, p. 343)

Desta forma, a interpretação dos fenômenos e características envoltas a ele não podem ser dotadas de determinismos ou projeções redondamente estruturadas. Para o pensamento dialético e, principalmente para os estudos que envolvem as ciências humanas, é necessário que haja possibilidades e caminhos alternativos, assim sendo, o virtual não é um só e precisa que sejam compreendidas as diversas rupturas e permanências datadas que o constituem para só assim dialogar sobre o que é o descritivo ou ainda a virtualidade.

La exposición del materialismo dialéctico no pretende poner fin al progreso del conocimiento y presentar una totalidad cerrada de la cual todos los sistemas anteriores no hubieran sido más que expresiones inadecuadas. Sin embargo, con la toma de conciencia moderna de la potencialidad humana y del problema del hombre, la limitación del pensamiento cambia de carácter. Ninguna expresión del materialismo

dialéctico puede ser definitiva; pero en lugar de ser incompatibles y de combatirse, esas expresiones podrán posiblemente integrarse en una totalidad abierta, en vías de contínua superación, y ello en la misma medida en que expresen las soluciones a los problemas que se plantean al hombre concreto (Lefebvre, 1999, p. 77)

É necessário o registro enquanto parte fundamental ao pensamento construído a partir do método de análise dialético regressivo-progressivo (Lefebvre, 1972) que as formas e apontamentos aqui evidenciados não são a totalidade dos fatos ou o esgotamento das discussões propostas. “Cada tesis es falsa por aquello que afirma de manera absoluta, pero verdadera por aquello que afirma relativamente (su contenido); y es verdadera por lo que niega relativamente (por su crítica bien fundada de lo otro) y falsa por lo que niega absolutamente (su dogmatismo)” (Lefebvre, 1999, p. 14), assim como os pares que auxiliam no embasamento geral dessa pesquisa, não cometeria a leviandade de determinar, a partir do racionalismo científico absoluto apontado enquanto insuficiente, o que foram, são ou deverão ser as práticas e as perspectivas de religiosidades de Matrizes Africanistas. Desta forma, são trazidas as narrativas, as denúncias e os embasamentos evidenciados enquanto forma de proposição e reflexões para o futuro.

Outro aspecto relevante à metodologia da pesquisa, diz respeito às proposições espaciais a serem contextualizados os dados e as estruturas de pesquisa, ou seja, a tríade temporal que versa sobre presente-datação-virtualidade, que deve ser entrelaçada às concepções de espaço percebido, concebido e vivido também propostos por Lefebvre (2013).

Os espaços de Lefebvre (2013) dizem respeito à tríade conceitual disposta a partir de práticas espaciais, representações do espaço e dos espaços de representações (MARTÍNEZ LOREA, 2013, p. 15) desta forma, há a possibilidade de uma discussão sobre os espaços e as interrelações postas neles que compreendam ao máximo os fatos e acontecimentos. É a partir da tríade Espaço Percebido, Espaço Concebido e Espaço Vivido que Lefebvre (2013) convida às complexidades postas ao cotidiano, às temporalidades distintas e às multiplas espacialidades em constantes (trans)formações. Quanto às dimensões de espaço do Percebido, Concebido e Vivido, observa-se que,

[el] primero debe entenderse como el espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en —y transitan— el espacio), englobando también la producción como la reproducción social. El segundo es el espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción. El tercero, finalmente, es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Es el espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial. (MARTÍNEZ LOREA, 2013, p. 15 e 16)

Desta forma, o espaço percebido pode ser considerado a partir das formas cotidianas dos espaços frequentados pelos indivíduos. Essa perspectiva espacial está ligada à operacionalização, que imbrica estar, viver, mas sem atribuir simbolismos e significados àquela condição espacial. O espaço percebido é o espaço da racionalidade do cotidiano, onde não há relação de simbolismos de sujeitos com o mesmo. Já o espaço concebido é o espaço das normas, da constitucionalidade, torna-se categoria espacial quanto às elaborações e aplicabilidades das leis. O espaço concebido refere-se à categoria espacial de algo superior aos indivíduos e ao individual, é espaço de coletividades e conseqüentemente de poderes onde são definidos os comportamentos e as normas sociais, seja pelas relações entre sujeitos, seja pelas relações com o espaço.

Adiante, o espaço vivido é o espaço do simbólico, daquilo que a imaginação e a subjetividade tendem a construir espacialmente. O espaço vivido é o espaço da individualidade dos sujeitos, pois, ainda que seja construído o simbolismo coletivo, as percepções são individualizadas e restritas. O espaço vivido é constituído a partir de vivências e a formação individual anterior a ele, uma vez que, só pode ser simbólico o que, de alguma forma, tem significado e, só tem significado o que faz parte da existência de sujeitos, seja pelo aproximar, seja pelo repelir. O espaço vivido pode estar diretamente relacionado a outras categorias de análise espaciais (lugar, paisagem, território), pois, é especialmente o vivido que, carregado de significados, transforma fragmentos espaciais em memórias, afetividades, sentimentos diversos e conseqüentemente em conflitos (com o eu e com os simbolismos do outro). Deste modo, o discurso lefebvriano

[se] enriquece con una visión fenomenológica que pretende dar cuenta de la suma de impresiones que provoca la vivencia cotidiana de la ciudad y en la ciudad. El vínculo del ciudadano con su espacio remitiría asimismo a una conciencia ingenua, práctica y prerreflexiva, anterior al juicio que tematiza la ciudad como objeto. Es decir, la experiencia habitante (el espacio vivido) desborda el saber (y por tanto, el poder) analítico. (GUTIÉRREZ, 2013, p. 42)

Os conflitos postos desde a temática de pesquisa, passados pelas nuances apresentadas na problemática, chegam às maneiras metodológicas e perpetua-se tanto na tríade temporal de Henri Lefebvre (1972) quanto na tríade espacial (Lefebvre, 1999). Esse fato dá-se justamente pela compreensão dos teores de relatividade a serem aplicados, pois, os resultados e as formas de construção da pesquisa dizem respeito às racionalidades de sujeitos, às ações do institucional, do presente ao passado, e a constituição de um futuro repleto de subjetividades. A estrutura geral dos métodos utilizados é de observação de uma série de elementos e comportamentos conflitantes socialmente, nas mais diversas escalas, pois, apresenta perspectivas que são evidenciadas antagônicas: daquilo que se vê, se diz fazer e o que de fato se faz, se é. Das construções que “deveriam ser”, não “são”, mas “querem ser”.

Enquanto construção Espaço-tempo do que foi e ainda será realizado, não como dicotomias ou fragmentações, mas como estruturação dialética de pesquisa, pensa-se a partir das concepções do tempo descritivo (presente), da datação (passado) e do virtual (futuro), vinculados às concepções de espaço percebido, espaço concebido e espaço vivido, respectivamente (figura 2).

Figura 2 Relação horizontal-vertical enquanto método analítico de pesquisa

Espaço	Tempo
Percebido (Racional, objetivo)	Descritivo (Presente)
Concebido (Institucionalizado)	Análítico-regressivo (Datação/Passado)
Vivido (Subjetivo, simbólico)	Histórico-genético (Virtualidade/Futuro)

Fonte: Elaborado pela autora com base em Lefebvre (1972; 2013) e Martínez (2013), 2020

Essa relação é estruturada a partir da concepção de espaço-tempo, onde o descritivo-percebido busca descrever o presente dessas visibilidades/invisibilida

des a partir da forma, ou seja, dos dados disponibilizados publicamente e de registros

feitos que demonstrem o problema de pesquisa. Enquanto base para esses dados são utilizados levantamentos e discussões que permitem evidenciar, de certa maneira, as expressões e presenças dessas religiosidades às narrativas e formas da cidade, junto da aplicabilidade de entrevistas/diálogos e questionamentos a pessoas transeuntes do espaço urbano a fim de compreender “se” e “de que forma” esses espaços, práticas e culturas religiosas são vistas.

Quanto à relação do analítico-regressivo ao espaço concebido, é estruturada a retomada ao passado a fim de compreender quais políticas públicas e elementos institucionalizados serviram enquanto marcos que estruturaram as formas de relacionamento dessas religiosidades com o espaço pelotense. O espaço concebido misturar-se-à às vivências de indivíduos enquanto forma de se trazer narrativas de praticantes de religiosidades de Matriz Africana no município, com o intuito de compreender ações institucionais e momentos de permissões e repressões organizados pelo Estado. Essa prática faz-se necessária tendo em vista que, buscando as instâncias estatais para obter esses dados, dificilmente há registros (a não ser aqueles cuja valoração é positiva ou enaltecida) de ações relacionadas às religiosidades afro-brasileiras, desta maneira, são os indivíduos religiosos que viveram ou acompanharam esses processos, que podem, de fato, permitir uma compreensão relacionada ao passado dessas ações institucionais voltadas às Religiões de bases Africanistas, seja ele mais remoto, seja ele mais próximo à contemporaneidade.

Finalmente, a relação entre histórico-genético e o espaço vivido dar-se-à enquanto objetivo de compreender as projeções futuras dessas religiosidades a partir dos contextos de prática e simbolismos daquelas e daqueles imersos às religiosidades da Umbanda. Essa ação é estruturada por meio das permanências e rupturas que envolvem o cotidiano dessas pessoas religiosas, ou seja, há projeções familiares ou de pessoas próximas de continuidade dessas culturas e práticas religiosas? Há qualquer tipo de organização comunitária enquanto meio de perpetuação desses saberes tradicionais e, conseqüentemente, de práticas religiosas da Umbanda? Quais são os panoramas de vivência dessas religiões? De que maneira essas vivências afetam ou reproduzem as expressões religiosas no futuro? Há organização comunitária de grupos religiosos de Umbanda enquanto alternativa para perpetuação de suas culturas? Se

sim, quais esses mecanismos? E como isso poderia incentivar ou inviabilizar as expressões e visibilizações da Umbanda? Como dar-se-á a relação da Umbanda com a cidade de Pelotas/RS?

É relevante destacar quanto à capacidade do método regressivo-progressivo dialético nesta pesquisa que o mesmo decorre da aplicação a este caso concreto, pois a relação espaço concebido com o passado (datação) e espaço vivido com o futuro (virtualidade), não é dada, especificamente, pelo método, mas sim pelo uso que aqui está sendo feito. O concebido também pode se referir ao futuro, como no caso de uma lei ou um plano, assim como o vivido, por ser experiência, pode ter mais relação com o presente, no entanto, essa se trata de uma análise possível a partir do método proposto, mas que não pode ser entendida como absoluta.

Enquanto método de investigação é utilizado o Estudo de Caso (Yin, 2015; Alves-Mazzotti, 2006) que está diretamente ligado aos questionamentos de “como” ou “por que” as problemáticas de pesquisa são evidenciadas em suas estruturas. O estudo de caso se torna pertinente justamente por buscar compreender como e por que dinâmicas tendem a estruturar relações, contextos, acontecimentos, nos parâmetros sociais dentro de suas complexidades (Yin, 2015, p. 4), ou seja, há a necessidade de analisar algo incomum que se diferencia de outros contextos, para além do olhar objetivo, empírico, onde se estabelece devidamente os limites do fenômeno em análise. Além disso,

um outro critério que justifica a escolha do estudo de caso como abordagem adequada de um problema de pesquisa: tratar-se de fenômeno pouco investigado, o qual exige estudo aprofundado de poucos casos, que leve à identificação de categorias de observação ou à geração de hipóteses para estudos posteriores. (ALVES-MAZZOTTI, 2006, p. 644)

Essas são características da aplicabilidade do método de investigação do Estudo de Caso ao formato da pesquisa, pois, de acordo com o evidenciado até aqui, há uma significativa carência de estudos no que tange às estruturas sociais em que Comunidades de Terreiras são dispostas à sociedade, deste modo, além dos fenômenos quase dicotômicos evidenciados espacialmente, de visibilização e invisibilização de religiosidades de Matriz Africana, está envolto ao método, também, o fator de desconhecimento aprofundado dos mecanismos responsáveis por essas

desigualdades. O Estudo de Caso, nessa perspectiva, tende a possibilitar esse questionamento, especialmente por compreender quais os elementos que distoam de fenômenos e comportamentos característicos da sociedade tem significativa relevância de estudo.

Finalmente, as particularidades dos processos de formação de Pelotas, RS, tendem a apontar especificidades que auxiliam na estruturação dessas formas de expressões e existências religiosas. Deste modo, há de se pensar no vínculo direto da exploração dos corpos negros, prática intensificada no período escravocrata e reproduzida ainda na atualidade, com as distribuições territoriais e as formas de expressão de comunidades religiosas que trazem consigo a perpetuação de conhecimentos e culturas de origens africanistas. É a partir de inúmeros processos de hierarquizações em território pelotense que a lógica do racismo estrutural se reproduz às práticas e contextos de Religiões de Matriz Africana.

De acordo com o Estudo de Caso, que é uma importante ferramenta a se compreender as particularidades e a relação com o todo, estudar a problemática sob a área delimitada auxilia a compreender estas mesmas dinâmicas ocorridas em outras escalas, buscando se evidenciar quais os fatores primordiais para a (in)visibilização destas religiosidades e quais podem ser relacionados sob outros contextos.

Como o estudo é exploratório e qualitativo, entendendo o potencial destas dinâmicas de pesquisa à compreensão da temática e do problema evidenciados, foram buscados os elementos que viabilizaram o mesmo, dentro da estrutura proposta. Com este caminho de pesquisa, o instrumento de coleta de dados é estabelecido a partir de: 1) entrevistas, especialmente com praticantes destas religiosidades, pessoas envolvidas ao contexto religioso e pessoas que circulam por diferentes espaços da cidade, que observam, ou não, estas dinâmicas religiosas; 2) observações de campo, estabelecidas pelas diversas regiões administrativas de Pelotas, onde foram buscadas Casas de Religião já conhecidas pela pesquisadora e, Casas que foram indicadas por interlocutoras/es (transeuntes) em conversas informais; 3) registro e anotações feitas durante o desenvolvimento das atividades de campo no Caderno de Campo; 4) registros fotográficos das fachadas das Casas de Religião sempre que era confirmada a

existência de práticas naquela localidade, seja pelos responsáveis/Lideranças da Casa e/ou por vizinhos/pessoas próximas às residências, e; 5) relatos e entrevistas realizados por pessoas não vinculadas diretamente à pesquisa que foram disponibilizados pelo projeto de Pesquisa e Extensão Terra de Santo: patrimonialização de Terreiro em Pelotas, onde, diálogos anteriores ao desenvolvimento deste trabalho e/ou relacionados a outras temáticas de pesquisa foram realizados, fornecidos à pesquisadora enquanto integrante deste projeto e serviram também enquanto dados para análise.

Quanto às observações como ferramentas metodológicas, durante etapas anteriores ao desenvolvimento da presente pesquisa, ainda na construção do trabalho de conclusão de curso, houve observações participantes que permitiram compreender diversas dinâmicas culturais-religiosas que embasam, em significativo grau, as discussões atuais. No entanto, os contextos de pesquisa foram modificados e, a escala dos fenômenos ampliada com a proposta de que sejam analisados os processos de invisibilização e visibilização da Umbanda em Pelotas, RS. Junto desta expansão, especialmente ao contexto da Pandemia da Covid-19, foram impossibilitadas as dinâmicas de proximidade a estas Comunidades de Santo e, este cenário incidu nas etapas de pesquisa, uma vez que limitou o pertencimento e o estreitamento das relações ao contexto em análise, tanto por parte da pesquisadora, quanto por parte de interlocutoras/es do estudo que tiveram suas dinâmicas modificadas.

Continuaram sendo observados os fenômenos, ainda que não os cultos religiosos em sua essência, mas sim as dinâmicas resultantes dos mesmos e do cenário cultural que envolve as práticas religiosas. No entanto, como compreender estes novos cenários sociais? Por meio de que forma de observação estas análises deveriam ser consideradas? Ainda que haja o envolvimento direto com a temática e comunidade de análise, estas observações, por serem em condições de distanciamento, são válidas? Estes são alguns dos questionamentos que o formato adaptado da pesquisa deixou enquanto dúvidas.

As etapas seguintes foram estruturadas a partir da possibilidade, do conhecimento prévio e da proximidade com estas Comunidades de Santo, deste modo, o planejamento inicial incluía a realização de questionário online, algo que deixou de

ser prioridade devido às baixas adesões comuns à realização destes levantamentos junto às Pessoas de Religião. Este fato foi observado durante os mapeamentos não geográficos realizados pelo Projeto Terra de Santo, o qual faço parte, onde um baixo índice de Lideranças e praticantes de Religiões de Matriz Africanas participava das pesquisas, especialmente devido ao restrito acesso às plataformas virtuais. Neste sentido, a estratégia adotada como mecanismo de enfrentamento a esta dificuldade foi o transitar pela cidade e, chegar de maneira presencial às Casas encontradas, a partir desta ação, se tornou viável a coleta de dados, a aproximação às Terreiras, ainda que restrita e, o levantamento de informações que direcionaram a discussão proposta.

O diálogo informal estabelecido com as pessoas, sejam elas de Comunidades Tradicionais de Terreira ou não, foi imprescindível para que fossem apontados cenários consoantes ou divergentes às hipóteses apresentadas ao início deste estudo. Conversar com indivíduos Católicos, Evangélicos, Umbandistas, Candomblecistas, Espíritas, Batuqueiros, Ateus, auxiliou a formular perfis do imaginário social, das estratégias de sobrevivência e continuidade das Religiões de Matriz Africana, bem como, apontar alguns dos empecilhos que culminam no cerceamento da expressão religiosa Africanista em Pelotas/RS.

Adiante, a inserção no Projeto Terra de Santo: Patrimonialização de Terreiro em Pelotas/RS, junto das vivências religiosas e a inserção prévia em Comunidades de Terreira, especialmente pelas vivências e pelo trabalho de pesquisa já mencionado, foram imprescindíveis enquanto meios de construção de redes de diálogo, conhecimento e coleta de dados.

Foram realizadas entrevistas com indivíduos religiosos, não religiosos e Lideranças de Casas de Religião em Pelotas. Estas entrevistas, em formato semiestruturado, foram divididas de acordo com algumas regiões administrativas da zona urbana do município, sendo elas: São Gonçalo, Areal, Três Vendas, Fragata e Centro, com os objetivos de compreender, ainda que de forma reduzida em razão do pequeno número de visitas e entrevistas que as normas de distanciamento social implicaram, quais as similaridades e diferenciações que o comportamento social-religioso define em cada região da cidade. Como estas territorialidades diversas

incidem espacialmente, culturalmente, nas dinâmicas de visibilidade e invisibilidade de Terreiras em Pelotas?

As conversas/questionamentos que surgiam durante os trajetos pela cidade, especialmente com a população transeunte, davam-se por meio de algumas perguntas que direcionavam os diálogos. Primeiro perguntava-se às/aos interlocutoras/es se eram moradores da região, se sim, há quanto tempo habitavam o entorno; se conheciam alguma Casa de Religião de Matriz Africana na região; se sabiam de algum tipo de conflito ou se havia algum tipo de perturbação relacionada à(s) Casa(s) e à vizinhança. Quando as/os sujeitas/os afirmavam não serem moradoras/es da região, era questionado igualmente se conheciam ou poderiam indicar alguma Terreira por perto, se reconheciam placas, símbolo que indicasse a presença das mesmas, ou algum outro elemento (sons, cheiros).

Com as Lideranças Religiosas foram realizadas entrevistas semiestruturadas onde os principais questionamentos envolveram o tempo de existência/fundação da Casa, o tipo de prática realizada (Umbanda, Quimbanda, Nação/Batuque, Candomblé), se já houve algum tipo de problema ou conflito com a vizinhança, a existência de identificações na fachada da Casa e, em caso de não existência destas identificações, as razões que levaram a isso. Ao fim do diálogo era solicitada autorização para que fosse realizado o registro fotográfico da fachada da residência/Terreira com o objetivo de facilitar a descrição/caracterização da Casa e da região onde a mesma está localizada.

Tabela 1 Sistematização e Localização dos Relatos de Campo

Data	Interlocutor (a)/ Terreira	Região Administrativa	Data	Interlocutor (a)/ Terreira	Região Administrativa	
03/12/2021	Casa 1	Areal	15/12/2021	Interlocutora (Alicia)	Centro	
	Interlocutores (grupo de 3 jovens)	Areal		Interlocutor (Fabrício)	Centro	
	Casa 2 (Carlos)	Três Vendas		Casa 5, Interlocutora (Luana)	Areal	
06/12/2021	Interlocutor (Luciano)	Centro	23/12/2021	Casa 6 (Luísa)	Areal	
	Interlocutor (Seu José)	Centro		08/02/2022	Casa 7 (Leonardo)	Areal
	Interlocutor (Alberto)	Centro			Casa 8 (Ruth e José)	Areal
	Casa 3 (Dona Mercedes)	Centro				
09/12/2021	Interlocutora (Vera)	Fragata	08/02/2022	Casa 8 (Ruth e José)	Areal	
	Interlocutora (Clara)	Fragata				
	Interlocutor (Seu Ricardo)	Fragata				
	Interlocutor (Seu Elias)	Fragata				
	Casa 4 (Jussara)	Fragata				

Quanto às nomenclaturas de interlocutoras/es, todos os nomes foram modificados para a divulgação dos dados neste trabalho. Nenhum indivíduo tem sua identificação oficial representada e, alguns elementos que poderiam indicar estas identificações foram ocultados e/ou modificados ao longo das transcrições do Caderno de Campo.

Praticamente em todos os locais em que foi solicitada a autorização para registro fotográfico da fachada do Ilê/Tenda, houve a resposta positiva das Lideranças Religiosas, no entanto, a partir de uma negativa que envolveu diálogo direto com o responsável legal (advogado) de uma Casa, a estrutura de divulgação dos registros foi reavaliada. Anteriormente, o objetivo era de que houvesse a divulgação das fotos das fachadas das instituições religiosas nesta pesquisa, mas devido aos possíveis usos e até consequências que esta exposição traria, concordou-se que seriam realizados os relatos detalhados de aspectos que substituissem o uso de imagens neste trabalho. Deste modo, apesar do amplo aceite de Lideranças Religiosas quanto ao uso das fotografias de suas Terreiras e divulgação dos diálogos construídos junto à pesquisadora, não são disponibilizados os registros fotográficos da pesquisa, estes servem apenas como registros base para as análises e, fomentam as descrições de cada Comunidade Tradicional de Terreira (CTTra) e seu contexto, também não são divulgados elemento de localização detalhada das Casas de Religião e, nem de suas respectivas Lideranças.

Para o registro fotográfico de cada Casa, além da fachada da mesma, foi registrada a placa de identificação (quando havia) e também a rua onde está localizada, afim, especialmente, de constituir-se análise cruzada do perfil socioeconômico e o uso e finalidade da região (se de trabalho, ou de moradia) onde está localizada a mesma.

Finalmente, se compreende que os parâmetros gerais da pesquisa foram profundamente afetados pelas dinâmicas impostas pelo contexto de isolamento social oriundo da Pandemia do Covid-19, especialmente o trabalho de campo, indispensável à estruturação da pesquisa, seguido pelas buscas de dados locais, institucionais, em órgãos como bibliotecas, Prefeitura Municipal, Federação Sul Riograndense de

Umbanda e demais instituições que venham a ter registros oficiais da trajetória destas políticas institucionais e práticas Afroreligiosas em Pelotas.

1.3 LIMITAÇÕES DA PESQUISA

Um dos primeiros elementos a se destacar diz respeito à inserção nas comunidades em discussão, algo bastante dificultoso, especialmente devido aos históricos ataques que as Religiões de Matriz Africana enfrentaram e enfrentam em Pelotas, RS. Pesquisar os processos de invisibilização junto às comunidades religiosas requer aproximação mínima, o que é dificultoso, especialmente quando pensado que a pesquisa universitária pode vir a representar visibilidades e, tende a mexer em situações delicadas quando expõe mecanismos de (r)existência que podem trazer mais vulnerabilidade do que propriamente apoio a essas comunidades.

Os Povos de Santo tem razões suficientes para olhar a pesquisa acadêmica com desconfiança, principalmente por ela, durante muito tempo, ter servido às políticas genocidas no Brasil, ao exemplo dos mapeamentos geográficos que foram feitos e disponibilizados publicamente em Estados que hoje, não coincidentemente, tem os maiores números de denúncias por Intolerância Religiosa às Religiões de Matriz Africana.

Essas dificuldades de aproximação às religiosidades da Umbanda ou ainda as de Matriz Africana como um todo foram severamente agravadas diante do período da Pandemia do COVID-19, cenário em que as relações estão restritas, as práticas religiosas, em sua ampla maioria, não estão acontecendo, ou se acontecem, são de forma bastante limitada ao público externo às Casas de Religião, tornando inviável a aproximação e a plena comunicação com Lideranças Religiosas.

Outro fator relevante diz respeito ao número da amostra. Há estimativa realizada pelo Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR) que aponta Pelotas, RS, enquanto cidade que tem mais de 2.000 (duas mil) Casas de Religiões de Matriz Africana. Deste modo são completamente inviáveis, especialmente diante do período em que se encontra o município quanto às políticas de restrição de funcionamento

destas Casas e Templos religiosos, que sejam alcançados percentuais consideráveis que caracterizem em profundidade as dinâmicas religiosas de visibilização e invisibilização da Umbanda em Pelotas, RS. Não há como registrar, entrevistar, dialogar com uma amostra tão expressiva em meio a todas as limitações atuais que o cenário pandêmico proporciona, especialmente, tendo em vista que faz pouco tempo (entre 1 e 2 meses) que houve a liberação gradativa de funcionamento de templos religiosos na cidade de Pelotas e, de acordo com as regras estabelecidas, a maioria das Casas não poderia ter seu pleno funcionamento devido às limitações físicas de espaço de seus Templos *versus* o grande número de praticantes/familiares em cada Casa de Religião.

Adiante, podendo apresentar algum posicionamento em função dos parâmetros adotados, um estudo do tipo qualitativo possui aspectos que tencionam as crenças e valores pessoais de pesquisador/a, podendo influenciar diretamente as respostas dadas pelos informantes ou, ainda, a análise de dados evidenciados. Em uma pesquisa qualitativa, há a possibilidade ainda maior de que os resultados reais confundam-se com dinâmicas pessoais de quem os (d)escreve, especialmente em uma temática onde a pesquisadora está completamente imersa e sendo afetada cotidianamente pelas trocas, pelos diálogos e vivências múltiplas.

Finalmente, coloco-me enquanto um dos agentes limitadores das reflexões e desenvolvimento desta pesquisa. A personalidade da pesquisadora atravessou diretamente o desenvolvimento deste projeto, especialmente devido às dificuldades de cunho pessoal enfrentadas durante os quase 3 anos deste escrito. O agravamento psicológico, potencializado pelo cenário da Pandemia do Covid-19, trouxe até mim o diagnóstico de enfermidades psicossociais, que refletiram diretamente nas estruturas e na motivação às leituras, às pesquisas, à realização do trabalho de campo, de diversos outros aspectos relacionados ao trabalho e, especialmente, à vida.

Não é comum que estes relatos surjam diante de trabalhos acadêmicos, no entanto, compreendo que a dificuldade pessoal incide em grandes aspectos e, possivelmente, até nos resultados obtidos ao longo desta pesquisa. A perda de amigos, conhecidos, familiares religiosos e das Lideranças de minha Casa de Religião, Tio Cláudio e Tia Zilá (como eu carinhosamente os chamava desde muito nova), fez com

que o enfrentamento e a vivência do luto estendessem os prazos e a necessidade de recolhimento pessoal e espiritual antes que o caminho continuasse a ser percorrido. Para a academia, talvez, esta não fosse uma justificativa coerente, importante, mas eu gostaria de deixar registradas estas e outras perdas ocasionadas em 2021 que, religiosamente, não me permitiam viver e pensar a religiosidade. Estava estudando algo que veio a doer muito. Estou vivendo em um ambiente de dor coletiva, e não consegui não ser afetada por isso.

2 GIRA TEÓRICA

Podem-se diferenciar as perspectivas adotadas para o desenvolvimento desta pesquisa por meio de quatro eixos epistemológicos, sendo, primeiramente, “Religião, Espaço e narrativa” aquele que compreende as discussões em sua estrutura total, ou quanto às especificidades de pesquisas que abordam temáticas próximas às Religiões de Matriz Africana, contemplando os estudos geográficos, mas não apenas estes; em seguida, as bases referenciais que auxiliam a pensar a constituição e o contexto dessas Religiões de Matriz Africana, com ênfase à Umbanda, nas mais variadas escalas; adiante, as epistemologias que corroboram a compreensão da formação do município de Pelotas, RS, enquanto meio de entendimento sobre as dinâmicas culturais e religiosas nesta cidade, e; finalmente, a abordagem quanto à paisagem como categoria de análise geográfica, associada também às hierarquizações religiosas e sociais e invisibilização, tratada por intermédio de conceitos como o de visibilidade e invisibilidade de Terreiras. Estes quatro momentos epistemológicos definem a estrutura geral das discussões a seguir, auxiliando a compreender quais os caminhos e perspectivas serão adotadas e por quais razões estas escolhas foram feitas.

Quanto à Geografia da Religião, para além das discussões já apresentadas durante as etapas anteriores da pesquisa, é possível compreender em sua forma e conteúdo discussões baseadas em religiosidades hegemônicas (Corrêa e Santos, et al, 2020) que não podem e nem devem ser transformadas em perspectivas generalizadoras, uma vez que, o fazer-viver-habitar religioso tem formas e é construído a partir de culturas e contextos distintos (Silva, 2019; Santos, 2018).

No que diz respeito aos acontecimentos e contextos religiosos aqui evidenciados, a hierofania apresenta-se enquanto um conceito importante que diz respeito à sacralidade atribuída a objetos ou pessoas (Rosendahl, 1996; Eliade 1962), processo vinculado diretamente às manifestações religiosas individuais e coletivas em análise neste estudo. Além das hierofanias, Rosendahl (1996) aponta os conceitos de Espaço Sagrado e Espaço Profano que, apesar de não caracterizarem em totalidade o que são manifestações de religiosidades de Matriz Africana, servem enquanto ponto de partida para o pensamento de espacialidades representativas a essas manifestações

de fé. Deste modo, é a partir da conceituação do Espaço Sagrado (Rosendahl, 1996) que há a possibilidade de diferenciação entre o que são espaços sagrado e os espaços mais-que-sagrados atribuídos às religiosidades Afrobrasileiras.

O primeiro, espaço sagrado, pode ser atribuído aos muitos espaços ocupados e vividos no cotidiano, já os espaços mais-que-sagrados são aqui evidenciados enquanto as formas físicas das Terreiras, “separados por portais/porteiras físicos, zelados por vigilantes deste plano ou de outros, que elevam a espiritualidade dos sujeitos a outro patamar (do transe, conectividade, sincronia) a partir de seu adentramento” (Sodré, 2019, p. 64). A direfenciação aqui apontada e, utilizada enquanto uma perspectiva (quase) inovadora para os estudos geográficos, diz respeito, especialmente, à religiosidade e aos simbolismos adotados no cotidiano dos sujeitos que tem suas vidas e existências delineadas pela sacralidade religiosa, deste modo, os espaços mais-que-sagrados são aqueles onde há a potencialização deste sagrado rotineiro entranhado no âmago da vida dos indivíduos religiosos.

Os espaços sagrados são evidenciados enquanto materialidades territoriais que tem conotação religiosa direta, enquanto que o espaço profano é a representação daquele entorno que delimita as espacialidades do sagrado e não visto enquanto espaço de relevância religiosa (Rosendahl, 1996, p. 81), entretanto, a partir da relação com religiosidades de Matriz Africana fica evidente que, os preceitos e a relação destas religiões com os espaços (sejam os de intensos fluxos de pessoas, sejam os de natureza), junto das doutrinas e cosmologias adotadas, são transformados em espacialidades que tem significados e relação direta às práticas religiosas, independentemente de ocuparem o espaço central de práticas religiosas ou, ainda, contextos adjacentes.

A rua, vista enquanto um espaço profano por ser um espaço sem conotação religiosa direta para religiosidades hegemônicas, para espiritualidades de Matriz Africana pertencem a Bará, a Exu, ao Povo da Rua. A mata que comumente não é vinculada às religiões hegemônicas, para expressões de Umbanda, Nação, Batuque, Candomblé, são espaços de Oxóssi, de Caboclos, então deixam de existir apenas em sua forma física e passam a ser simbólicos, culturais e, portanto, religiosos. Os ventos, as tempestades e raios não são apenas acontecimentos temporais ou climáticos físicos,

esses são elementos que representam Iansã, Xangô e, por tanto, possuem significado sagrado e demarcam espaços igualmente sagrados, uma vez que são fenômenos que ocorrem espacialmente.

A demarcação destes espaços mais-que-sagrados acontece a partir de rituais desenvolvidos pela prática religiosa nesta espacialidade, sendo ela qual for, ou seja, nada “nasce” com este nível elevado e diferenciado de sacralidade, os espaços são transformados em locais demarcados pela religiosidade, a partir de práticas, ritos, elementos e simbolismos. A Terreira é um espaço mais-que-sagrado por que nela há a conexão individual e coletiva, aliada à cosmologia dos processos e etapas que são conduzidos e seguidos dentro deste espaço: a reza, as vestimentas, as guias (colares de conta), a defumação, os cânticos (os pontos), a incorporação/o transe, o passe, a gira.

A encruzilhada é mais-que-sagrada quando se tem o conhecimento de a qual Guia ou Entidade aquele espaço pertence, ou ainda pelos rituais, igualmente “padronizados” que ocorrem à passagem ou à entrega de oferendas nestes espaços: o pedir licença, acender vela, a entrega das oferendas, o ato de servir a bebida ou a comida, o pedido à entidade/espírito/Guia naquele local, o agradecer, depois sair daquela rua/esquina sem que se olhe para trás e, o “evitar passar nesta localidade durante os trajetos cotidianos”, todos estes elementos (e muitos outros que aqui não foram citados) transformam os espaços sagrados do cotidiano em espaços-mais-que-sagrados. A encruzilhada “como lugar de encontros, de reencontros, de caminhos e possibilidades diversas” (NOGUEIRA, 2020, p.118) já é reverenciada por sua simbologia antes mesmo que haja qualquer tipo de ritual religioso na mesma, afinal, o reverenciar, o reconhecer, simbolizar, são em sua essência ações que modificam a existência e a religiosidade dos espaços. No entanto, por meio de ações, individuais e/ou coletivas, estes espaços são elevados a lugares com significados e regramentos ainda mais intensos, transformando-os em espaços mais-que-sagrados.

Estes são alguns dos processos/etapas que, culturalmente, transformam localidades comuns em espaços com significados profundamente importantes e religiosos às práticas de Religiões Afrobrasileiras. É por meio destes, e de uma gama

enorme de outros rituais religiosos, que espaços sagrados, já banhados de sacralidade por sua existência, são transformados em espaços mais-que-sagrados.

A distinção entre espaços sagrados e a não utilização do termo “espaço profano” de Rosendahl (1996) diz respeito ao entendimento de que a sacralidade está presente nos sujeitos religiosos e, por tanto, o Mundo e as relações serão sempre vistos enquanto espacialidades e acontecimentos sagrados, ainda que em maior ou menor grau de incidência. Para a constituição destas religiosidades, os espaços, os locais, as comidas, as vestimentas, os elementos climáticos, os comportamentos, os acontecimentos e toda a existência, seja ela humana ou não-humana, tem atribuição cosmológica, pois, estão diretamente relacionados às culturas e práticas religiosas, ou seja, tudo é compreendido enquanto de algo ou alguém (Orixás, Entidades, Espíritos, Guias) que fomentam a existência e perpetuação às práticas religiosas de Matriz Africana.

Adiante, Sahr (2013) discute as influências do sincretismo religioso enquanto forma de perpetuação e interrelação de práticas da Umbanda com o Orixá Ogum, e o contexto da Igreja Católica na figura de São Jorge. São feitas reflexões importantes quanto às trajetórias de ambos e à maneira como as narrativas, apesar de referirem-se a santidades em comum, terem sentidos e formatos distintos. A partir da narrativa de Ogum se percebem memórias e relatos violentos, problemáticos, guerreiros, enquanto que São Jorge assume o papel de defensor, protetor, guerreiro valente que representa e protege sua comunidade. Deste modo, apesar de essa não ser estritamente a única discussão proposta por Sahr (2013), é feito o convite a se reconhecer que há diferenças significativas quanto às narrativas oficiais, principalmente ao pensar indivíduos e divindades religiosas, auxiliando, assim, a perpetuação das hierarquizações religiosas.

Além disso, é importante que se entrecruze a discussão de Sahr (2013) com De Melo (2019) para que sejam problematizadas estas estruturas e conceitos supradefinidos que constituem as hierarquizações religiosas desde suas narrativas. De Melo (2019), baseado em De Mello Corrêa (2004), convida-nos a pensar sobre o conceito de Circularidade Cultural, onde são colocados

[e]m constante movimento ideias, costumes e tradições de origens distintas num mesmo processo de articulação que não pode ser entendido apenas pela supressão de uma cultura sobre

a outra, ou ainda por aspectos de um sincretismo popular, mas, sim, a partir de um estreito e sensível “diálogo”, um jogo de poder que se materializa no território por meio de territorialidades (DE MELO, 2019, p. 82)

O uso deste termo abre espaço às configurações e percepções de que as culturas e expressões religiosas afrobrasileiras, ou de origens africanas, não estão apenas banidos, subjugados às culturas cristãs, estão, sim, em constantes trocas e movimentações, acordos e desacordos que constroem as dinâmicas sociais cotidianas. É relevante que se pense, também, sobre o fato de estas serem disputas de poderes, uma vez que, apesar de o contato (diálogo) e a percepção de valoração sobre as distintas religiosidades as colocarem, logicamente, em patamares similares, são as estruturas coletivas do poder (que vivem a busca e a necessidade de afirmação e reafirmação constante), que viabilizam as estruturas hierárquicas de narrativas, da paisagem (Souza, 2016) e do direito à cidade (Lefebvre, 2001).

Quanto à Geografia Cultural e a Geografia da Religião, que consistem em pilares desta pesquisa, é relevante mencionar Rosendahl e Corrêa (2013) com as perspectivas da Nova Geografia Cultural, especialmente a partir da relação das imaterialidades com os estudos geográficos. Rosendahl (2013) trás às discussões o território e as territorialidades enquanto forma de análise da Geografia Cultural, que tem relação direta ao pensar estruturas comuns de Terreiras de Umbanda, mas não apenas, observando os conflitos (declarados ou não) que estão envoltos às práticas e contextos religiosos em sua essência.

A cultura enquanto agente de construção e constante transformação do espaço tem em si, empregada, a carga conflitante das intencionalidades dos indivíduos que cohabitam os mesmos fragmentos espaciais e, desejam registrar suas trajetórias, valores, gostos, desgostos, sob as vivências e a existência de outrem. Neste sentido, o território enquanto espaço (material e simbólico) de disputas de narrativas e poderes (Haesbaert, 2007), assim como as territorialidades e suas inconstâncias, deve estar associado à análise da Geografia Cultural e, ser refletido na seara dos estudos que envolvem Geografia e Religião.

O território, quando pensado por meio de religiosidades de Matriz Africana no Brasil, passa a ser compreendido de maneiras distintas, sendo elas: 1) o território-

terreiro, que é “um sistema organizado a partir da hierarquia entre filhos de santo, pais de santo e guias espirituais e; um símbolo de representação política e religiosa do povo-de-santo e do próprio terreiro, conectados aos deuses africanos” (Santos, 2019, p. 04); 2) o espaço material e imaterial de disputas entre religiosidades distintas construídas histórica e culturalmente com base na necessidade de imposição de seus ritos, valores, práticas e espiritualidades sob outras religiosidades, construindo e mantendo hierarquias religiosas e sociais (Santos, 2021a), e; 3) o espaço de organização e imposição das hierarquias, também sociais e religiosas, no centro das próprias religiosidades afrobrasileiras, construindo ordenações quanto aos direitos e deveres de Comunidades Tradicionais de Terreira em relação a outras Comunidades Tradicionais de Terreira (Santos, 2019).

O exemplo trazido por Santos (2019) evidencia o caso de uma Mãe de Santo no Candomblé que não tem suas atividades religiosas validadas por outras pessoas de Comunidades de Santo. Este acontecimento é dado em razão de um rito de desenvolvimento não realizado pela mesma, este é, por tanto, visto enquanto elemento determinante para que ela se torne *Yalorixá*, de modo que suas práticas e vivências religiosas tenham validação entre os Povos de Santo que se está inserida. O caso, especificamente, evidencia dinâmicas internas destas Comunidades de Religião, as validações externas ocorrem não apenas quanto às religiões ditas hegemônicas, são perpetuadas também quanto às Terreiras e Lideranças de outras Casas, sendo o Axé também território, espaço de conflitos e hierarquias bastante delineadas.

A hierarquização, dessa forma, constrói territorialidades concretas e territorialidades simbólicas, sendo a primeiro de teor materializado, especialmente a partir das interrelações e, o segundo perpetuado a partir de um plano imaterial onde a espiritualidade transcende a existência humana e passa a ser o organizador espacial (Santos, 2019; Santos, 2018).

Quanto à hierarquização, ela pode ser compreendida em aspectos distintos, sendo um deles o interno ao fenômeno da religiosidade, a partir de estruturas de poderes, contemplando hierarquias instaladas no interior do ser-fazer religioso (Santos, 2019) e o externo ao fenômeno religioso, caracterizado enquanto a hierarquização

social-religiosa (Nogueira, 2013) que permite maiores ou menores incidências de visibilidade perante a sociedade.

De acordo com Santos (2019) a estrutura de hierarquização reflete em territorialidades postas nos espaços religiosos que fazem destes lugares locais de disputas constantes, seja com os próprios agentes internos (espiritualidades, entre os próprios integrantes de uma Família de Santo), com os pares (demais Casas de Religião) para além da materialidade de uma única Terreira, ou ainda com agentes externos (outros espaços religiosos, especialmente de religiões hegemônicas) que existem, também, enquanto forma de limitação das expressões espaciais de culturas afrobrasileiras.

As hierarquizações presentes nas territorialidades não podem ser vistas apenas enquanto algo que prejudica a existência e expressão cultural, importante, também, a reflexão destas hierarquias enquanto normas reguladoras do comportamento social e, mecanismos de perpetuação de papéis, atividades e conhecimentos de culturas religiosas (Santos, 2019), especialmente as de Matriz Africanista. É a partir destes moldes de organização religiosa que os serviços e atividades dentro de uma Casa de Religião são fragmentados, aprendidos, realizados, ensinados. Há funções e sentidos que só são viabilizados a partir da sistematização hierárquica.

Vale salientar que os conflitos que emergem destas hierarquizações estão fortemente tendenciados às relações estabelecidas em planos materiais e imateriais, deste modo, as hierarquizações e territorialidades tendem a ser acentuadas de acordo com características específicas de cada Casa de Religião, de cada Comunidade Religiosa e a partir de relações estabelecidas entre sujeitas/os, podendo que estas hierarquizações não representem grandes conflitos às comunidades, ou ainda, delineiem o extremo oposto, excluindo, afastando, discriminando indivíduos religiosos.

O território e as territorialidades não são configurados apenas na seara dos conflitos materiais (das discussões, enfrentamentos, desacordos), estes conflitos são, principalmente, fruto de um ordenamento social velado que estrutura, inclusive, a modelagem, a aparência e as permissões na/da paisagem (Souza, 2016). À vista disso, a paisagem não é apenas uma expressão pura e genuína, livre de intencionalidades,

construída e captada pelos sentidos, esta é, na verdade, exposição de conflitos, hierarquias e, conseqüentemente, dinâmicas territoriais (Souza, 2016).

A paisagem é, por tanto, “uma *forma*, uma *aparência*. O conteúdo ‘por trás’ da paisagem pode estar em consonância ou em contradição com essa forma e com o que ela, por hábito ou ideologia, nos ‘sugere” (SOUZA, 2016, p. 46), ao exemplo dos registros fotográficos que são enquadrados em situações e parâmetros intencionais a quem está os registrando, desta maneira, “o fato de ser uma forma, uma aparência, significa que é saudável ‘desconfiar’ da paisagem. É conveniente sempre buscar interpretá-la ou decodificá-la à luz das relações entre forma e conteúdo, aparência e essência. Aliás, é bom ‘desconfiarmos’, também, das representações da paisagem, feitas por meio da pintura, da fotografia” (SOUZA, 2016, p. 48 e 49), uma vez que, são evidenciados e/ou omitidos elementos que falam mais sobre o indivíduo que busca esta representação (devido às identificações e não identificações), do que propriamente sobre a paisagem real e complexa daquela localidade.

As fotografias feitas de praias e pontos turísticos no Rio de Janeiro que, ora escondem e ora demonstram os morros, as periferias, as favelas, as conflituosidades do espaço social (ibidem, 2016), ou ainda as seleções específicas que moradores, turistas ou transeuntes de uma determinada cidade ou região fazem ao descrever o local ou um acontecimento, ao realizar registros fotográficos, resultam no envolvimento intencional e desigual que é expresso na paisagem e nas narrativas construídas (Ibidem, 2016).

Estas escolhas e seleções intencionais tendem a resultar na tentativa de homogeneização em uma categoria de análise que não suporta a universalidade. A paisagem enquanto instrumento político de análise do espaço geográfico está embebida de conflituosidades e acúmulos desiguais que, para além da filosofia, está materializada espacialmente enquanto inconstância e antagonismo geográfico. Neste sentido, a tentativa de narrativa ou representação única demonstra a paisagem enquanto “reveladora, muito embora revele ‘ao encobrir’ (e inversamente, e de modo ardiloso, encubra ‘ao revelar’)” (SOUZA, 2016, p. 51), tendo, o profissional da pesquisa sócio-espacial, por meio da leitura crítica, que compreender as subliminaridades daquilo que é ou não é dito, evidenciado.

Enquanto uma das muitas consequências engendradas nestas seleções, o apagamento simbólico, a caricaturização dos agentes e práticas espaciais, ou ainda, a “limpeza” concreta do espaço resulta em processos, tais como, a invisibilização, que busca tirar da paisagem sujeitos e ações ditos indesejáveis, fragmentando-os ou ainda substituindo-os por elementos culturais elitistas, que estejam em consonância com o ideário de quem constroem e reproduz paisagem (Souza, 2016; Bonifácio, 2017).

As estratégias de “invisibilização” de agentes podem ser de dois grandes tipos: 1) “Invisibilização” por meio da representação seletiva ou “retocada” da paisagem (mediante a pintura, a fotografia, filmes etc.); 2) “Invisibilização” por meio de intervenções no próprio substrato espacial material – ou seja, mediante uma reformatação da paisagem na própria realidade. (SOUZA, 2016, p. 52)

Logo, uma paisagem “poluída”, “perturbada”, tende a ser modificada, “depurada” para que sirva enquanto mecanismo de propagação da imagem ideal, ao exemplo dos cartões-postais que caracterizam os pontos turísticos de cidades ou situações de opulência cultural. A invisibilização expressa nas representações da paisagem é transformada, então, em processo de invisibilização cultural que tende a validar algumas existências e expressões em detrimento de outras, afinal, a paisagem é elemento político-cultural por viabilizar que a normalidade de determinado elemento/acontecimento/característica, quando visto/sentido cotidianamente, torne-se natural, aceito e, assim, internalizado às sociedades.

A hipótese é a de que a paisagem poderia exercer uma espécie de persuasão, análoga àquela que é exercida pela assim chamada mensagem subliminar em publicidade. Assim como o desejo de consumir uma mercadoria pode ser criado ou despertado por meio de uma mensagem subliminar, enxertada em um filme ou telenovela, sem que o consumidor em potencial se dê conta disso conscientemente, similarmente uma paisagem, ao impregnar continuamente os nossos sentidos, “sugeriria” certos conteúdos, com relação, digamos, ao que é normal (e “familiar”, “belo”, “seguro”...) e ao que não o é (sendo, portanto, “anormal”, “estranho”, “feio”, “perigoso”...) (Souza, 2016, p. 58).

Quando uma favela é ocultada de uma fotografia no Rio de Janeiro, a veiculação desta imagem, repetidas vezes, faz com que as pessoas que não conhecem a realidade deste Estado acreditem que lá não há favelas. Este comportamento pode ser amplificado a muitos outros elementos e situações. De fato, o ditado popular “o que não é visto não é lembrado”, neste caso, condiz em muito com a proposta de seleção

dos elementos e sujeitos de uma paisagem, ainda que a existência real de um grupo ou de uma cultura seja fatídica, às narrativas oficiais a existência é negada, reprimida.

E como a invisibilização opera constantemente e de múltiplas formas, mesmo que a existência destas comunidades seja comprovada no substrato espacial material, há diversos fatores que devem estar em consonância com estas presenças, para que as condições de permanência sejam minimamente adequadas. Neste sentido, a expressão e presença na paisagem não são permanentes e, assim como em uma série de aspectos políticos-sociais, há avanços (permissões) e retrocessos (não permissões) que estão de acordo com estas muitas formas de invisibilização demarcadas em espaço-tempo distintas.

Existem favelas no Rio de Janeiro! Nos cartões-postais elas nem sempre aparecem e, os reflexos destas ações de invisibilização vão além da materialidade, uma vez que, é nas periferias que está centrada grande parte da problemática ambiental e sócio-econômica do Estado. É nas favelas que grande parte da infraestrutura urbana não chega, é lá que a população, principalmente negra, é assassinada. É lá, majoritariamente, que as casas são invadidas, que as milícias ocupam o lugar do Estado, que as Terreiras são destruídas.

Estas pessoas e culturas existem, no entanto, as inúmeras estratégias de invisibilização constroem cenários de constante repressão e cerceamento da liberdade individual e coletiva a partir do apagamento de narrativas, ou seja, é travado um duelo constante entre existência e não existência, que figura em uma espécie de cabo-de-guerra que, de um lado estão as comunidades em suas riquezas culturais, afetadas pelos processos de invisibilização e, de outro, a sociedade e o poder público que negam estas vivências. Então, a invisibilização resulta em existência parcial, especialmente por compreendermos que o “estar na paisagem” não é equivalente a “ser percebido (a) e representado (a) na paisagem”.

Neste sentido, “entende-se a paisagem como resultado da vida das pessoas, dos processos produtivos e da transformação da natureza. Estudá-la mostra a história da população de um determinado lugar e a necessidade de sempre estar sendo discutida e registrada” (VERDUM, 2012, p. 10), com o intuito de compreendermos os

acúmulos desiguais (de tempo, de direitos, de expressões), as modificações, as rupturas e as permanências que estruturam histórica e temporalmente a paisagem.

A leitura e interpretação da paisagem necessitam de olhar crítico que compreenda as dinâmicas e intencionalidade encobertas pelo que os olhos veem, pela valorização e valoração da estética que constroem dinâmicas territoriais conflitantes, assim “o ordenamento territorial, que deve ser operado com outros conceitos geográficos, tais como território, lugar e região, é capaz de revelar tanto os aspectos subjetivos como objetivos expressos nas paisagens” (VERDUM, 2012, p. 11), coincidindo com metodologia que busque não cristalizar, estagnar o tempo e o espaço por meio de registro, fragmento e a ausência de dialética na percepção da paisagem.

É importante que se compreenda a paisagem “mesmo aquela que tantas vezes nos surge como obra da natureza e acidente do tempo, desfecho da acumulação de pequenas ou grandes intervenções humanas” (CAMPOS, 2016, p. 51) que estão em constante disputa de poderes, mudanças e negociações sociais. A paisagem urbana, principalmente, habituou-nos a mutação de suas aparências e formas diante de grandes impulsos tecnológicos e de consumo, moldando, desde as rodovias, as estradas, os meios de transporte, até a roupa, os cortes de cabelo, as publicidades dos cartazes e as expressões do grafitti nos centros urbanos (Campos, 2016), tornou-se esta, a rapidez da conectividade, a atração primordial no espetáculo da vida cotidiana, figura que revela, é construída e desconstruída com o objetivo da agradabilidade e do convite à permanência dos indivíduos em seu espaço.

A cidade foi transformada pela “estetização” e “patrimonialização” que a tornam um artefato para apreciação do turista, uma cidade-imagem, que vive em grande medida de processos constantes de comunicação (CAMPOS, 2016, p. 52 e 53), falando mais sobre aquilo que se deseja ser do que propriamente sobre o que se é, ou sobre aquilo que foi um dia. Uma lógica cotidiana de embelezamento e visibilidade daquilo e daqueles que confirmam estas narrativas e, apagamento e invisibilização daquilo e daquelas comunidades que não cumprem os parâmetros bastante específicos de perpetuação.

As visibilizações ou invisibilizações, neste sentido, são pensadas enquanto estratégias sociais ao qual estão vinculados os conceitos de visibilidades e

invisibilidades, deste modo, permitem enxergar ou não enxergar, em seus amplos sentidos, a existência de algo, alguém, alguma coisa, fenômeno, acontecimento e, no caso desta pesquisa, Casas de Religiões e religiosidades diversas no espaço urbano. Bonifácio (2017) relaciona o fenômeno às paisagens urbanas, onde há maiores ou menores expressões religiosas a partir da fé que é professada, ou seja, as formas arquitetônicas de determinadas religiosidades, especialmente Igrejas Católicas, estão exposta à paisagem, publicamente visíveis, enquanto que outras expressões culturais-religiosas, como o caso de Terreiras, Terreiros, Ilês, Tendões, costumam não estar visíveis nas formas da cidade.

A paisagem, destarte, opera enquanto um dos pilares à sustentação que compreende as presenças e ausências históricas (e geográficas) no espaço urbano, no entanto, são as narrativas enquanto uma via de mão dupla (relação entre sujeito e objeto), que primariamente asseguram e conduzem à comunicação efetiva e expressão destas culturas, tendo-se como base que,

[t]ornar algo visível diz-nos muito, não apenas sobre o “objecto”, mas também sobre o “sujeito”. Estamos, portanto, perante um processo de comunicação em duas dimensões. O “objecto” revela-se nas suas qualidades semióticas; o “sujeito” revela-se nos seus propósitos. O mesmo se pode aplicar aos fenómenos de invisibilização. Tornar algo invisível, escondê-lo ou camuflá-lo é, no fundo, negar a sua possibilidade de existência social. É remeter qualquer coisa para o domínio do mito, do desconhecido. Deste modo, resguardar o objecto, que não é alvo de escrutínio público, revela-nos bastante sobre a entidade que procede a esse gesto. Há, por isso, uma “política do (in)visível”, que está associada às táticas e estratégias desenvolvidas por certos actores individuais e colectivos, que ora expõem ora ocultam certos objectos, com determinados fins. (CAMPOS, 2016, p. 55)

A lógica defendida por Bonifácio (2017) é de que estas desigualdades urbanas são estruturadas com a colonização, ainda nas fases iniciais de povoamento do território nacional. Do momento em que são estruturadas as territorialidades (disputas de poderes), instalam-se também mecanismos de discriminação que partem da lógica discursiva de demonização de religiões negras e práticas não coloniais que fossem exercidas “ilegalmente” (Barros, 2007). A invisibilização é atribuída especialmente à constituição social forjada pela cultura segregacionista europeia de bases etnocêntricas (BONIFÁCIO, 2017, p. 135) e está fortemente vinculada às discriminações raciais que modelaram e modelam a ocupação do território brasileiro, construindo espaços à elite

(comumente o centro) e espaços de periferias onde a lógica de hierarquias culturais é perpetuada favorecendo mecanismos de invisibilização e autoinvisibilização de determinadas religiosidades (Bonifácio, 2017).

As dinâmicas de invisibilização, visibilização, hierarquias sociais e religiosas, são perpetuadas, basicamente, a partir de territórios e territorialidades estabelecidos coletivamente quanto à paisagem dos centros urbanos. Sodré (2019) relaciona estas dinâmicas de territorialização desde a formação das cidades, pautada nos processos de colonização, indicando que, na verdade, os territórios podem e devem ser pensados enquanto instrumentos de compreensão da dinâmica das relações e da vida e, igualmente, expressos naquilo que os sentidos podem decodificar.

Ao início dessa pesquisa, por meados de 2018 – 2019, a discussão permeava os termos visibilidade e invisibilidade, condição relevante à continuidade da mesma, uma vez que, a visão pessoal de quem estudava Religião Afro-brasileira e estava envolta às práticas da mesma, indicava injusto ou negativo que houvesse Casas mais à mostra que outras, indicando as invisibilidades. No entanto, diante das circunstâncias e das tantas reflexões feitas nos múltiplos espaços de trânsito de conhecimentos, passou a se evidenciar que não há possibilidade de determinismos absolutos sobre ser completamente visto ou ser absolutamente invisível, seja pelas formas das cidades, incidindo diretamente às paisagens e aos sentidos, ou ainda por narrativas oficiais, tendo como base que esses fenômenos instrumentalizam a presença destas Religiões de acordo com necessidades e interesses específicos.

Diante da nova abordagem, as ações de visibilidade e invisibilidade passam à reflexão por meio de três perspectivas de fenômeno: a do eu, do outro e dos outros.

Primeiramente, a “perspectiva do eu” diz respeito aos mecanismos de auto invisibilização, que são demonstrados por meio de dinâmicas das Terreiras de Pelotas em estruturar, suas próprias invisibilidades sociais, a partir de uma série de fatores, tais como a retirada de placas de identificação dos Templos, o não uso de vestimentas religiosas em seu cotidiano, priorizando o uso, especificamente, aos ritos individuais e práticas coletivas, muitas vezes ocasionando a não exposição às comunidades próximas das Terreiras, também as múltiplas ações do “estar em sigilo”, tais como as

ausências em redes sociais e as identificações religiosas estarem presentes apenas em dias e horários específicos em que acontecem os cultos ou que são realizadas práticas religiosas. Importante destacar que esses mecanismos não acontecem sempre e nem sempre juntos, há movimentos específicos, tencionamentos que incidem em maiores ou menores intensidade dos mesmos, inclusive contando com características e situações específicas que resultam em processos (negociáveis) de auto invisibilização.

A perspectiva do outro diz respeito às percepções individuais dos sujeitos quanto às práticas de Umbanda e de outras Religiões de Matriz Africana. Quanto à invisibilização, essa perspectiva é fortemente marcada pelo desconhecimento dos contextos de práticas e culturas religiosas, fazendo com que, pessoas que não saibam, essencialmente, quais os elementos de expressão social são adotados por Terreiras, não as reconheçam espacialmente. Há características específicas que podem incidir aos sentidos: do cheiro de defunção aos aromas de perfumes; da “casinha” de Exu/Bará em frente às residências e locais de Terreiras, às placas de identificação das mesmas (em muitos casos, escondidas); das imagens de Orixás, Entidades e Guias Espirituais, às vestimentas das Famílias de Santo utilizadas em cada prática; do som das palmas, cantos, tambores, aos sinos que tocam durante os rituais, estes, dentre tantos outros elementos, inclusive energéticos e espirituais, tornam-se evidentes a quem os conhece, ainda que de forma restrita.

Em relação às visibilizações, as características mencionadas também permitem identificar dinâmicas religiosas, tendo como base que, integrantes de Comunidades de Santo normalmente se reconhecem ou reconhecem os espaços onde há práticas destas Religiões de Matriz Africana. Não são as características em si que causam esse comportamento, mas o conhecimento e as vivências de pessoas que as identificam. A percepção individual é modificada conforme o grau de conhecimento dos indivíduos quanto às dinâmicas específicas destas religiosidades e, permite que se observe (em seu amplo sentido) a incidência destes cotidianos religiosos às narrativas, aos espaços públicos e privados da cidade, às relações sociais, aos planejamentos institucionais.

Importante destacar que o conhecimento do outro, que caracteriza esta perspectiva de análise supracitada, pode ser fortemente influenciado por narrativas que

“informem desinformando”, ou seja, quando há a exposição dos ritos, práticas, símbolos, sentidos, contextos de religiosidades afro-brasileiras permeadas pelo preconceito, pela demonização e a intencionalidade de alimentar o ódio e a desinformação quanto aos sentidos que envolvem estas Religiões. Como exemplo prático deste contexto, a obra de Kloppenburg (1961) “A Umbanda no Brasil: Orientação para os Católicos”, ou ainda as obras de Edir Macedo, em específico “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?” (MACEDO, 2002), dentre tantas outras, que contribuem severamente para a desinformação e os ataques às religiosidades de Matriz Africana.

A perspectiva dos outros diz respeito às noções coletivas, comumente institucionalizadas, que corroboram às visibilizações e invisibilizações da Umbanda. Essas dinâmicas, assim como o poder (Arendt, 2004) são construídas individualmente até que assumam o patamar de coletividade e perpetuação e, novamente retornem à construção do individual, pois, deste modo, passam a ocupar espaços anteriormente não ocupados. Neste sentido, os processos de visibilização ou de invisibilização de comunidades religiosas são legitimados a partir dos discursos e das permissões e negativas, sendo reafirmados enquanto dinâmicas em movimentos e conflitos constantes, tanto com outros grupos em processos de invisibilização ou ainda os grupos visibilizados socialmente, quanto com seu próprio coletivo que é o responsável por assegurar, ou não, que esses comportamentos sociais sejam perpetuados.

Por meio das discussões expostas, a mudança de utilização de termos invisibilidade e visibilidade à invisibilização e visibilização, diz respeito à escala dos fenômenos, que deixam de ser vistos apenas enquanto a percepção individual dos sujeitos e tornam-se processos perpetuados historicamente nas mais diversas escalas. A (in)visibilização, a partir de sua terminologia, passa a ser compreendida enquanto ação, sendo externa aos sujeitos religiosos, que não estão apenas sendo afetados por mecanismos sociais maiores, e sim em constantes conflituosidades e negociações com estes processos e agentes.

Quanto à contextualização dessa nominal mudança, a visibilidade e a invisibilidade são interpretadas pela pesquisadora enquanto atividades estabelecidas,

postas, estanques, sem possibilidades de mudança, enquanto que invisibilizações e visibilizações passam ao teor de acontecimentos que não estão permanentemente determinandos, sendo modificadas de acordo com intencionalidades, narrativas, necessidades, reivindicações. O termo que dá título à pesquisa, (in)visibilização, é utilizado como maneira de demonstração dos movimentos constantes que ocorrem em relação às presenças, existências e incidências de Religiões e religiosidades Afro-brasileiras.

Estes movimentos acontecem, primordialmente, trazendo à pesquisa discussões acerca dos territórios e territorialidades postos socialmente por meio das disputas por espaços religiosos e pelo direito à expressão da fé igualmente religiosa. Estas dinâmicas indicam que o Espaço Social (Lefebvre, 2013) é constituído de nuances e perspectivas diversas, tanto dos grupos ao centro, quanto dos grupos às margens da sociedade, constantemente em negociações, acordos e desacordos que configuram as interações sociais.

A questão da (in)visibilização torna-se tão relevante quanto outras discussões que operam sob os olhos da Geografia, justamente por compreender que

[ao] invocarmos a visibilidade estamos, necessariamente, a realçar as operações que se firmam entre aquilo que está e aquilo que não está disponível ao nosso olhar. Logo, falamos das relações que se estabelecem no âmbito do “ver” e do “ser visto”. Se isto pode parecer simples e fácil de detectar, uma reflexão mais atenta revela-nos a dificuldade em definir claramente as geografias da (in)visibilidade. A começar porque nem todos olhamos a partir do mesmo lugar e da mesma perspectiva, o que significa que os contornos da visibilidade são complexos e desiguais. Não apenas aquilo que vemos se encontra invisível para alguns, como aquilo que outros vêem se nos encontra tantas vezes vedado. (CAMPOS, 2016, p. 54)

A continuidade das discussões sobre as disputas territoriais passam também pelas formas sociais que a arquitetura, e mais especificamente, a cidade que o colonizador construiu e reproduz até a contemporaneidade: são os monumentos, as demarcações paisagísticas, as influências presentes nas construções, a localização e, o vigor, que distinguem espaços de branco e espaços de negro, espaço de elite e espaço de periferia, dentre tantas outras dicotomias e disputas que implicam os territórios.

Já desde a época da disputa em torno da exploração do território brasileiro pelas primeiras grandes potências navais europeias (Portugal, Espanha e Holanda), os colonizadores tinham perfeita noção da importância da arquitetura/urbanismo na consolidação da conquista dos espaços (SODRÉ, 2019, p. 33)

Quanto às Religiões de Matriz Africana, em suas múltiplas formas, Oro (2002; 2008; 2012) auxilia a contextualização das práticas e a incidências destas religiosidades no Rio Grande do Sul, caracterizando constituições formais por meio da descrição do que é o Batuque, Nação, Umbanda e Linha Cruzada em suas pluralidades, expõem também análises dos percentuais de auto declarações religiosas com base nos dados disponibilizados pelo IBGE nos Censos Demográficos (1991; 2000; 2010). Oro (2002; 2008; 2012) também evidencia algumas das particularidades do que são estas práticas religiosas quanto ao contexto do Rio Grande do Sul, trazendo análise quanto às Entidades, Orixás, Espíritos e demais especificidades destes cultos religiosos em solo gaúcho.

Quanto às práticas da Umbanda, Barbosa Junior (2011), Neto (2007), Carvalho (2019) e Nogueira (2020) auxiliam a pensar quanto à constituição da Religião e as liturgias com que é desenvolvida. A Umbanda apesar das adaptações em solo brasileiro nasce em solo africano e carrega em sua gênese, doutrina e teologia o culto aos Orixás (Carvalho, 2019, p. 17) que é modificado em razão de tantas outras influências culturais e espirituais que passa a ter no Brasil (Barbosa Junior, 2011). A Umbanda, então demarcada enquanto Religião Afrobrasileira, apesar de ter seu marco institucional de fundação em 15 de novembro de 1908, já era praticada muito antes não apenas por Zélio Fernandino de Moraes com Caboclo das Sete Encruzilhadas e com o Pai Antônio (Carvalho, 2019), mas por populações indígenas, ciganas, negras, nativas da região, ou ainda trazidas pela Diáspora, que ocupavam o solo brasileiro (Nogueira, 2020).

É relevante destacar que a transição de Aumbandam (Neto, 2007) à Umbanda reconhecida hoje em sua doutrina, deu-se a partir de etapas e liturgias fundamentais à constituição da mesma, especialmente trazendo de suas bases as grandes influências de deuses, Orixás, Divindades Supremas em busca de planos evolutivos espiritualistas (Neto, 2007).

A compreensão de que a Umbanda torna-se plural em seu sagrado, especialmente quanto às práticas em seus múltiplos contextos, auxilia a compreensão das dinâmicas espaciais que a religiosidade é capaz de imbricar, especialmente quando se tem o contexto e as práticas religiosas como etapas completas de sacralidade, onde tudo está posto por razões sagradas e por isso possui significativa relevância (Carvalho 2019). Deste modo, compreender as particularidades destas Religiões de Matriz Africana, especialmente da Umbanda, é etapa fundamental a compreensão das tantas dinâmicas sociais imbricadas a estas práticas.

Não há como visualizar dinâmicas de resistência sem que se compreendam as trajetórias de construção e perpetuação dos saberes, não há maneiras de que sejam percebidas as continuidades sem que sejam exemplificadas também as rupturas. Há sutilezas, detalhes, que só o conhecimento da formação destas Religiões, aliados às vivências, podem ser discutidos, ao exemplo da forma de construção (física) destas Casas de Religião, os ciclos e etapas de cada culto, a chegada “deste” e a partida “daquele”, e, conseqüentemente, as hierarquias que estão postas também no saber-fazer-religioso de Umbanda.

Quanto à formação de Pelotas, RS, Monquelat (2015), Santos (2018) e Al-Alam (2007) conduzem as complexidades e teorizações que evidenciam, não apenas a relação religiosidade-cidade, mas as relações de comunidades às margens com a cidade de Pelotas, RS. Enquanto questões relevantes à pesquisa, Monquelat (2015) utiliza-se de notícias de jornais do município, entre o período de março de 1875 a maio de 1888 enquanto forma de comprovação de que há narrativas também de comunidades excluídas na região, sendo elas, os negros, os escravos, libertos ou não, as mulheres, os batuqueiros adoradores de *Manipanso*, as prostitutas e tantas outras pessoas que os regimentos conservadores à época estampavam enquanto notícias pelos folhetos municipais.

Por meio destas narrativas, especialmente em período de isolamento e de dificuldade de acesso aos acervos e bibliotecas locais, são contadas histórias de gente que viveu uma Pelotas, de outros tempos, que se reproduz cotidianamente em cada acontecimento de repressão às Comunidades ditas Excluídas. Por meio dos registros

de prisões e solturas, de acordos e desacordos, da instrumentalização do poder e da perpetuação de relações de dominação e exploração, como também às artimanhas de resistência, são traçados panoramas do passado que se entrelaçam com as institucionalidades da atualidade. Monquelat (2015) conduz à reflexão do que existe e do que existiu na Negra Pelotas dos Doces, com tantos títulos e subtítulos passeia entre “O Batuque na rua, vizinho não quer” (ibidem, p. 28), chegando às “Feitiçarias não” (ibidem, p. 53), adiante das “Cenas da escravidão” (ibidem, 106) e de tantos outros relatos sobre os processos de exclusão vivenciados e registrados desde sua origem.

A continuidade destas reflexões é estruturada por meio das narrativas das interlocutoras de Santos (2018) onde é possível compreender maneiras de organização em uma Pelotas/RS do passado, justamente pelo olhar de sujeitas religiosas, praticantes de Umbanda, que tem trajetórias diversas e enxergam o mundo em suas multiplicidades, das possibilidades às opressões. Uma Pelotas, que não é construída da mesma forma que a cidade, que não está pautada apenas no crescimento econômico ou desenvolvimento cultural, uma Pelotas, que na verdade se mostra desigual, resistente.

As contribuições a esta pesquisa são dadas a partir das trajetórias de mulheres umbandistas que auxiliam a compreensão das complexidades sociais e religiosas no município em tempos não tão remotos. Das permissões aos impedimentos, da liberdade religiosa aos cerceamentos, das políticas locais de incentivo às práticas de religiosidades de Matriz Africana às constituições legais que modificam a liberdade de expressão religiosa (Santos, 2018), as narrativas e observações feitas auxiliam a compreender situações do passado que conduziram às permanências e às organizações espaciais de Casas de Religião frequentadas por essas mulheres.

Como não há registros institucionais evidentes que demonstrem as práticas locais de repressão às religiosidades, especialmente, por parte da polícia e de agentes do Estado, estas narrativas configuram importantes registros, especialmente ao final do século XX, dos processos de visibilização e invisibilização de Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS.

3 PELOS CAMINHOS DE EXU: UM OLHAR SOB A UMBANDA.

As encruzilhadas falam ainda de um modo de relacionamento com o real ancorado na crença em uma energia vital que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais, na sacralização do corpo pela dança, e no diálogo do corpo com o tambor.

– Luiz Antonio Simas, O Corpo encantado das ruas (2020, p. 22)

Como na chegada à encruzilhada, à confusão dos caminhos, especialmente aos atentos ou ainda aos (des)avisados, inicia-se aqui um novo trajeto de bifurcações, construído por quem já percorreu até esse ponto. Os percursos a seguir dizem respeito à demonstração das existências e complexidades de Religiões de Matriz Africana, dando ênfase às práticas e contextos de Umbanda, em escalas diversas, como em um teleférico de espaço e tempo que vai e que vem – se não carregado de gente, carregado de conhecimentos. Os trajetos evidenciarão os cenários nacionais, locais, de hoje, de ontem e possivelmente do amanhã, trarão consigo os conflitos, os acordos, as pessoas, os seres e as coisas deste e de outros mundos.

É Exu que abre e que fecha a Gira, mantendo o equilíbrio energético e certificando-se de que tudo e todos estão bem, por este motivo, seguindo o funcionamento da Terreira e transpondo estes conhecimentos aos espaços acadêmicos que, esta primeira etapa é de Exu, o guia dos caminhos, das bifurcações, do aqui e do agora. A prosta de análise neste capítulo está diretamente relacionada ao método utilizado, onde na descrição do presente amarra-se o cenário da Umbanda e das Religiões de Matriz Africana nas múltiplas escalas. O tempo presente, do espaço percebido, é de Exu.

A Geografia estando em toda parte, conforme indica Cosgrove (2010), também está nos estudos de Religiões, e, ainda mais especificamente nos estudos de Umbanda. Deste modo, servimo-nos de pesquisa, de diálogo e de muitas vivências que transbordam o que foi e sempre continuará sendo construído: conhecimento. Olhando às Religiões e às religiosidades, será discutido de que maneira a atualidade da Umbanda, especialmente em Pelotas, RS, é atravessada por processos históricos que tenham tendência às suas perpetuações. Se a Umbanda é ou não é visível, como

ocorrem os processos e mecanismos de (in)visibilização, se as desigualdades continuam perpetuadas territorialmente, descobriremos adiante.

Religiões de Matriz Africana são identificadas enquanto a pluralidade de práticas e culturas religiosas oriundas do berço do mundo (o Continente africano), trazidas ao Brasil e readequadas como práticas de existência, resistência e conexão entre a antiga e a nova terra, por pessoas que sofreram com os severos processos de desterritorialização durante a Diáspora Africana (De Mello Corrêa, 2006; Sodré, 2019). Estas práticas e culturas religiosas acontecem em suas múltiplidades especialmente devido às origens geográficas de seus primeiros praticantes em solo brasileiro, igualmente diversos, advindos de Comunidades Africanas com características culturais, sociais, religiosas, distintas que dão ao contexto religioso nuances únicas que, no entanto, tendem a se entrelaçar historicamente por elementos comuns.

Apesar de todos os mecanismos de subjugação de indivíduos, especialmente os trabalhos em condições desumanas (os cativeiros, as chibatadas, as tantas formas de repressão), houve, a partir de organizações coletivas, o fortalecimento da imaginação, da vida, dos vínculos, da memória, dos simbolismos e conseqüentemente da religiosidade por meio da resignificação dos laços e da existência destas pessoas (De Mello Corrêa, 2006). As práticas religiosas, deste modo, passam a dar centralidade à vida, tão difícil e dolorosa em tempo de cafezais, charqueadas, holarias, de norte a sul do Brasil (Oro, 2002; Dornelles, 1998), passam a ter importância cotidiana enquanto forma de luta, alento, fuga da realidade, meio de conexão com os ancestrais e comunidades deixadas do outro lado do Atlântico. A religiosidade, desde sua essência, é tática de resistência e de continuidade da vida.

Por meio do sagrado, os negros refaziam, em terra brasileira, uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era grupo construído, reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras dos terreiros.

Enfatizar as dimensões territoriais e simbólicas do grupo patrimonial do terreiro incita, portanto, a se pensar a presença do elemento político-econômico em qualquer estruturação simbólica. Isso se evidenciava principalmente no aspecto das relações comerciais dos dois lados do Atlântico, África ou Brasil. (SODRÉ, 2019, p. 72)

Como Religiões de Matriz Africana podem ser citadas: o Candomblé, o Batuque/Nação, a Quimbanda e a Umbanda. O Candomblé é descrito de forma bastante simplista e direta enquanto prática de culto aos/às Orixás, com uma série de ritos e etapas de desenvolvimento bastante específicas, que comumente é associado às representações de festividades religiosas de Nação Ketu, Nagô, Angola, Jeje, (Carmo, 2017) dentre tantas outras manifestações no Brasil.

O Batuque/Nação enquanto adaptação de práticas africanistas em solo sul riograndense que em alguns aspectos pode ser apresentado enquanto similar às práticas do Candomblé, entretanto, é fundamental demarcá-los enquanto Religiões e práticas religiosas diferentes, com cosmologias e doutrinas específicas que não podem e nem devem ser compreendidas enquanto uma só.

O Batuque é característico do Rio Grande do Sul e “representa a expressão mais africana do complexo afrorreligioso gaúcho [...] a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os Orixás e há uma identificação às ‘nações’ africanas” (ORO, 2008), suas muitas vertentes estão descritas a partir de Nações Jeje, Nagô, Cabinda, Ijexá, dentre outras que fazem com que haja especificidades peculiares em cada rito, iniciação, liturgia, e, o Batuque também carrega consigo a especificidade no território gaúcho de ocorrer, em muitas Casas de Religião, ao mesmo espaço físico que ocorrem práticas de Umbanda, Quimbanda, algo que não é comum ou praticado em outras regiões do país.

A mencionada Quimbanda, ou Kimbanda, aparece também enquanto Linha Cruzada (Oro, 2008) e tem especificidades como o culto de entidades, tais como os “Exus e suas mulheres míticas, as Pombagiras. Dividem-se, [...] em entidades do “cruzeiro”, do cemitério, da praia e da mata. As cores vermelha e preta são atribuídas a essas entidades.” (ibidem, 2008) e costumeiramente, pela excessiva ignorância popular e os múltiplos incentivos do Racismo Religioso (Nogueira, 2020), são vinculados à representação de Diabo, de maldade, daquilo que se cultuado trará o caos, tristeza e mazelas. Cabe salientar que Exu, conforme Santos (2018), é quem abre e também quem fecha os caminhos, responsável pela limpeza energética durante os cultos nas Terreiras e que assegura as leis de dentro e as leis da rua, guiando os trajetos.

Exu e Pombagira são espíritos livres, de homens e mulheres que quando passaram pelo plano terreno não tiveram vida fácil. Tem relação direta e indireta com a bebida, com as festas, os prazeres e desprazeres da vida, com a prostituição, a beleza, a sensualidade, a força e diversidade das relações, por este e muitos outros motivos, não cabem à noção puritana de religiosidade construída pela norma social da Igreja Católica que, reproduzida no inconsciente das sociedades ainda na atualidade, discrimina toda e qualquer demonstração e existência, física e espiritual, daquilo que é “diferente”, contravenção à santidade, fuga da norma ao comportamento adequado, fuga da norma de controle social-religioso das populações. É por estes e outros muitos motivos que costumeiramente Exu e Pombagira são associados a demônio, às ruindades, àquilo que não deve ser cultuado ou vivido.

Importante salientar que, a Linha Cruzada tem significados distintos, sendo modificada de acordo com os sujeitos e discussões em pauta, enquanto a especificidade de Oro (2008) caracteriza a Linha Cruzada enquanto uma manifestação específica próxima às práticas da Quimbanda, interlocutoras de Santos (2018) demonstram que esse é um termo usual às Casas de Religiões que tem as práticas cruzadas de Umbanda, Nação/Batuque ou ainda Quimbanda. A utilização do termo, neste caso, será dada a partir da concepção êmica do mesmo, uma vez que, as conflituosidades de interpretação de práticas religiosas são comuns, especialmente por não haver uma forma única, específica de denominá-las.

Além das expressões religiosas mencionadas, deve-se pensar na pluralidade de práticas emergentes destas e de outros contextos, Religiões de Matriz Africana são diversas, como mencionado anteriormente, e representam as adequações, particularidades e contextos de vida impossíveis de se elencados em seu fato total nesta pesquisa.

Diante das questões apontadas, é relevante que se fale em Religiões de Matriz Africana, em seu plural, por compreender que, especialmente no Rio Grande do Sul, outras práticas religiosas Afro-brasileiras ou de bases africanistas não podem ser descoladas de contextos e práticas como os da Umbanda, sendo assim, as especificidades religiosas no Estado gaúcho dizem respeito às doutrinas e cosmologias

adotadas nos espaços das Terreiras, onde, popularmente há o cruzamento de práticas de Batuque, Nação e Quimbanda junto às práticas de Umbanda, fazendo com que, não possa ser completamente desassociada uma prática de outra, uma vez que em muitas Terreiras, quem é de Umbanda é de Batuque, Quimbanda, e vice-versa.

A Umbanda é considerada enquanto organização e prática religiosa plural. A mesma acontece, majoritariamente, sobre o espaço de Terreira ou de uma Casa de Religião, entretanto, suas práticas, cultos e doutrinas não estão restritas apenas aos espaços institucionalizados, podendo haver práticas diretas (desenvolvimento mediúnico de indivíduos, Transe³, Passe⁴) e as práticas indiretas (a crença em Entidades, Orixás, espiritualidade, aqui demarcada enquanto religiosidade; as conexões religiosas em espaços cotidianos; entrega de oferendas) para além da materialidade espacial de uma Terreira de Umbanda.

Esta religião é caracterizada pelos desenvolvimentos de linhas de mediunidade e incorporação que abrangem, majoritariamente, Caboclos, Pretos Velhos, a Linha do Oriente (como os Ciganos), os Ibejis (Cosme, Damião e Doum) (Oro, 2008) e, em suas variações territoriais, Sereias, Boiadeiros, Marinheiros, que tem incidências maiores ou menores por questões Culturais regionais, resultando em municípios, Estados, regiões onde as manifestações e o desenvolvimento destas linhas são maiores, enquanto que em outras, como particularmente no Rio Grande do Sul, a ideia coletiva e os referenciais de Umbanda não apontam com grande incidência estas práticas de desenvolvimento religioso.

Não só por esse motivo, mas por muitas razões distintas, é importante que as Umbandas sejam compreendidas enquanto elementos, práticas, liturgias, desenvolvimentos, doutrinas e espaços diversos. A Umbanda, apesar de anunciada em uma singularidade de nomenclatura, é extremamente plural (Santos, 2018; Barbosa Junior, 2011; Neto, 2002) e não pode ser pensada enquanto existência única, padronizada. Existem variações desta religiosidade de pessoa para pessoa, de Terreira

³ Transe, conhecido popularmente enquanto incorporação, é a disponibilização do cavalo/corpo do médium às entidades/espíritos sob condição de desenvolvimento e doutrina religiosos.

⁴ O Passe pode ser considerado enquanto a conversa ou o contato materializado com entidades que ocupam a corporeidade de seus cavalos/médiuns. É o conforto, é o diálogo, é a benzedura, é limpeza e orientação física e espiritual.

para Terreira, de Estado para Estado, de região para região. É a partir das interpretações, da oralidade dos conhecimentos e vivências, e da subjetividade dos sujeitos que as Umbandas se configuram, são moldadas, construídas e perpetuadas, apesar de carregarem em si dogma coletivo de realização de práticas, rituais, conhecimentos.

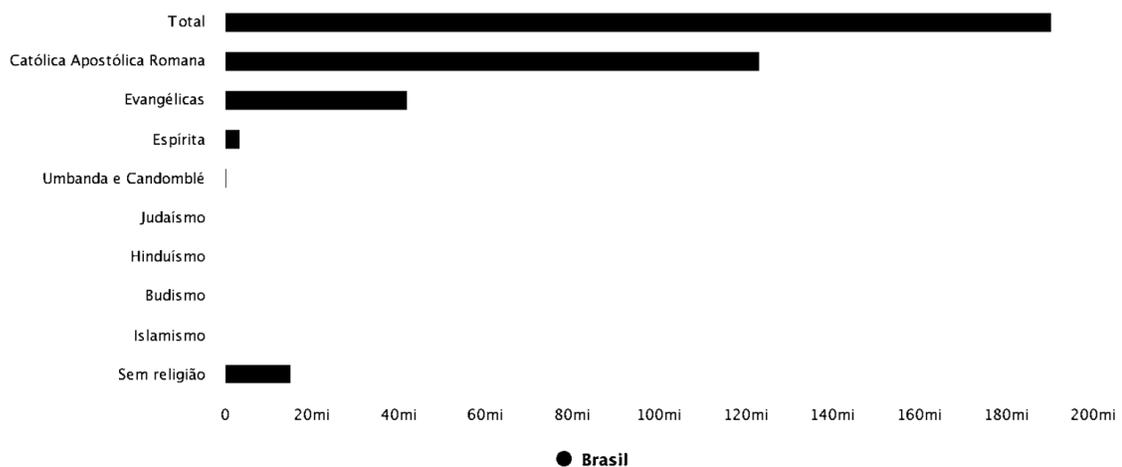
Além das múltiplas bases que cada Terreira tem (ao exemplo de ter maiores ou menores influências da Circularidade Cultural), pensa-se a variante de haver ou não o desenvolvimento da Nação, do Candomblé ou da Quimbanda no mesmo espaço da Terreira onde há o desenvolvimento da Umbanda. Estas são características que também moldam, em muitos aspectos, as práticas, as doutrinas e até a própria forma que cada Umbanda passa a ter diante dos múltiplos contextos. Estas influências podem ser relacionadas, por exemplo, às normas de alimentação (onde há a presença de algumas Nações, existem regras específicas que devem ser cumpridas quando ao manuseio, preparo e à alimentação das pessoas), aos comportamentos dentro das Terreiras e das residências das pessoas religiosas, que muitas vezes são moldados por doutrinas cultuadas nas Nações, no Candomblé, em outras Religiões de Matriz Africanista.

A Umbanda recebe variações também pela identificação que passa a ter dentro das Terreiras. Há locais em que o saber popular (conhecimento oral) identifica a Umbanda enquanto as manifestações de Linha Branca ou Vermelha e não necessariamente enquanto Umbanda e Quimbanda. Coloque-me ao texto quando, até que conhecesse os escritos acadêmicos, pensava a linha do Povo da Rua (Exus e Pombagira, a dita Umbanda Vermelha) enquanto estrutura da Umbanda e não vertente de Quimbanda. Deste modo, a Umbanda cultural plural é expressa e vivida no cotidiano das pessoas de maneiras diferentes: há os conhecimentos e práticas que se aproximam da Umbanda Sagrada, da Umbanda Branca, outros que se aproximam da Umbanda Vermelha, ainda os que se aproximam da Umbanda Amarela e aqueles que entrecruzam estas práticas, favorecendo ou desfavorecendo alguma linha, junto de outras variações regionais.

E isso quer dizer que não há similaridades e doutrinas que se replicam entre as Terreiras? Obviamente elas existem. Há Casas de Religião em que as práticas religiosas são aprendidas e ensinadas, e assim perpetuadas; há atividades, desenvolvimentos e doutrinas que são similares pelas características das Lideranças (materiais ou espirituais) das Terreiras, que são as pessoas que organizam, regem e influenciam diretamente o funcionamento de uma Casa de Religião e os desenvolvimentos que ocorrem nela. Além disso, quando observamos a base da religiosidade da Umbanda, encontramos em comum, valores tais como: Solidariedade, Acolhimento, Fraternidade, Paz, Espiritualidade, Cura, que atravessam as práticas, os conhecimentos e as diversas formas de fazer Umbanda, deste modo, devemos pensar as práticas de Umbanda enquanto múltiplas, mas sempre conexas vinculadas entre si por cosmologias, saberes e vivências comuns.

Quanto à presença de Umbandistas e praticantes de Religiões de Matriz Africana em território nacional, não há outras maneiras de evidenciar que não a institucionalização dos dados coletados e disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que indicam os Censos Demográficos ocorridos quase que periodicamente década a década. Primeiramente são trazidos à discussão os dados do levantamento de 2010, referentes à diversidade religiosa no Brasil (figura 3).

Figura 3 População residente por Religião - Brasil, IBGE, 2010



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com base no Censo Demográfico de 2010, 2013, organizado pela autora.

De acordo com os dados disponibilizados pelo IBGE (2010), o número de autodeclarações religiosas de Religiões de Matriz Africana (Umbanda, Candomblé e outras religiosidades afrobrasileiras) chega a 558.797, sendo esse o valor parcial do território nacional. Como é perceptível, a incidência de autodeclarações religiosas de Matriz Africana são agrupadas enquanto de Religiões similares ou aproximadas, entretanto, o primeiro equívoco do levantamento dos dados começa nesse detalhe (simples e tão relevante), onde, talvez pela baixa incidência, religiosidades distintas são alocadas em grupos iguais, a partir dos dados abaixo é possível compreender separadamente os índices relativos dessas religiosidades (figura 4).

Figura 4 População residente do Brasil por religião, Umbanda-Candomblé (2010)

Tabela 137 - População residente, por religião					
Variável - População residente (Pessoas)					
	Ano x Religião				
	2010				
	Total	Umbanda e Candomblé	Umbanda	Candomblé	Outras declarações de religiosidades afrobrasileira
Brasil	190755799	588797	407331	167363	14103

Fonte: IBGE, com base no Censo Demográfico de 2010, 2020, organizado pela autora.

Importante observar que o valor somado dessas autodeclarações religiosas, agrupado no item Umbanda e Candomblé (Figura 4), é fortemente embasado por autodeclarações religiosas de Umbandistas (407.331), entretanto, devido à expressão nacional de outras práticas de religiosidades de Matriz Africana, é relevante que sejam apontadas as possíveis falhas ao não ser mencionado, diretamente, o Batuque ou a Nação nestes dados.

Fica evidente que, popularmente a Umbanda tem maior reconhecimento, justamente por ter o alto índice que impulsiona as declarações de Religiões de Matriz Africana, enquanto possibilidade, esse fato pode ocorrer por que, apesar de plural, a Umbanda ainda é reconhecida socialmente enquanto unitária, diferentemente de práticas de Religiões de Matriz Africana como o Candomblé, o Batuque/Nação, Quimbanda. A Umbanda também é uma expressão cultural-religiosa que está popularmente mais bem difundida em território nacional e, não recebe interferências e nomenclaturas tão diversas apesar dos regionalismos.

Além disso, característica que faz total diferença é a estrutura geral da Umbanda que, mesmo sendo reconhecida enquanto Religião Afrobrasileira tem influência direta da Circularidade Cultural, ou seja, contextos culturais outros, como o Catolicismo que imbui aceitação social maior às práticas e cosmologias e, conseqüentemente, maiores índices de autodeclarações religiosas.

Uma segunda observação diz respeito à estrutura geral dos dados que, apesar de relevantes, podem ser considerados insuficientes de acordo com Oro (2008) que com base em Corrêa (2007), elucida a projeção de Terreiras no Estado do Rio Grande do Sul onde era estimada, em 2007, a existência de 30.000 destas Casas. Se naquele período a estimativa compunha a seara das 30 mil Casas de Religiões de Matriz Africana **apenas** no Rio Grande do Sul e, tendo como base que cada Comunidade Religiosa tem, em média, 20 integrantes (algumas Casas chegam a ter mais de 100 integrantes, outras pouco menos de 20)⁵, só no Rio Grande do Sul teríamos, pelo menos, 600.000 praticantes de Religiosidades de Matriz Africana, o que por si só já seria maior que os percentuais indicados para o território brasileiro como um todo no Censo de 2010.

A questão pode levar à consideração de que, para além das fronteiras do Rio Grande do Sul, existem divergências quanto aos registros de práticas religiosas de Matriz Africanista ou Afro-brasileiras, fato este que, está diretamente vinculado às classificações e enquadramentos religiosos que as populações, de Norte a Sul do Brasil, se identificam e anunciam às ferramentas institucionais de análise do território.

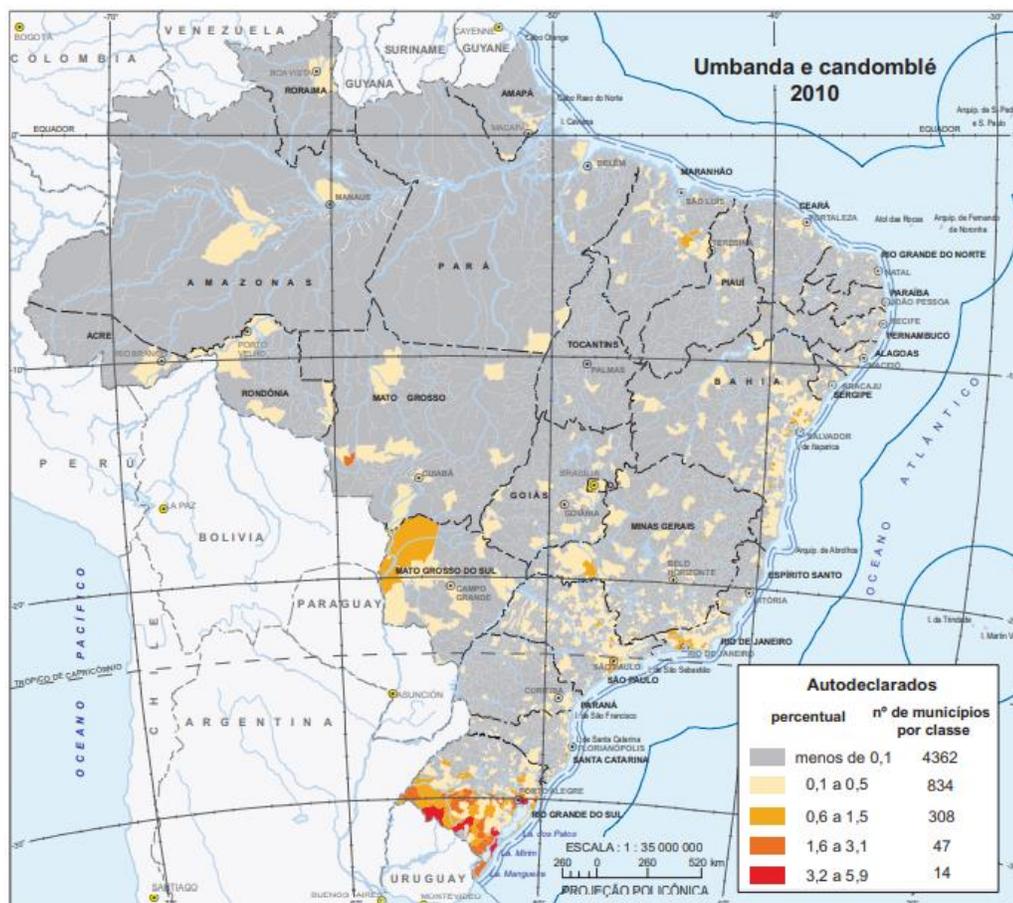
É necessário se reforçar que o termo Religião não pode ser considerado o mesmo que Religiosidade, especialmente tendo como base que os dados evidenciados pelo IBGE (2010) quanto às práticas Afro-brasileiras são facilmente questionáveis quanto à realidade, pois apresentam índices muito mais baixos do que as projeções científicomatemáticas indicam.

⁵ É utilizado como base de dados o levantamento realizado pelo Projeto Terra de Santo: Patrimonialização de Terreiro (GEEUR/UFPel), onde em um mapeamento não geográfico, solicitamos, em 2019/2020, às lideranças religiosas de Pelotas e região que encaminhassem descrições de suas Comunidades Religiosas/Terreiras enquanto registro de existências e de práticas realizadas em cada Casa. A partir deste mapeamento foram evidenciadas que muitas dessas Casas de Religiões de Matriz Africana tinham de 20 a 50 integrantes, tendo, outras poucas, mais de 100 integrantes na Família de Santo.

É possível, inclusive, que se faça uma séria crítica a este instrumento de análise social, uma vez que, “a ideia fictícia do censo é de que todos estão presentes nele, e que todos ocupam um – e apenas um – lugar extremamente claro. Sem frações.” (Andersen, 1993, p. 230), constituindo, por mais de uma razão, uma caracterização consideravelmente falha e, uma identidade nacionalista que beneficia as comunidades dominantes politicamente em detrimento da existência e das autodeclarações de comunidades subjugadas.

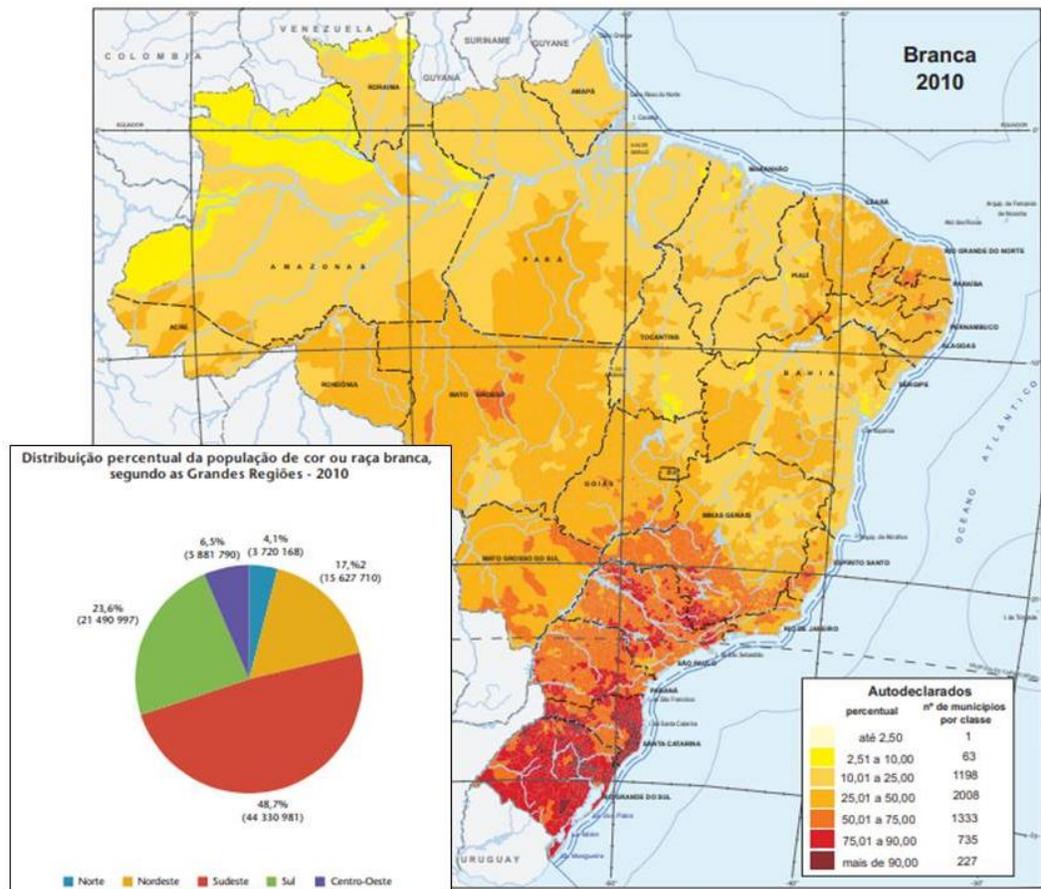
Chegando à esfera do Rio Grande do Sul é importante o destacarmos enquanto o Estado do Brasil com maior incidência de autodeclarações religiosas de Matriz Africana (figura 5), algo interessante, pois, esse também é o Estado com os maiores índices de autodeclarações raciais brancas (figura 6).

Figura 5 Auto declarações religiosas - Umbanda e Candomblé, IBGE (2010)



Fonte: Elaborado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com base no Censo Demográfico de 2010, 2013, organizado pela autora.

Figura 6 População por cor ou raça – Branca, IBGE (2010)



Fonte: Elaborado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com base no Censo Demográfico de 2010, 2013, organizado pela autora.

De acordo com os mapas supracitados, no Rio Grande do Sul existe alto índice de autodeclaração religiosa de pessoas de Matriz Africana, especialmente à região Metropolitana de Porto Alegre (figura 7), no entanto, essa também é uma das unidades federativas com maiores índices de pessoas brancas, o que pode indicar algumas informações, tais como, a incidência da Umbanda está, mesmo que indiretamente, vinculada à incidência de pessoas brancas, o que pode ser vinculado à sua base religiosa com a influência do Catolicismo, Espiritismo e de outras vertentes, como as práticas Indígenas, justamente o que faz da Umbanda uma religião Afro-brasileira.

Um segundo apontamento diz respeito a como pessoas brancas tem menos impedimentos e, conseqüentemente, mais possibilidade de se autodeclarar religiosas, especialmente às Religiões de Matriz Africana. O que Nogueira (2020) aponta enquanto

Racismo Religioso também é vivenciado por pessoas brancas que se declaram praticantes destas religiosidades, entretanto, o sistema de validação social, algo muito maior e mais complexo que as práticas religiosas, viabiliza que determinados grupos tenham mais direito a professar sua fé do que outros, principalmente autodeclarando-se enquanto praticante e, reconhecendo a Comunidade de base Africanista que faz parte.

O fato evidenciado a partir da discussão das imagens 5 e 6 pode ser vinculado às hipóteses e até aos questionamentos iniciais desta pesquisa, se há uma validação social maior em relação às práticas religiosas destas comunidades no Rio Grande do Sul, deste modo, é compreensível que estas Casas de Religião estejam mais à vista do que o recorrente em outros Estados.

Em um terceiro apontamento é relevante que se cruze estes dados às vivências e às trajetórias passadas do Rio Grande do Sul.

O Estado gaúcho é amplamente conhecido enquanto um Estado branco, povoado por emigrantes do continente europeu que impulsionaram as bases culturais e a herança econômica de grande opulência da região, deste modo, conhecido enquanto unidade federativa que possui altos índices de desenvolvimento socioeconômico, seguidamente tendo municípios comparados a países do continente europeu (especialmente quando pensadas as cidades turísticas), o Rio Grande do Sul não contempla no imaginário social a existência, as trajetórias e as contribuições socio-culturais de populações não brancas, e neste caso, Negras e Indígenas.

Este traço, profundamente relevante à pluralidade cultural existente na região, não costuma receber grande destaque às narrativas gaúchas, fazendo com que, por diversos momentos durante minha trajetória de estudante da UFPel, eu tenha encontrado colegas, conhecidos e desconhecidos advindos de outras regiões do país que tenham afirmado não imaginar que haviam tantos negros e negras no Rio Grande do Sul. Neste sentido, é relevante pensarmos como se deu a construção, ao longo do tempo, das identificações etnicoraciais e religiosas resultantes do Censo Demográfico de 2010 realizado pelo IBGE, pois, é por meio de existências (especialmente, não brancas) ancestrais em território gaúcho e, de articulações políticas e sociais de movimentos, grupos e Lideranças negras, indígenas, que na atualidade estes registros

históricos continuam sendo ampliados. Quem veio antes? Quem articulou as religiosidades em solo riograndense? Só tem gente branca no Rio Grande do Sul? Somos os filhos, netos, descendentes de populações Afroreligiosas que seguem as jornadas de enfrentamento às exclusões.

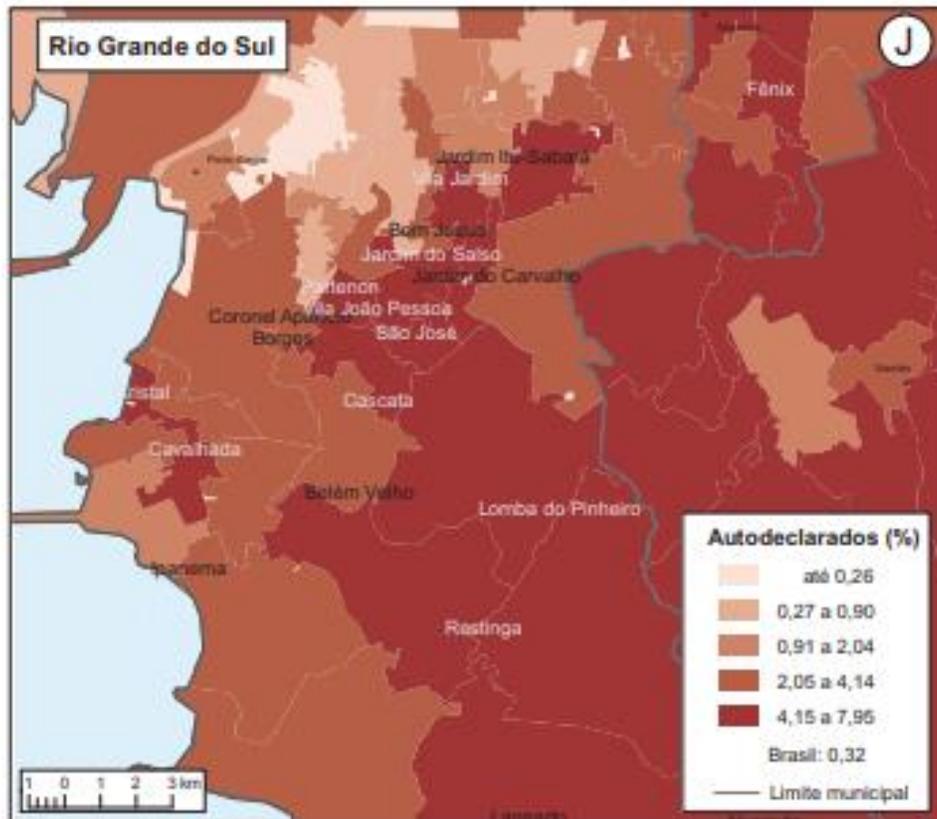
Ao contrário do imaginário coletivo e, apesar da construção identitária racial do Brasil, há significativos índices de populações não brancas no Rio Grande do Sul e, importante herança cultural afrocentrada e indígena nos costumes, nas práticas e também nas religiosidades presentes em solo gaúcho.

Outro elemento relevante é o de que no Rio Grande do Sul não há mapeamento público de cunho geográfico evidenciando a espacialidade destas Casas de Religião e, o acesso às informações de localização das mesmas é um tanto dificultoso, uma vez que, mesmo com a fundação de Conselhos de Religiões de Matriz Africana e o estabelecimento de políticas internas de organização e sistematização destas pessoas e religiosidades, é inviabilizado o acesso às discussões realizadas pelas Comunidades de Santo, justamente por não ser possível indicar quem são estas Lideranças, não haver registros institucionais destes serviços ou dos caminhos de contato direto com estes grupos.

Há a organização de Lideranças Religiosas quanto às práticas e levantes dos Povos de Santo, contudo, o acesso a estes grupos e às redes de discussões é expressamente restrito no RS, diferente do que são apresentados em outros Estados/municípios, onde são veiculados publicamente mapeamentos precisos de localização de Casas de Religião, dossiês e organizações internas das Comunidades de Matriz Africana. Deste modo, dá-se a visibilidade desmedida que pode vir a interferir precisamente no cotidiano, nas práticas religiosas e consequentemente nas autodeclarações religiosas das pessoas.

Não há como precisar diretamente as razões que fazem do Rio Grande do Sul a região com maiores índices de autodeclarações religiosas de Matriz Africana (figura 7), no entanto, é possível perceber que há uma série de ações políticas, especialmente internas de movimentos afroreligiosos, que tentam proteger de muitas formas seus praticantes e suas Casas de Religião.

Figura 7 Diversidade religiosa (áreas selecionadas) – Umbanda, Candomblé e outras Religiosidades Africanas, RS, IBGE (2010)



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, com base no Censo Demográfico de 2010, 2013, organizado pela autora.

São evidenciados os locais de maior incidência de autodeclarações religiosas de Matriz Africana na região metropolitana de Porto Alegre, RS, chegando ao índice máximo de 7,95 pessoas de Religiões Afrobrasileiras, enquanto a média nacional prevê 0,32 pessoas autodeclaradas destas religiosidades. É possível observar que há grande relação entre a incidência dessas Religiões de Matriz Africana com as periferias da região apontada (figura 7), o que demonstra que há processos de visibilização de práticas religiosas que são mais aceitos em determinados contextos, ou se não mais aceitos, pelo menos mais validados socialmente devido à constituição de Comunidades de Matriz Africana mais bem estruturadas.

Ainda neste aspecto, é relevante pensar a constituição das práticas e do espaço físico das Casas de Religião em Pelotas, que, podem ser similares aos contextos da periferia de Porto Alegre, uma vez que, no extremo sul do RS, é comum

que as Terreiras sejam alocadas dentro das moradias de suas Lideranças e/ou seus praticantes. É recorrente que, em uma sala de estar, ou uma cozinha, garagem, de determinada residência, os móveis costumeiros ao dia-a-dia sejam arredados ou retirados daquele espaço para dar lugar às práticas dos cultos de Umbanda. Deste modo, há a reestruturação do espaço e ele passa a receber novos usos e sentidos a partir das vivências individuais e coletivas de cada Casa. Este é um elemento que transforma esta religiosidade em existência ainda mais popular que outras, facilitando sua perpetuação, uma vez que não há necessidade de um espaço físico restrito e estruturado às práticas religiosas.

4 “NUNCA VI TANTA MACUMBA COMO VI AQUI”: PELOTAS-POMBAGIRA, O ENCANTAMENTO DO QUE É (IN)VISÍVEL.

“À meia noite, na encruzilhada, Exu Pombagira dá gargalhada.

À meia noite, na excruzilhada, Rainha das Almas vence demanda.”

- Trecho do ponto da Pombagira Rainha das Almas, em homenagem à nossa luz e eterna Liderança guia.

O homem nunca está só, junto dele(s) chega(m) ela(s). Pombagira é Exu Mulher, é força, é gingado, é molejo, é energia, é luta, é resistência e é luz. Pombagira pode ser quem dá passagem, quem vem primeiro e abre os caminhos pra que eles venham depois. Não é norma, mas acontece⁶. Pombagira não é só a mulher do Exu, ela é Exu, e na verdade ela não é mulher de ninguém além dela mesma. “Pomba”⁷ é Quimbanda, a “Mulher do Diabo”⁸ não é mulher dele, só é no sentido figurado e já falamos sobre isso antes, mas também... se ela fosse... “deixa este povo falar”⁹. E por não ser nada além do que ela mesma quer que seja, este capítulo é de Pombagira.

Entrego a Pelotas da atualidade às mulheres de batom vermelho, anéis nos dedos, que abusam do preto, branco, vermelho, dourado e dos brilhos e, nada é por acaso, ela veio “depois” pra continuar assegurando que Pelotas é uma mulher, uma mulher negra dona de sí, que figura e representa as religiosidades de Matriz Africana que ocupam, vivem e constroem a cidade em seu cotidiano.

Esta seção é de Pombagira, pois, como você verá a seguir, é retratado o enredo das ruas, das vivências e daquilo que não está restrito apenas à particularidade de cada Casa. Pombagira, assim como Exu, é a rua e, nada mais coerente do que anunciá-la para representar a visão das ruas que questiona e curiosifica a presença da Umbanda e das Religiões de base Africanistas na paisagem de Pelotas. É o olhar da porta da rua pra fora. Ou talvez, da rua para a porta de entrada.

Importante destacar que, neste trecho da pesquisa, coloco-me enquanto sujeita que relata e analisa as situações, transpassando ao público leitor as experiências

⁶ Dizia-se que durante o desenvolvimento mediúnico de Quimbanda eram os Exus Homens que chegavam primeiro em seus cavalos, no entanto, esta não é uma regra, há casos e Casas onde Pombagira chega primeiro à gira de Exu e dá passagem às entidades masculinas chegarem depois.

⁷ “Pomba” é um termo que cresci escutando dentro da Terreira, diz respeito às Pombagiras, mas é, em certo modo, uma abreviação do termo.

⁸ É comum pontos/cânticos da linha de Quimbanda que digam que Pombagira é “a mulher do Diabo”, ou que “ela é o Diabo”. Este é, também, um jogo de sarcasmos, onde se utiliza do discurso discriminatório enquanto forma de cultuar entidades marginalizadas.

⁹ Trecho de um ponto de Quimbanda (Exu/Pombagira).

vividas e os muitos atravessamentos do trabalho de campo pesquisando Umbanda. Estarei em primeira pessoa apresentando os relatos registrados no caderno de campo, as fotografias, os trajetos, as conversas, as entrevistas e as vivências que me conduziram até aqui (e até lá, e lá, e lá). Igualmente importante, surgirão ao longo deste capítulo trechos, relatos, registros (muitas vezes emocionais) daquilo que foi vivido durante o percurso pelas ruas do município sede desta pesquisa. Convido ao leitor e à leitora que acompanhem os trajetos, os encontros e os desencontros que moldaram este trabalho.

No entanto, antes de iniciar esta etapa tão importante, gostaria de quantificar as experiências deste momento do trabalho em que passei a ir à rua buscar as existências e invisibilizações da Umbanda para parcelas da população pelotense. De acordo com a tabela 2, é possível visualizar a sistematização das abordagens realizadas em campo, sendo elas separadas pelas regiões administrativas do município com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008): Areal, Centro, Três Vendas e Fragata.

Tabela 2 Relatos por Região Administrativa

Região Administrativa (RA)	Número de Relatos
Areal	5
Centro	6
Três Vendas	1
Fragata	5

Adiante, os relatos surgirão de acordo com as cronologias em que foram desenvolvidos os trabalhos de campo planejados, sistematizados, onde e quando o olhar estava direcionado à análise de elementos, situações, que foram devidamente registrados no percurso do fazer-pesquisa. Importante destacar que, estes dados de campo serão cruzados às vivências, aos acontecimentos prévios, às percepções anteriores ao desenvolvimento da análise de campo, ou seja, o entrelaçamento de reflexões acontece enquanto mecanismo que resgata situações outras que foram vivenciadas antes e depois do campo científico-geográfico.

01 de dezembro de 2021 – O início (que já havia começado).

Durante uma quarta-feira, ao início do mês de dezembro de 2021, fui conduzida pelos anseios da pesquisa a dar início ao trabalho de campo (postergado desde meados de fevereiro de 2020 quando se instalou em território pelotense a pandemia do novo coronavírus), que registraria as dicotomias, consensos e conflitos da presença de Religiões de Matriz Africana no centro urbano de Pelotas. Neste dia, saí de minha casa com a certeza de que precisava desenrolar o emaranhado de ideias e reflexões que habitaram os pensamentos desde o processo de qualificação deste trabalho e, apesar de ainda conviver cotidianamente com as dúvidas, para chegar a algum lugar, de algum ponto haveria de se partir.

Fiz grande parte dos percursos da pesquisa de bicicleta, o que facilitou em muitas situações as conversas, as trocas e as observações às ruas de Pelotas, em primeira análise talvez esta informação não fosse tão relevante assim, mas adiante ela fará um pouco mais de sentido e, talvez até tenha delineado alguns acontecimentos, trocas e situações materiais e espirituais.

Quando saí de casa, no Areal, apesar de todas as confusões que nebulavam minha visão há tanto tempo, eu sabia que precisava ir até alguma das Terreiras que conhecia para compreender, talvez até espiritualmente, qual era o desenrolar que deveria acontecer quanto a este trabalho. Eu apesar de perdida, nunca estive só. E na verdade, talvez nem estivesse tão perdida assim, era apenas o medo que a imensa responsabilidade de falar sobre (e com) Religiões de Matriz Africana traz consigo à bagagem de toda e qualquer nova pesquisadora.

Fui pedalando em uma importante avenida do bairro até que chegasse à primeira Casa de Religião visitada nesta pesquisa, uma Casa antiga, já consolidada na região e conhecida pelas redondezas do bairro. A primeira vez que a visitei foi em meados de 2010, estive nesta Terreira algumas vezes, de Giras de Pretos Velhos às Giras de Exus, acompanhei, ainda que de forma não tão aprofundada as dinâmicas que ocorriam no local, lembrava que a mesma possuía uma fachada grande, destacada e, deste modo, compreendi que seria uma Casa importante a ser registrada, especialmente por remeter aos questionamentos iniciais do trabalho e, à contradição

daquilo que Bonifácio (2017) aponta enquanto a sistemática invisibilização de Religiões Afrobrasileiras nas paisagens urbanas.

Chegando ao local percebi que a fachada não estava como eu lembrava (com o nome da instituição pintado em letras grandes, azul escuro, sob a pintura branca da Casa, em uma espécie de painel oriundo da arquitetura do empreendimento), agora o nome da Terreira constava em uma placa de vidro de, aproximadamente, 60 cm x 60 cm, dentro do pátio, fixada à parede ao lado da porta de entrada da Casa 1. Há a possibilidade de que tenham ocorrido dinâmicas que fizeram com que a fachada fosse reestruturada. Não consegui obter estas informações, pois neste dia, não havia ninguém no local, era quarta-feira, por volta das 15h30 e, o movimento na região estava significativamente reduzido. Não havia transeuntes e nem moradores em frente às suas residências para que pudessem ser feitas outras perguntas.

Chamou-me atenção esta placa de identificação presente ao lado da porta de entrada da Terreira, especialmente, por ser um item discreto, quase imperceptível. Nela consta o nome da Casa, o dia de atendimento ao público externo, horário de abertura e fechamento dos portões para entrada na Casa, e, telefone para contato. Houve tentativa de contato telefônico com as Lideranças da Casa 1 por meio do número disponibilizado na placa de identificação, no entanto, a resposta é de que o número não pode receber ligações ou não existe.

O contexto em que está localizada esta Tenda diz respeito à estrutura urbana e econômica bastante favorável, uma vez que está localizada a, aproximadamente, 3 minutos da região central de Pelotas/RS, em uma rua que possui asfalto, saneamento básico adequado, residências que oscilam entre renda de classe baixa à renda de classe média, onde a maioria das casas tem vaga para garagem, espaços amplos, grande número de janelas e portas, muros ou grades cercando os terrenos e boas condições arquitetônicas (pintura, calçadas/calçamento, jardins).

Neste local não há grande incidência de comércio e a função exercida na região é majoritariamente de moradia, o fluxo do transporte coletivo dá-se pela principal avenida do bairro, localizada a uma quadra de distância da Tenda, conseqüentemente,

não há grande movimentação de pessoas na região, a não ser dos próprios moradores do entorno ou de veículos particulares que se deslocam por ruas adjacentes até outras avenidas do bairro.

Após realizar os registros, me deslocar desta Casa, seguir alguns metros pela rua e dobrar à direita, encontrei três meninos, negros, de aproximadamente 15 anos, em frente a uma residência conversando. Perguntei a eles se moravam na região e responderam que sim, em seguida, questionei se conheciam alguma Casa de Religião – Umbanda, Batuque, Nação – no entorno, me disseram para seguir o trajeto que me levaria até à Terreira que recém havia registrado. Perguntei aos rapazes se conheciam ou poderiam indicar alguma outra Casa nas redondezas, então, os mesmos responderam não haver mais Tendas/Ilês naquela localidade ou, que, pelo menos, nunca haviam escutado outros sons (tambores, cânticos), ou percebido sinais de presença de outras práticas Afrorreligiosas na vizinhança. Finalizei o diálogo agradecendo aos meninos pelas orientações e, pela disponibilidade em me ajudar a localizar mais Casas na região.

Fiquei reflexiva quanto à inexistência, ou pelo menos, a invisibilidade das Terreiras nesta região da cidade, uma vez que, é uma área de valorização imobiliária, onde são construídos novos empreendimentos e é aparamentada a estrutura urbana. Uma região que já não se assemelha mais à periferia do município e, que: 1) não tem, de fato, a incidência de Casas de Religiões de Matriz Africana; 2) estas Casas existem e estão em processos de autoinvisibilização avançada a ponto de não serem notadas pela comunidade, ou ainda; 3) o conseso social, especialmente entre moradores, não permita que as Terreiras estejam na narrativa e caracterização daquela região. Obviamente todas estas são suposições, uma vez que, não foi possível realizar contato com transeuntes, outros moradores e diretamente com as Lideranças Religiosas desta Casa.

É interessante que estas possibilidades supracitadas já vêm tencionadas pelo processo de desenvolvimento do trabalho de campo que aconteceu em sua totalidade e, que, diante dos aspectos apontados pela comunidade em questão e, das vivências

posteriores, torna-se possível observar com maior criticidade estas inexistências Afrorreligiosas.

Ao seguir o trajeto que faria até a região central de Pelotas, retornei à avenida principal do bairro e muitos questionamentos passaram a surgir quanto ao desenvolvimento da pesquisa. O trabalho que, inicialmente seria restrito à microrregião do Porto (um subbairro do Centro), parecia querer (e dever) ser expandido à cidade de Pelotas/RS em suas outras macrorregiões administrativas. Trago neste momento o relato de uma situação (quase) inusitada acontecida em 01 de dezembro de 2021, durante o percurso que deveria ser conduzido até o Centro.

Enquanto fazia o deslocamento pela avenida em questão, pensava sobre como deveria ser este desenrolar da pesquisa: se a restringia ao Porto/Centro; se construía de maneira menos formal o campo e a coleta de dados, com observações, entrevistas semiestruturadas e conversas informais com a comunidade; se deveria priorizar os registros fotográficos ou os relatos; também me questionava se estava respeitando os limites científicos e religiosos com os espaços e a sacralidade que cada Comunidade de Santo atribui às suas práticas e seus lugares; perguntava se eu tinha permissão, atenção e cuidado para adentrar um contexto tão delicado e, ao mesmo tempo tão relevante e potente, que é o das religiosidades afrobrasileiras, e, neste percurso pela rua, a cada esquina e encruzilhada, pedia para que me ajudassem a mostrar qual caminho eu deveria seguir.

Pedi ajuda ao divino, ao espiritual que se apresentava em cada detalhe do trajeto percorrido e da geografia pulsante naquele espaço, das folhas verdes das árvores aos raios de sol e encontro de ruas, assegurei, para mim e para Elas e Eles, que o compromisso com este trabalho era de total zelo, respeito, humildade e reflexões, onde seriamente, toda e qualquer informação (especialmente de localização) seria resguardada com o objetivo de proteger estes conhecimentos, estas práticas, estas pessoas. Pedi auxílio aos Donos e Donas da Rua¹⁰, para que me dessem algum indício

¹⁰ Em “Donos e Donas da Rua” refiro-me a Exu e Pombagira, entidades normalmente cultuadas em cruzeiros, encruzilhadas, que são encontros de ruas que possuem bifurcações. Por vezes, são locais onde há 4 direções distintas que podem ser seguidas. Em outros casos, podem ser rótulas com maior encontro de ruas, ou ainda “esquinas” em

de que esta era a forma correta de construir a etapa da pós-graduação e, pedi que me mostrassem o que fazer de alguma forma, pois, se não fosse isto (esta estrutura de trabalho) a ser feito, “eu entenderia a mensagem”. Não lembro exatamente quantas vezes pedi e repeti isso, mas esta foi uma “conversa” que se sucedeu durante longos minutos enquanto pedalava até outra avenida próxima dali.

Ao chegar nesta segunda avenida, estava na macrorregião administrativa das Três Vendas e, transitando por uma via de grande importância urbana e, quase que constantemente de altos fluxos de veículos, percebi que a rua estava vazia.

Estava passando de bicicleta pela rua praticamente vazia quando avistei, dentro de um comércio (que não será identificado), a possibilidade de perguntar sobre a existência de Casas de Religião naquela região. Aparentemente não havia ninguém ali, quando, na verdade, o rapaz (atendente) estava em uma cadeira baixa dentro do estabelecimento, atrás do balcão. [...] Cheguei explicando quem eu era, o que fazia ali e, logo em seguida perguntei a ele se sabia de Casas/Terreiras nas redondezas. Prontamente me respondeu:

– Aqui! Tem a minha/nossa Casa aqui! (Caderno de Campo, 01 de dezembro de 2021)

Foram aproximadamente 50 metros que segui pela via e não encontrei ninguém na rua, continuava com a ideia de perguntar para algum (a) transeunte ou morador (a) sobre a existência de Terreiras naquela porção da cidade, no entanto, recorde de passar em frente a este comércio e seguir mais alguns metros, até que resolvesse retornar aquele ponto. Considero que este foi um momento muito forte, onde pouco poderia ser explicado, pois, a sucessão de acontecimentos foi despreziosa e surpreendente em muitos sentidos. Cheguei até a Casa 2!

Recordo da sensação de, no momento em que o rapaz falou que ali era uma Casa de Religião de Matriz Africana, apesar de não haver nenhum geossímbolo (Bonnemaison, 2002; De Mello Corrêa, 2006) que expressasse esta religiosidade na paisagem, eu ter sentido como se tivesse “levado uma pancada no peito”. Fiquei sem palavras, em choque, não esperava algo do tipo, não imaginava aquela resposta, não esperava algo tão improvável já que das muitas e muitas moradias da região, acabei pedindo informações exatamente onde havia práticas afroreligiosas.

formato de “T”, com 3 direções distintas. Em cada tipo de cruzeiro e/ou encruzilhada há um tipo específico e diferenciado de culto e entidade espiritual regente.

A forma com que este diálogo ocorreu foi espantosa e explêndida, algo que, como há tempos já menciono, “parte de um universo que a ciência não explicaria”. Fiquei profundamente surpresa, me questionava sobre como cheguei a um local que nunca tinha estado antes, procurando a Religião e, lá ser/ter uma Terreira (?) “Coincidências” atordoantes. (Caderno de Campo, 01 de dezembro de 2021)

Em razão deste cenário, é relevante refletir como as invisibilizações (Souza, 2013, p. 52), aqui passam a ser cabíveis às considerações da expressão destas religiosidades na paisagem urbana de Pelotas/RS. A paisagem dos excluídos é também o fragmento espacial de geossímbolos, de significados e de elementos culturais-religiosos que não estão expressos aos sentidos, ou seja, para além da intencionalidade dos registros, da remodelação, é existência cotidiana que é cerceada, omitida, reprimida pelos mecanismos sociais dominantes.

A paisagem dos excluídos, no contexto da Casa 2, é aquilo que existe mas não pode estar ali, ou ainda, que está ali, mas vive em constante conflito de narrativas e poderes quanto à sua permanência como símbolo espacial cultural-religioso. Há, portanto, intencionalidades (individuais, coletivas e sistêmicas) expressas em sua invisibilidade, igualmente aos fragmentos fotográficos que excluem da paisagem de cartões-postais, jornais, revistas, aquilo e aqueles resultantes da acentuada desigualdade social no Brasil, (SOUZA, 2013, p. 53) “uma paisagem ‘ligeiramente poluída’, de um ponto de vista elitista” (as favelas, as periferias, os morros, o descarte irregular de resíduos sólidos, as moradias de palafitas, os barracos de madeiras, a população em situação de rua).

A Casa 2 é uma Terreira recente que até a data do campo não tinha nome definido, nesta instituição afrorreligiosa acontecem toques de Umbanda e de Quimbanda, não havendo rituais de Batuque/Nação. O rapaz que me atendeu (ele e a esposa são as Lideranças responsáveis) disse que ainda estão dando início ao processo de regularização da instituição enquanto Casa de Religião e, que, em breve estariam vinculados à Federação Sul Riograndense de Umbanda, algo bastante relevante às práticas em Pelotas, percebido durante os momentos de campo, por meio de diálogos com Lideranças, com a Comunidade de Santo e com a Comunidade de forma geral. A Federação Sul Riograndense de Umbanda torna-se uma importante

Liderança local e regional no gerenciamento do funcionamento das Casas de Religião e, principalmente, no enfrentamento às discriminações que o Povo de Santo vivencia.

Carlos quando questionado sobre a inexistência de placas ou elementos de identificação da Casa, respondeu que

[a] Casa não tem fachada (placas, elementos, desenhos, identificação, etc) também por causa do comércio (da família) que é junto à residência e, que se tivesse a identificação (da Terreira), eles perderiam muitos clientes.

“A nossa Casa ainda não tem nome e, outra coisa, a gente não pode colocar placa por que tem o comércio aqui junto. Se a gente coloca placa identificando, perde muitos clientes que compram aqui e nem sabem que aqui tem Casa de Religião”. (Caderno de Campo, 01 de dezembro de 2021)

É interessante como este relato convida a refletir sobre os sistemas sociais-religiosos e também econômicos que se retroalimentam, uma vez que, a política interna de outras religiosidades consumirem produtos e serviços de pessoas ou estabelecimentos vinculados às suas mesmas religiosidades, ou então, de locais e indivíduos que não tenham segmentos religiosos declarados, faz com que comerciantes, em especial os pequenos comerciantes, não se sintam confortáveis ou seguros para declarar e demonstrar publicamente suas expressões culturais-religiosas quando afrobrasileiras.

É possível compreender que “essa força econômica, política e midiática, essa capacidade de difundir a mensagem, se mostra eficaz para expandir o número de fiéis, além de ser um sistema que se retroalimenta. Ser evangélico vem se tornando um valor eleitoral cada vez mais forte” (NOGUEIRA, 2020, p. 28) e está relacionado diretamente ao poder aquisitivo e ao sistema religioso estruturado no cerne da sociedade. Nogueira (2020, p. 28) refere-se, especificamente, aos evangélicos, pentecostais e neopentecostais, justamente por compreender que as estratégias midiáticas (rádio, televisão, internet) adotadas por estas culturas religiosas destacam-se atreladas às intencionalidades do aumento de seus fiéis, no entanto, estas articulações se unem aos arranjos internos favorecendo que indivíduos e estabelecimentos tenham suas receitas asseguradas quando inseridos neste mesmo contexto religioso, sejam eles evangélicos, pentecostais, neopentecostais, cristãos.

A religiosidade, neste caso, é transformada em instrumento e moeda de troca que mantem bens e serviços junto aos indivíduos religiosos, possibilitando que oportunidades sejam dadas àqueles/as que comungam de uma mesma fé. De uma pessoa que tem uma oferta de emprego, uma moradia ou um atendimento assegurado quando vinculada à Igreja X, até à prioridade de consumo em um comércio não afrorreligioso, todas as atitudes corroboram com a invisibilização de Religiões de Matriz Africana na paisagem de Pelotas e, possivelmente, de outras localidades do Brasil.

Há nos processos históricos de desenvolvimento das cidades brasileiras, a ocorrência de políticas elitistas (ainda vigentes), que privilegiam grupos hegemônicos. Esses, por sua vez, possuem o domínio sobre o urbano e o controle sobre as formas de territorialização ali estabelecidas, sejam elas ligadas ao acesso a terra ou a elementos urbanos imateriais como as práticas culturais. Dessa forma, moldando os espaços e as paisagens de acordo com seus interesses. Ficam assim evidenciados os propósitos urbanísticos, ou seja, para que e a quem eles servem. (BONIFÁCIO, 2017, p. 138)

Neste sentido, o urbano torna-se a materialização de discursos e ideologias segregacionistas que priorizam aquilo e aqueles de religiosidades hegemônicas em seus símbolos, significados, expressões culturais, ações, propriedades arquitetônicas. Nesta materialização de conflitos as não-identificações tornam-se elementos importantes às disputas urbanas, variando desde as placas, faixas, *banners* com nomes, telefones e outras informações das Casas de Religião de Matriz Africana, até ao fato de muitos indivíduos não demonstrarem publicamente que frequentam estas Terreiras, seja estacionando seus veículos distantes da entrada destas Casas, não portando símbolos de alusão às práticas de Umbanda ou de outras religiosidades africanistas, tendo sua Vestimenta de Axé coberta por outras roupas ou ainda o receio de transitar publicamente com a mesma.

O domínio elitista sobre o urbano (Bonifácio, 2017), deste modo, passa a ser não só a materialização das formas das cidades, da paisagem em seus múltiplos sentidos, mas também o domínio da individualidade e coletividade que delimita a existência e a expressão das pessoas por meio de acordos sociais. Neste sentido, é importante destacar que as Comunidades Tradicionais de Terreira também se configuram enquanto coletivos que questionam estas estruturas e a passividade da

exclusão aos “não lugares”¹¹, como consequências, a invisibilização e o cerceamento de expressão destas Comunidades são confrontados pelo contínuo exercício de significação e ressignificação dos espaços urbanos (materiais e simbólicos) pelas religiosidades africanistas.

Retomando o diálogo com Carlos (Casa 2), outros elementos da relação entre Comunidades de Terreira e a sociedade são evidenciadas, quando questionado sobre o contato com a vizinhança daquela Casa e, sobretudo a existência de qualquer conflito com a sociedade, o mesmo comenta que

[o] gerenciamento da Casa é feito por ele e pela esposa, a relação dos mesmos com a vizinhança é tranquila e quase nunca tiveram problemas por suas práticas e cultura religiosas. No entanto, o mesmo relata uma única situação em que tiveram conflitos com o entorno a partir da realização de um ritual:

“Estávamos fazendo um toque de Quimbanda (Exu e Pombagira) e a gente sempre acende a vela aqui na frente (de Casa), na rua. Uma vez, antes de começar, minha esposa estava com as roupas da pombagira dela, foi acender a vela na frente e um vizinho, que estava bêbado, falou um monte de coisas pra ela por causa da Religião. Nós ficamos assustados, fomos direto na delegacia fazer boletim de ocorrência por intolerância religiosa. É importante registrar. Fora isso, nunca tivemos problemas.” (Caderno de Campo, 01 de dezembro de 2021).

Por meio do relato de Carlos, é possível compreender como em determinadas localidades, especialmente pensando o contexto socio-econômico que está inserida esta Casa, as estratégias de cerceamento de práticas religiosas afro-brasileiras acontecem. É comum que haja, por parte da sociedade, a intimidação a pessoas de religiosidades africanistas e, em casos mais severos, a invasão e o vandalismo de Centros de Religião e/ou Terreiras. Nogueira (2020, p. 55 e 56) relaciona estas atitudes, especialmente as que embasam a ação de intolerância religiosa, ao racismo epistêmico e ao “epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora”.

[...] É importante vislumbrar uma perspectiva mais próxima da realidade político-ideológica do país para o que se convencionou chamar de “intolerância religiosa”.

¹¹ Sá (2014), com base em Marc Augé, considera o “não lugar” enquanto espaço material e simbólico (vivido) que modifica a existência, o pertencimento e a afeição social sobre delimitações espaciais, este é, portanto, reflexo da *sobremodernidade*, modificando culturas, a relação dos indivíduos com o espaço e a existência das sociedades a partir do distanciamento e do esvaziamento de significados causados pelos intensos fluxos da contemporaneidade.

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade. (NOGUEIRA, 2020, p. 55)

Neste sentido, o cerceamento às práticas e a cultura religiosa são, em sua gênese, a limitação e o apagamento da existência negra e de todos os elementos e ações oriundos da não-braquitude. (Santos, 2021; Souza, 2021). A intolerância religiosa passa por uma necessidade de negar a existência do outro que não é igual a mim e, que não é igual às estruturas dominantes (Nogueira, 2020; Souza, 2021), assim, a perseguição e o desprezo às coletividades do outro (pois Umbanda, Quimbanda, Batuque, Candomblé não se fazem individuais) é estratégia de autoafirmação daquilo que deveria ser, ainda que imposto, o modo de vida de todos.

Os africanos têm sido negados no sistema de dominação racial branco. Não se trata apenas de marginalização, mas de obliteração de sua presença, seu significado, suas atividades e sua imagem. É uma realidade negada a destruição da personalidade espiritual e material da pessoa africana (NJERI e RIBEIRO, 2019, p. 597 e 598)

O “extrapolar do limite de tolerância” no Brasil, no Rio Grande do Sul, em Pelotas e no caso específico da Casa 2 é a subjugação de uma filosofia da Encruzilhada onde existe mais de um caminho, mais de uma oportunidade, mais de um começo e, por tanto, mais de um fazer religioso (Nogueira, 2020; Rufino, 2019). Essa noção única de existência, de dicotomias entre bem e mal, certo e errado, positivo e negativo, tolerável e intolerável, estrutura a base dos ataques que Comunidades Tradicionais de Terreira enfrentam em seus cotidianos, seja pelas denúncias feitas ao Disque 100, seja por registros em Boletins de Ocorrência por Intolerância Religiosa ou, ainda, nas narrativas cotidianas destes indivíduos que não estão registradas nos livros oficiais.

A ideia de pureza, santidade, perdão, está diretamente relacionada ao imaginário social-cristão de um lugar de elevação, superação, perfeição (o céu, paraíso) que condiz com um comportamento único, normativo, que deve ser desenvolvido em Terra e, este comportamento inclui a prática de religiosidade igualmente única, bem

como a fiscalização do exercício cultural-religioso de um outro que até era respeitado, mas deixa de ser aceito e de existir a partir da diferença (Nogueira, 2020; Rufino, 2019).

Adiante, no diálogo com Carlos, foi questionado se ele conhecia ou saberia indicar outra Casa de Religião de Matriz Africana na região em questão e “a única Casa que ele indicou na região foi um comércio (Casa de artigos religiosos) onde ele costuma comprar itens e comprou a imagem de seu Orixá que está na sala de sua casa” (Caderno de Campo, 01 de dezembro de 2021), este é um fato bastante curioso que se relaciona com a narrativa dos moradores próximos a Casa 1 (no Areal), pois, em uma região majoritariamente de moradias é estranho que não haja mais Terreiras além daquela. Ainda, é mais curioso que, as que possivelmente existam naquela localização, consigam se manter anônimas, inclusive aos praticantes de religiosidades de Matriz Africana, sem emitir sons, sem que sejam notados movimentos de pessoas com trajes religiosos ou a existência de geosímbolos na paisagem urbana.

A região onde está situada a Casa 2 é uma área valorizada economicamente no município de Pelotas, o que permite a abertura de um leque de questionamentos sobre a disposição espacial e as articulações internas das Terreiras quanto às suas práticas. Em região de maiores investimentos urbanos os números de Comunidades Tradicionais de Terreira são menores? As práticas destas Casas são mais cerceadas e/ou invisibilizadas do que em outras regiões de periferias? Existem diferenças nas práticas realizadas em regiões privilegiadas economicamente e em regiões de periferias? A maior disposição das Terreiras está nas periferias pelotenses? Questionamentos que ficam enquanto reflexões para caminhos futuros.

06 de dezembro de 2021 – transbordar das emoções.

Por volta das 11h40 do dia 06 de dezembro de 2021, uma segunda-feira, na região administrativa do Centro e, mais precisamente pela rua Princesa Isabel, era continuada mais uma etapa do trabalho de campo que buscava compreender as (in)visibilizações das Religiões de Matriz Africana em Pelotas.

Enquanto caminhava pela rua completamente vazia,

[e]ncontrei um senhor de, aproximadamente, 65 anos, saindo de sua casa. A fisionomia era de um homem branco, pele clara. A casa deste senhor ficava a, mais ou menos, três quadras do Estádio Bento Freitas.

Questionei se ele morava naquela casa e, o mesmo respondeu que “sim, a alguns anos”, então, perguntei se ele sabia ou conhecia alguma Casa de Religião de Matriz Africana na região, a resposta foi de que não conhecia nenhuma Casa além da Federação Sul Riograndense de Umbanda localizada a poucas quadras dali. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Recordo de ter explicado de forma bastante resumida a proposta desta pesquisa, do motivo de estar naquela região fazendo o levantamento de dados e, apesar de bastante simpático, Luciano não deu mais detalhes ou modificou a narrativa. Naquele momento ele apenas confirmou que não identificava Terreiras na região, seja pelos aspectos visuais, seja pelos sons ou cheiros.

A região em questão é bastante valorizada economicamente no município de Pelotas, apesar de seu uso ser, majoritariamente, para moradia, com diversos condomínios e residências, existem alguns comércios (padarias, mercados, supermercados, lojas, lotéricas, agências bancárias) que dão infraestrutura aos moradores próximos e até de regiões mais distantes. Este ponto da cidade é localizado próximo a avenidas e ruas que sustentam em muitos aspectos a malha urbana e o fluxo de transportes, seja dos bairros até o centro, ou ainda do centro aos bairros.

Caminhando um pouco a diante de Luciano, encontrei logo em frente a uma Igreja, no centro de uma encruzilhada, uma oferenda que havia sido deixada naquela região. Compreendo que o cerne desta pesquisa não seja aprofundar a discussão sobre os rituais que envolvem as inúmeras práticas culturais de Religiões de Matriz Africana, no entanto, ao observar aquele

Figura 8 Centro - Igreja e Oferenda:
complementariedade cultural



Fonte: autoria própria, Pelotas, RS, 06 de dezembro de 2021. Organizado pela autora.

elemento, expresso com tanta potência sob um espaço urbano normatizado, refleti imediatamente sobre as dicotomias e os atrevimentos que rompem as normas sociais da cidade.

Pudera um símbolo de religiosidade africanista confrontar a paisagem do empreendimento expressivo que ocupa, praticamente, o quarteirão inteiro? Pudera! Corroborando com os discursos vivenciados, seja por Lideranças Religiosas ou ainda pela própria comunidade pelotense, a oferenda entregue às entidades, nas encruzilhadas, nas matas, nas praias, nos cemitérios, é ataque à moral e aos bons costumes. É sujeira. É inapropriada. É contravenção e é demonstração daquilo que não deve ser feito.

Se por ora, de acordo com alguns dos mitos sociais que circulam relacionados às práticas seculares de “deixar o alimento à rua”, estes serviam para nutrir escravizados fugidos da vida sofrida e das torturas encontradas nos cafezais, nas charqueadas e nos muitos outros empreendimentos que auxiliaram na consolidação de uma supremacia eurocêntrica, na Pelotas do presente a narrativa de inadequação do alimentar, ofertar publicamente, é inclusive reforçada por interlocutoras/es desta pesquisa que enfatizam “não sujar a cidade com essas coisas” ou “não levar ‘um cabrito pingando sangue’, da Casa de Religião até a esquina”, pois assim refletem “que desse jeito a comunidade só pode não gostar ou reprovar a religião mesmo” (Caderno de Campo, 2021 e 2022).

Nogueira (2020, p. 95, 96 e 97) questiona o marco institucional da Umbanda e a condução da narrativa oficial que busca, em suas muitas formas, negar as raízes negras, indígenas e africanas que a religiosidade passa a ter diante de um projeto de inserção cultural-religiosa de suas práticas à classe média durante o século XX que perpassa pela alimentação, pelos rituais das Terreiras.

Dentro desses processos de afastamento das reais origens culturais da umbanda, a religião precisa de um marco “civilizatório” que a afaste definitivamente da “selvageria” relacionada às religiões pretas. Entre as normatizações impostas pela branquitude a essa religiosidade bantodscendente, há aquela que a fará completamente aceitável pela classe média urbana do século 20: a umbanda não faz sacrifício animal! O sacrifício animal é considerado bárbaro, completamente incompatível com o higienismo civilizador de uma cultura que se vê como europeia. [...] Judeus e muçulmanos possuem abate religioso, mas não são

demonizados por isso, o que evidencia o conteúdo racista por trás dessa perseguição à prática no candomblé. Uma informação básica negada pela mídia é o fato de o abate religioso no candomblé ser parte da alimentação tradicional das comunidades de terreiro, e não um ato sádico de tortura aos animais. (NOGUEIRA, 2020, p. 96 e 97).

Nestes e, em muitos outros casos, o oferendar ao plano espiritual vive a contradição do correto e do incorreto banhada pela individualidade coletiva de cada Terreira e seus preceitos. No entanto, o projeto desta discussão não é conduzir às conclusões do que deve ou não ser feito, mas analisar o quanto estas expressões modelam a paisagem pelotense e, os atravessamentos que a religiosidade causa na sociedade e no centro de sua própria religiosidade. Refletindo sobre a temática, sobre a espacialidade ocupada e produzida e, a dicotomia dos poucos centímetros quadrados (a oferenda) e os muitos metros quadrados (a Igreja), é possível perceber o emaranhado de desconfortos e afrontamentos que o fazer-urbano-religioso causa.

Seguindo o trajeto pela via em questão,

Encontrei um senhor (Seu José), negro, de 58 anos a pouco mais de uma quadra [...], ele é morador da região e, ao explicar minha busca/pesquisa, ele inicialmente disse não conhecer nenhuma Casa próxima dali. Continuei conversando com ele por mais alguns minutos até que ele mudou a narrativa e disse conhecer algumas Terreiras nas redondezas. Ele me indicou duas Casas de Religião a poucas quadras dali, sendo as duas localizadas no mesmo quarteirão. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Um dos elementos perceptíveis durante a maior parte do trabalho de campo, em praticamente todos os bairros de Pelotas, é o fato de as pessoas inicialmente sempre afirmarem não conhecer nenhuma Casa, não frequentar Terreiras, não indicar nenhum tipo de prática afrorreligiosa e, normalmente, após alguns minutos de conversa sobre a pesquisa, sobre a Religião, ou até mesmo sobre assuntos diversos, o diálogo é modificado e as pessoas indicam Casas, comentam que já foram em alguma (na região administrativa em questão ou em outras), falam sobre algum tipo de relação com as Terreiras.

Existem muitos motivos para que isto aconteça, o principal dele é justamente resultado dos muitos processos de invisibilização que as Religiões de Matriz Africana passaram ao longo da história, certamente,

[a] vergonha, a estigmatização, o racismo e o apagamento de pessoas de terreiro apontam para a estratégia de se esconder atrás da indicação de

pertenciamento religioso ligado às expressões religiosas hegemônicas e brancas, a outras religiosidades ou até à ausência de religião. É preferível até se identificar como não religioso a pertencer a uma religião de origem preta. (NOGUEIRA, 2020, p. 78)

Este cenário conduz a uma dificuldade maior no levantamento de dados e informações, mas também demonstra que a metodologia comum ao fazer científico não consegue ser aplicada quando a temática e as discussões envolvem as Comunidades Tradicionais de Terreira. Os desafios, neste sentido, eram imagináveis, uma vez que o acesso às Lideranças e aos próprios praticantes de religiosidades de origem africanistas em Pelotas é bastante dificultoso. É necessário sempre que haja um ponto de partida, uma pessoa, uma situação, uma razão inicial para que o contato aconteça com esta cultura e estes indivíduos.

Além disso, não é possível construir apenas um formulário com questionamentos diretos, ou, finalizar os diálogos a partir do momento em que as pessoas dizem não haver/conhecer Centros Africanistas nas religiões em questão. É necessário que se construa um vínculo mínimo com os indivíduos e, em muitos casos foi necessário falar às/aos interlocutoras/es que a pesquisadora também faz parte da comunidade religiosa.

Outro motivo que conduz às negativas da população diz respeito à necessidade de se considerar a corporeidade da pesquisadora enquanto um possível agente limitador. Sou uma mulher branca, jovem, parte de um grupo intelectual científico bastante restrito, alguém que ocupa muitos espaços de privilégios sociais, buscando informações sobre Terreiras em Pelotas, o resultado bastante óbvio é a comunidade olhar com desconfiança sobre as intencionalidades desta busca, dos questionamentos, das identificações. Desta maneira, é relevante que se pense a desconfiança quanto à relação das Universidades e, especialmente, dos pesquisadores em estudar e compreender as dinâmicas, localizações e fazeres religiosos destas Comunidades que, comumente, são colocados apenas como objetos que serão/são analisados em um estudo e, não enquanto sujeitos que constroem reflexões, conhecimentos, narrativas, a própria sociedade.

Há, destarte, a necessidade de que se criem vínculos por meio da escuta e das trocas com os indivíduos, especialmente aqueles que são religiosos, são dissolvidos

com diálogo que normalmente se estende por longos minutos, quando não por horas. A negativa quanto à presença das Comunidades Tradicionais de Terreira, ou ainda o conhecimento de espaços e práticas envoltas às mesmas é diluído e, conduz aos relatos que indicam estas existências em regiões próximas ou distantes dos locais em que os interlocutores forem abordados.

Além dessas duas (Terreiras), Seu José me indicou a Federação de Umbanda, algo comum aos relatos na região, demonstrando o quanto esta instituição é relevante para as práticas de Religiões de Matriz Africana na região e, como a fachada (de destaque) faz com que a comunidade tenha este espaço como referência. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021).

É curioso o fato de, em um primeiro momento o idoso ter afirmado não conhecer a existência de Casas de Religião naquela região e, após algum tempo de conversa ele ter indicado, não apenas uma, mas três instituições próximas dali. Além disto, é importante compreender como a visibilidade da arquitetura de Terreira auxilia na estruturação de narrativas que reconheçam a atuação sócio-cultural destas comunidades no espaço urbano. Não foi questionado se as pessoas reconhecem esta fachada ou a presença desta Casa enquanto algo positivo ou negativo, se concordam ou discordam, a problemática não era essa, foi perguntado se os indivíduos reconheciam a existência destes elementos na paisagem e, a partir da Federação Sulriogrande de Umbanda mostrou-se inerente a percepção da comunidade quanto estas expressões.

Achei curioso, também, o fato de o senhor branco não indicar nenhuma Casa, mesmo tendo dito que mora na região há bastante tempo e, o senhor negro, a dois quarteirões de distância do primeiro, ter indicado a Federação de Umbanda e outras duas Casas de Religião que, segundo ele, também tinham placas de identificação. A discussão pode (e deve) ser racializada? (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Saí em busca destas duas Casas mencionadas pelo segundo interlocutor e, mesmo seguindo as coordenadas que me foram passadas, percorrer várias quadras, indo e voltando pelas ruas, não consegui identificar nenhuma das Terreiras mencionadas. A única instituição religiosa encontrada naquele dia, com algum ítem de identificação na fachada, foi um Centro Maçon, que não tem relação direta com as práticas Afrodiaspóricas.

Eram 11h50, na busca pelas Casas de Religião apontadas pelo senhor do diálogo/encontro anterior, passei a andar pela rua tentando encontrar estas Terreiras. Não as encontrei, pelo menos não de forma evidente na paisagem.

Enquanto estava na rua mencionada pelo idoso, encontrei outro senhor negro (Alberto) que vinha no sentido centro-bairro empurrando sua bicicleta. Pedi licença, me apresentei e questionei se ele morava nas redondezas, ele prontamente me respondeu que não, Alberto é morador do Navegantes II (São Gonçalo), bem próximo à Associação do Bairro. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

O homem de 52 anos de idade, trabalhador eletrotécnico que já rodou o Brasil em razão de suas atividades laborais, contou que já morou em São Luis do Maranhão durante, aproximadamente, 12 anos. Depois, mais 12 anos em Rio Grande/RS trabalhando nas plataformas de petróleo do Porto, além de ter morado em Cuiabá/MT, Rio de Janeiro/RJ, Salvador/BA, Espírito Santo e, tendo passado por quase todo o Brasil, morando, inclusive, no exterior devido às demandas de trabalho oportunizadas por sua formação.

Durante nossa conversa Alberto disse que, apesar de não morar na região em questão (Centro), sabia que ali perto tinha uma Casa de Umbanda “bem grande”, pois, a esposa dele trabalhou nas redondezas cuidando de um idoso que morava por ali e que, por este motivo, ela via a movimentação das pessoas com roupas brancas, a fachada da Casa, ouvia os sons de tambor. Fomos conversando e pedi que ele me mostrasse, mais ou menos, onde ficava a Casa que ele havia comentado. A Terreira em questão apontada por Alberto era, também, a Federação Sulriograndense de Umbanda e Cultos Afrobrasileiros, mas só descobri isto quando chegamos quase em frente ao prédio da mesma. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Durante nossa conversa, Alberto falou algumas vezes que nunca tinha visto tanto “Terreiro” e “Macumba” como viu em Pelotas.

“Menina, nunca vi, na minha vida, uma cidade como essa... tanta macumba quanto aqui”, e seguiu dizendo “eu já rodei o Brasil todo, já morei em muito lugar, mas não tem cidade com mais macumba que Pelotas, é absurdo, lá onde eu moro, no Navegantes II, chega a ser uma ‘coisa’ na frente da outra [...] você chega a ficar tonto, por que chega sexta, ou de noite, e é só tambor tocando. A gente pode sair de um lugar e entrar em outro quase na frente. **Eu nunca vi nada que nem aqui.**” (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

O homem continuou:

“Pelotas só perdia para Codó, no Maranhão, por que lá tem muito isso, mas perdia, antigamente, hoje já não perde mais” [...] “falavam que na Bahia que tem mais, mas lá é outra coisa. Lá é Terreiro raiz, de chão. Lá é Candomblé. É diferente daqui. Aqui é Macumba” [...] “E sabe por que

aqui tem tanto, menina? Por que aqui as pessoas tem uma casinha, as vezes vermelha, na frente da Casa, aí elas vão ali na sala delas, arredam os móveis e fazem a roda ali mesmo. Junta 20, 10 pessoas e tem macumba, é impressionante.” [...] **“Pelotas é uma cidade toda macumbeira!”**. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Eu estava impressionada com o que escutava, naquele momento, certamente meus olhos brilhavam e me faziam refletir sobre as similaridades da fala de Alberto e de Barros (2007, p. 27), uma vez que este menciona o fato de os espaços sagrados e ditos profanos se entrelaçarem em práticas afroreligiosas, já que os utensílios do cotidiano são facilmente utilizados e tem seu sentido modificado em prol do culto de Matriz Africana em dia de Gira ou de práticas cultural-religiosas.

Um senhor tão acessível e tão conhecedor das práticas e rituais afroreligiosos... o questionei como ele sabia disso tudo e, ele continuou, com toda a simpatia que lhe coube, explicando que é Tamboreiro, foi iniciado em uma Casa que não é em Pelotas e, que, pelo falecimento de sua Mãe de Santo, ele prometeu que não iria nunca mais tocar em um tambor religioso.

Naquele momento vi a conversa ser conduzida a um espaço de muita sensibilidade e emoções, as Lideranças Religiosas da Casa o qual faço parte também haviam falecido há poucos meses e, de maneira muito forte, eu e Alberto estávamos compartilhando sentimentos, diálogos, vivências que refletiam tempos e espaços diferentes, mas que eram reflexos de um só espelho: o apego e os elos familiares construídos em meio à religiosidade.

Esta, a religiosidade, que não é só espiritualidade, é em essência um engendramento que baseia a vida em sua estrutura. Não falamos apenas de conexão religiosa entre pessoas diversas, falamos sim, de modo de vida, de filosofia de Terreiro, de maneiras específicas e de construção sócio-cultural que delinea o ser e estar no mundo.

A passagem a outro plano, retomada à massa de origem, o conforto e a condução da alma religiosa por espíritos de luz, a simbologia que o encerramento de um ciclo terrestre e o afago do (re)encontro aos Orixás têm, assumem simbologias que, em muitos casos são, inclusive, conflitantes com aquilo que culturalmente somos ensinados a sentir e vivenciar a partir do falecimento. O vivenciar a cultura de Terreira é

enfrentamento a inúmeros comportamentos individualistas que a sociedade eurocêntrica moldou e reproduz na contemporaneidade, por este motivo, um elo quando rebentado, tende a desorientar a passagem terrena, resultando, inclusive, em comportamentos evitativos, como o caso de Alberto, enquanto sinônimo de respeito, consideração e afetividade ao ente familiar que se foi.

Se o talento, o dom, a missão de *Ogã* (Tamboreiro/a) é definida espiritualmente e, por este motivo, é especial e única àqueles que têm suas funções predestinadas em um culto e comunidade afroreligiosos, o elo familiar é igualmente especial, divino e, em uma relação direta de importâncias, a relevância de um fazer-religioso é igualada à relevância da existência terrena e, por tanto, quando uma destas ações é modificada, o luto, os rompimentos, tendem a modificar também, a outra. Neste sentido, a Terreira assume forte papel enquanto espaço civilizatório e não apenas enquanto espaço religioso (Santos, 2021, p. 116), moldando, inclusive, os sentidos dos vínculos familiares, da existência e da materialidade que também é simbolismo, espaço vivido, percebido e concebido.

Enquanto caminhávamos até a Av. Pres. Juscelino Kubitschek de Oliveira, Alberto comentou que, apesar de não tocar tambor há alguns anos, seguia indo à Casas de Religião para “dançar para os Orixás” e, que por este motivo, conhecia e reconhecia tantas instituições afroreligiosas em Pelotas. Já próximos do destino final de nosso encontro, o homem me olhou e inesperadamente perguntou: “Você conhece a Orixá Oxum?”, sorri, mesmo por de baixo da máscara e respondi que “sim, é minha Mãe” (a Orixá dona de meu *Orí*, minha cabeça). Alberto então perguntou “Umbanda, né?!”, questionando sobre minha vertente religiosa, respondi que “sim”, então, chegada à encruzilhada, ele comentou a cantar um Ponto (cântico) de Oxum na Umbanda.

*“A água desceu a Cachoeira,
A água desceu a Serra (...)
Na Mesa de Umbanda, Oxum é Rainha.”*

Eu, perplexa, apenas conseguia o ouvir cantar, com todo o ritmo e a beleza de quem sabia exatamente o que e o porquê fazia aquilo. Fiquei estática, admirada, envolvida por sentimentos que palavra alguma poderia explicar. Sentia como se fosse uma mensagem do divino que compreendia minha frustração naquele dia em não conseguir dar continuidade às buscas, ou o desânimo com a dificuldade em obter resultados. Eu precisava de um abraço. Encantada pela situação, não

consegui esboçar nada além de espanto com a sucessão de “coincidências” que direcionaram o trabalho de campo neste dia. Alberto, então, à encruzilhada finalizou seu ponto, me olhou e disse “Tudo de bom, menina. Que dê tudo certo com teu trabalho” (...) virou de costas e se despediu seguindo seu trajeto rumo ao bairro Navegantes. Eu o agradei, estava estarelecida com o momento, desejei um excelente final de ano e, me virei para seguir o sentido oposto.

Retornando ao meu trajeto, as lágrimas passaram a brotar dos olhos e rolar rosto abaixo sem que houvesse explicação plausível alguma para isto. Apenas transbordei. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Fora este o transbordar de emoções e surpresas que no segundo dia de trabalho de campo eu ainda não estava habituada a vivenciar. Mais um daqueles acontecimentos repletos de mensagens subliminares que a ciência, certamente, não daria conta de explicar. Era pra eu continuar, então continuei, afinal de contas, ele nunca tinha visto cidade mais macumbeira que Pelotas.

Parei por alguns minutos sob a sombra de uma árvore para pegar um ar e reorganizar o trajeto a ser continuado, assentei a emoção e recompuz o “eu científico” que, por ora, estava embebecido pelo “eu religioso”, ambos caminharam lado a lado durante todo o percurso de construção das coletas e análises de dados. São indissociáveis, ainda que hora ou outra, um precise adormecer para que o outro se destaque no cenário posto. Refleti sobre a magnitude do “ser afetado” durante os caminhos construídos até ali, compreendi que a dinâmica era esta e que os contatos, diretos ou indiretos, com a Comunidade Tradicional de Terreira em Pelotas, estavam destinados aos múltiplos atravessamentos que emergiriam daquilo que Sodré (2019) diria ser a necessidade de significação constante da ação e dos sentidos, onde “é preciso transformar a qualquer preço o fato em ideia, em interpretação, em suma, achar-lhe *um outro nome além do seu*” (SODRÉ, 2019, p. 10).

Segui o trajeto até uma Casa de Religião de Matriz Africana que já sabia existir na região em questão. Lá, na **Casa nº 03**, um sobrado escuro, com um pequeno *banner* de identificação do Espaço Religioso, dos atendimentos particulares desenvolvidos pela Liderança em questão e telefones pra contato, conversei com Dona Mercedes que parou seu almoço para um diálogo rápido acerca de suas experiências religiosas e a relação paisagística.

A Terreira localizada há 04 meses na região em questão, anteriormente estava sediada no Areal e, lá permanecera por longos anos, Dona Mercedes comentou que tem em sua trajetória 17 anos de vasilha (aprontamento no Batuque/Nação) e muitas experiências vividas ao longo deste percurso. Quando questionada sobre possíveis estranhamentos e situações embaraçosas, que possa ter presenciado,

Ela respondeu que nunca teve problemas com a vizinhança, tanto em seu endereço atual quanto no local anterior e, que na verdade, sempre teve relação de muito respeito e aceitação das comunidades onde a Casa esteve inserida. Disse que “se há toque, eu aviso antes e convido os vizinhos, caso queiram aparecer”, além de não deixar oferendas na rua para que não se fomente aquilo que a desinformação constrói, não colaborar com o preconceito contra a religião. (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021)

Quanto à identificação, Mercedes disse sempre ter tido seu *banner* em Casa e, que isto nunca foi uma problemática, no entanto, é perceptível que o tamanho desta identificação é consideravelmente menor quando comparada com as de outras Casas que divulgam os atendimentos particulares e serviços prestados. O objeto que anuncia a existência das práticas afroreligiosas naquele endereço tem o tamanho aproximado de uma folha A3 (297 x 420 mm) e, quando exposto na fachada da residência, torna-se ainda mais modesto. Questionada sobre possíveis intencionalidades de colocar uma placa, de tamanho maior, com letreiro mais destacado, em frente à residência, Mercedes responde que “não está buscando visibilidade, quem tem fé, procura”, inclusive a mesma “não deixa a porta da Terreira aberta” (Caderno de Campo, 06 de dezembro de 2021).

O “não estar buscando visibilidade”, atrelado a “quem tem fé, procura”, demonstram processos de autoinvisibilização enquanto estratégia de proteção e, também, segurança quanto às práticas realizadas nesta Casa de Religião. Por meio deste cenário, é possível compreendermos que

[a] invisibilidade também pode enquadrar uma opção voluntária, uma tática ou estratégia empregada por alguém para escapar (à violência) dos olhares de outrém. Refiro-me a casos em que, por diversas razões, indivíduos e grupos criam espaços privados, de recolhimento e de invisibilidade. As justificações são variadas e vão desde a necessidade de privacidade do espaço doméstico, até à fuga aos olhares indesejáveis [...] a invisibilidade como estratégia usada por certos grupos, de forma a contornar a vigilância da autoridade ou da sociedade dominante. Certas subculturas urbanas ou grupos sociais considerados desviantes, por exemplo, recorrem a estratégias de relativa invisibilidade, de modo a

prossequirem certas práticas reprovadas pela moral ou legalidade vigente. (CAMPOS, 2016, p. 56)

A autoinvisibilização consequente das ações de Mercedes e, de tantas outras pessoas de Comunidades Religiosas Africanistas, normalmente é estruturada enquanto mecanismo de continuidade de suas práticas e perpetuação de seus saberes tradicionais. Ainda que ela afirme veementemente que não deseja a visibilidade, fica implícito o motivo maior que estrutura essa ação: o receio de estar destacado aos olhos de outrém, a partir da necessidade de que as pessoas procurem pela Casa (assim como eu fiz e qual não a encontrei), as portas ficam fechadas durante os cultos religiosos, os vizinhos e demais pessoas envolvidas nas práticas serem convidadas a comparecer nas festividades e, não necessariamente, estarem lá sem a autorização e seleção prévias.

Neste caso, até a crítica quanto a algumas das práticas afrorreligiosas (ao exemplo das oferendas em via pública) imbui o distanciamento de algo primitivo que torna-se exposto e, por vezes, intragável. A repulsa por determinadas condutas religiosas é adotada também enquanto estratégia de continuidade e autoinvisibilização daquilo que é realizado. Uma espécie de “mistério” sobre o fazer cultural-religioso camufla as práticas e o contexto afropelotense evidente quando pensadas as religiosidades de matriz africana. “Não fazer” ou “não ser” isso, é também, busca por narrativa de invisibilização que culmina em maior aceitação. É mais difícil que se ataque aquilo que não se sabe o que é, ou como acontece. O ataque acontece, principalmente, contra aquilo que se conhece, ou que se “acha que conhece”.

A autoinvisibilização atua na contra corrente do “conhecimento”. “Conhece” quem deve saber, quem “eu” desejo que saiba. “Conhece” quem é ensinado, quem demonstra interesse e disponibilidade em aprender. E “conhece” aquilo que “eu” tenho intencionalidade que se conheça. Destarte, a autoinvisibilização também é estratégia de poder, pois ela é capaz (des)articular o outro.

09 de dezembro de 2021 – o que não é dito não é visto... até que alguém diga.

Os trajetos que envolveram o belo dia de sol do 09 de dezembro deram-se pela macrorregião administrativa do Fragata, em espaços, majoritariamente, com

infraestrutura urbana positiva, que não poderiam ser considerados periferia, assim como também não podem ser lidos enquanto locais super valorizados da cidade. Regiões com uso principal para moradia, a circulação entre os pontos onde estavam localizadas as interlocutoras aconteceu de ônibus, limitando em certo grau a percepção quanto à presença das Comunidades de Santo na paisagem urbana.

Devido à forma de locomoção pela cidade nesta data, o primeiro diálogo foi em uma parada de ônibus por volta das 11h20.

Encontrei uma senhora de 88 anos, branca, moradora do bairro Simões Lopes há mais de 60 anos. Vera declarou-se evangélica. E durante os longos minutos que conversamos, o assunto foi desde as festas/bailes que a jovem senhora frequentava, passando pelo contexto da Pandemia do Novo Coronavírus, chegando à presença de Casas de Religiões de Matriz Africana na região onde a mesma reside.

Vera, que construiu família, ficou viúva, viu os filhos crescerem na região, agora mora sozinha e costuma acompanhar os cultos online de sua Igreja. Quando perguntei sobre a existência de Casas de Matriz Africana na vizinhança, a senhora, de imediato, perguntou o porquê de eu querer saber: “queres ir?” em um tom bastante agressivo. Falei que não era este o objetivo e expliquei que estava fazendo uma pesquisa pelo Mestrado em Geografia da UFPel, então, ela disse que naquela parcela do bairro as pessoas eram apenas católicas ou evangélicas e, que “esse tipo de coisa (práticas afrorreligiosas) só acontecia ‘mais pra lá, dentro da vila’”. Durante o diálogo, ela falou várias vezes que ali era uma região muito boa de morar, muito tranquila [...] mas que de noite eles (os moradores) vinham tendo problemas “por causa da bandidagem”. Em seguida esta senhora mudou de assunto e, apesar de sua simpatia em conversar, comentou que “ela não sabia dessas coisas”, de uma forma importantemente ríspida. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Durante a conversa com Vera, muitos elementos relevantes podem ser destacados quando à presença e percepção relacionadas às práticas de Religiões de base Africanistas. O primeiro deles, diz respeito à necessidade de camuflagem que tive de ter para conseguir conduzir um diálogo, isso por que, o “não objetivo” demonstrando o distanciamento às práticas afrorreligiosas custou a não exposição de algo que também faz parte das motivações de construção deste estudo. Pude experienciar, mais uma vez, que nem sempre Umbandistas, Candomblecistas, Quimbandistas, Batuqueiros, tem a liberdade religiosa assegurada. E esta não é uma questão de aceitação e/ou concordância das outras partes envolvidas quanto às manifestações

religiosas individuais e coletivas diversas, é sim, uma limitação imposta pela falta de respeito com aquilo que é diferente do “eu” normativo.

Em um segundo momento é possível observar que, as muitas situações que ela elogia a região onde mora era, justamente, em oposição às falas de que “esse tipo de coisa só acontecia dentro da vila” ou “problemas com a bandidagem”, reforçando as dicotomias entre bom e ruim, centro e bairro, certo e errado e, uma série de outras que ficaram veladas por entre os comentários. Ainda diante destas falas, é importante destacar o movimento de opulência e superioridade empregados no discurso de alguém que mora próxima à região central do município e, considera que “essas coisas” que ela nem sabe do que se tratam, estão restritas e subjugadas ao espaço da pobreza, da não-branquitude, do distanciamento do cotidiano de um indivíduo mais bem posicionado socialmente devido suas “escolhas religiosas acertadas” que o tornam mais puro.

Foi difícil não ser afetada pelas demonstrações sucessivas de preconceitos, limitações e rispidez. É este, um movimento de ser atacada e permanecer quase intacta para verificar até onde a construção social é capaz de narrar a exclusão que pratica diante de tudo aquilo que não é originário da Europa. As culturas afrodiáspórica, afrobrasileira e indígena continuam sendo atacadas de formas explícitas e implícitas, inclusive nos pontos de ônibus da “cidade da branquitude” que é muito, menos cidade de branquitude.

Desenrolando o fio da meada da rispidez e da passividade-agressiva do diálogo com Vera, Nogueira (2020, p. 25) inclusive afirma que “desde 1977, quando a primeira Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada no Rio de Janeiro, a perseguição às tradições de origem preta – Umbanda, Quimbanda, Candomblé e afins – se agravou e, criou uma espécie de espetáculo violento contra tudo que, aparentemente, for identitária, filosófica e liturgicamente relacionado às influências africanas no Brasil”.

Vera subiu para o ônibus e eu fui para o outro lado da rua, onde o ônibus que eu pegaria iria parar, neste momento, uma mulher e um rapaz que vinham pela rua aproximaram-se de mim na calçada e, achei que seria relevante questioná-los também para verificar a condizência daquilo que a senhora afirmava com tanta veracidade.

Por volta das 11h30, encontrei esta mulher, Clara, aparentemente 35 anos e o rapaz no máximo 20 anos, passando pela parada de ônibus do lado oposto da rua em que Vera estava. Quando eu fiz o questionamento se eles conheciam alguma Casa de Religião de Matriz Africana na região, a primeira resposta que eles deram foi de que “não”, que ali “na região não tinha nada”. Achei bastante curioso o fato de eles terem dito isso e, continuei instigando a conversa. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Foi exatamente neste momento que passei a perceber o comportamento constante das pessoas em afirmar, até então, como primeira resposta, que não conheciam Casas Africanistas nas regiões onde as abordagens eram feitas. A partir deste momento, fomentar ainda mais o diálogo com a comunidade passou a ser elemento metodológico obrigatório afim de que qualquer resultado e construção de dados pudesse acontecer.

Não sei se a mulher se sentiu mais confortável ou mais segura, mas ela modificou a narrativa e disse que sabia da existência de duas Casas, uma delas que vende artigos religiosos próximo a uma avenida importante do bairro e, conversando com ela, comentou que aproximadamente a uma quadra, uma quadra e meia dali onde estávamos, teria uma Casa Espírita que já havia sido uma Casa de Umbanda, que agora tinha atendimentos espíritas, mas que eles “trabalhavam com linha branca”. Não sei, necessariamente, se é o espiritismo ou se é uma Casa de Umbanda de Linha Branca. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

A prática de silenciamento e de mascarar as afroreligiosidades e, especialmente, a arquitetura e a cosmologia de Terreira, modificando materialmente a nomenclatura dada aos cultos desenvolvidos nestes espaços, sem que as práticas em si sejam alteradas, é algo bastante comum e tem por objetivo “disfarçar” a presença da cultura afrobrasileira nos centros urbanos (Bonifácio, 2017). É rotineiro que nomenclaturas – em hipótese, “Templo Espírita de Yemanjá” ou fazendo referências combinadas com nomes de santos do catolicismo – em hipótese, “Ilê Axé de Santa Bárbara” (SANTOS, 2021, p. 115) surjam enquanto denominações de Terreiras.

Adiante, o que achei mais curioso, foi que no final da conversa, enquanto nos despedíamos, esta mulher me disse assim “vou em tudo quanto é lugar, não vou sempre, mas vou em todos e lá eu vou de vez em quando”, seguiu falando que “eu ‘to louca que volte’ por que agora com a pandemia fechou, mas eu quero que volte por que preciso de um passe”. Depois de ter dito isso, a mulher se virou pra mim e disse “mas eu também acredito na palavra de Cristo”.

Eu fiquei sem entender, na verdade, me soou como se ela precisasse dizer aquilo para não ser julgada. Acredito que está muito dentro de um imaginário social que Religião de Matriz Africana “é algo ruim” e, nesta

moça eu vi, exatamente, este “Ah! Mas eu acredito TAMBÉM na palavra de Cristo”, como um “porém”, um “mas”, que precisasse “limpar” a prática de frequentar Terreira(s). (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Diante do relato feito por Clara, onde menciona a existência de duas Casas de Religião de Matriz Africana e, especialmente, uma delas a pouco mais de um quarteirão de distância do ponto em que Vera afirmou não ter nenhuma Terreira, é evidenciada a intencionalidade de invisibilização destas práticas, uma vez que,

[a] (in)visibilidade é sempre uma posição relacional em que alguém expõe algo (ao expô-lo mostra algo de si, literal ou metaforicamente) a outrém. Através do acto de observação um vínculo relacional se estabelece (entre observadores e observados). Este vínculo firma-se não apenas com o sujeito que expõe, mas também com aquilo que é exposto. Enquanto o primeiro é uma entidade, o segundo é algo que se objectifica a partir do momento em que se torna visível. Tornar algo visível é dar-lhe existência objectiva (torná-lo “objecto”). Aquilo que é invisível pertence ao mundo dos mitos, dos imaginários e do sonho. (CAMPOS, 2016, p. 54 e 55).

E é bastante curioso como a ação de invisibilização é diluída no cotidiano das pessoas e das comunidades onde há esta intencionalidade de apagamento das práticas e culturas afrorreligiosas. O que não é dito, não é visto... até que seja dito. Eu enquanto pesquisadora buscava contar história (e Geografia) ao buscar em diferentes regiões do município de Pelotas a existência e os contextos de Terreiras e, como pudera eu conhecer todas as Casas existentes? Impossível. Precisaria que me mostrassem.

Quando alguém “não conta”, não posso (e na verdade, não podemos, em coletivo) saber o que há neste espaço. Não há como contabilizar a partir do levantamento individual e tão restrito de uma pesquisa de pesquisadora única as instituições afrorreligiosas. Não há como uma pessoa, completamente descolada da lógica acadêmica de pesquisa, saber sobre a presença de religiosidades afrobrasileiras em Pelotas quando não as vê, não as presencia, não as sente e nem ouve sobre estas narrativas. “O que é invisível pertence ao mundo dos mitos, dos imaginários e do sonho” (Ibidem, 2016), e os mitos, o imaginado e os sonhos, “não existem”, ou seja, modelam o espaço, mas não são evidenciados espacialmente.

Neste momento, é relevante refletir sobre as dificuldades do fazer acadêmico diante de temática tão sensível, complexa à comunidade pelotense. Este sendo mais um dos grandes desafios do cotidiano desta pesquisa demonstra o quanto os atravessamentos ideológicos de sujeitas/os contribuem ou confundem os resultados

evidenciados. Esta é uma negociação constante e é necessário que se tenha o mínimo olhar crítico à situação para compreender que nem sempre as narrativas serão condizentes com a realidade.

Direcionei-me a outra região mais afastada, ainda no Fragata, em busca de novas perspectivas, ao embarcar no ônibus que me levaria a outra vizinhança, mais precisamente a uma área de maior fluxo urbano, encontrei em uma rua vazia um senhor idoso (Seu Ricardo), comerciante de produtos coloniais, em seu estabelecimento que ocupava a garagem e parte da cozinha de sua residência.

O local onde encontrei este homem era próximo a uma grande avenida do bairro, situado também próximo a condomínios de apartamentos, mas, compunha uma área de moradias de casas, com bem poucos estabelecimentos no entorno. A infraestrutura urbana era favorável, sendo a rua de calçamento de pedras e com saneamento básico adequado. As casas eram bastante simples, majoritariamente só de andar térreo, pinturas não tão bem conservadas, mas com calçadas em frente às residências. Com algumas poucas vegetações, a rua é bastante larga e muitas das residências tem aparência similar, como as de Cohab, demonstrando que são construções antigas.

Seu Ricardo estava almoçando junto de sua esposa quando me aproximei de seu estabelecimento, ele prontamente veio me atender e iniciamos um diálogo que durou em torno de 10 minutos. Falávamos sobre muitas coisas, mas o senhor não parecia conhecer nenhuma Casa de Religião no entorno. Questionei inúmeras vezes sobre conhecer alguma Terreira e ele mudava de assunto, ou dizia não conhecer. No entanto, durante um momento em que questionava sobre, Seu Ricardo, rapidamente por entre frases que não tinham nada a ver com este assunto, disse ter uma Terreira no meio da quadra em que estávamos. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Como rotineiro durante o trajeto de pesquisa percorrido até aqui, a primeira resposta quanto à existência de Casas de Religiões de Matriz Africana é sempre negativa. Nunca há estas Terreiras nas imediações. É necessário que o assunto seja desenvolvido com muito mais interesse que o habitual (quando falamos sobre o tempo, sobre os valores das coisas, sobre a vida) para que se chegue a alguma resposta condizente com o que, de fato, as pessoas conhecem ou vivem.

Seu Ricardo disse “tem uma ali, quase no meio da quadra” e imendou outro assunto aleatório que poderia facilmente ter desviado a continuidade do diálogo. Como já estava entendendo a lógica de falar com a comunidade sobre a presença/existência destas Terreiras, segui, como quem não quer nada, o mesmo assunto que Seu Ricardo falava (sobre aquela ser uma região tranquila, sem muitos barulhos e problemas), e ao final, retornei perguntando sobre o momento em que ele afirmou ter uma CTra no meio da quadra.

O homem confirmou, disse que realmente tem uma Casa bem no meio daquela quadra. Que fazia muitos anos que aquela Terreira era ali e que nunca havia escutado sobre problemas ou questões da vizinhança com as Lideranças daquele Ilê. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Agradei Seu Ricardo e comentei que iria tentar encontrar a Terreira mencionada por ele. Neste sentido, percorri o quarteirão em questão indo e voltando aproximadamente três vezes de um lado a outro sem reconhecer nenhuma placa de identificação ou geossímbolo que indicasse visualmente a existência desta Casa. Lembro-me de analisar os elementos dentro do pátio de cada residência, buscando por flores, ervas, pedras, Casinhas de Exu/Bará ou qualquer outro elemento que indicasse a presença de rituais de Matriz Africana naquela rua. Sem sucesso!

O máximo que encontrei, em uma casa que estava com a porta de entrada aberta, foram algumas flores (Espadas de São Jorge) em alguns vasos, plantadas no pátio da frente da residência. Na ausência de nenhum outro indício, resolvi bater naquela casa e perguntar se havia alguma Terreira perto dali. Bati palmas, chamei e, apesar de a porta estar aberta, ninguém foi à frente para que eu pudesse questionar.

Quando olhei para o lado, um senhor (Seu Elias) caminhava em minha direção naquela calçada, um pouco mais afastado. Fui até ele e perguntei se era morador da região. Seu Elias respondeu que sim, há muitos anos. Perguntei onde ele morava e, coincidentemente, era na casa em que eu acabara de bater em busca de informações. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

É interessante como a busca por Casas de Religiões de Matriz Africana é atravessada por geossímbolos que demarcam a expressão afroreligiosa na paisagem. Quando há identificação, é comum encontrarmos algum elemento em frente à Terreira que faça alusão às práticas desenvolvidas naquele espaço, assim como também, é comum encontrarmos fachadas sem nenhum tipo de identificação, bastante fechadas com muros altos e a impossibilidade de visualização do que acontece ali (Santos, 2019; 2021).

Questionei ao Seu Elias sobre a presença da Terreira mencionada por Seu Ricardo naquela região. Foi então que seu Elias respondeu “é essa daqui, do lado”, enquanto apontava pra residência ao lado da dele. Mais uma vez fiquei surpresa pela situação, como pode a intuição indicar quase que com precisão a localidade da Casa? Ao mesmo tempo, me questionava pela residência ao lado, a que sediava a Terreira, não ter nenhum símbolo indicando estas práticas de Matriz Africana em seu pátio/fachada. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

A situação não é incomum, Barros (2007, p. 25) apontava a desigual participação de instituições religiosas na paisagem urbana, uma vez que, “ao contrário das igrejas cristãs, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros de umbanda são difíceis de serem encontrados, o que é incompatível com o lugar social desta religião na sociedade”.

Seu Elias continuou contando sobre a Casa existir a muitos anos naquela região, sobre a vizinhança nunca ter tido nenhum problema com a Liderança da Casa e, sobre o fato de ele e a família dele também participarem de algumas festividades da instituição vez ou outra. Perguntei se ele sabia mais informações, ou se teria algum contato da responsável pela Casa para que eu pudesse falar com ela e, ele respondeu que não tinha e que ela só chegaria em casa por volta das 18h, pois naquele horário (aproximadamente 11h30), a mulher estava trabalhando em uma instituição de ensino. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Recordo de ter agradecido ao senhor e ter avisado ele que então eu iria deixar um bilhete para a mulher de baixo da porta de sua residência e, pedi que se ele comentasse algo com ela, ou ela perguntasse algo, reforçasse que eu estava lá para conversar por causa desta pesquisa e que seria de grande contribuição caso ela pudesse entrar em contato comigo.

Sentei em frente à Casa de Religião, bem à porta de entrada da residência e comecei, com uma folha do caderno de campo e caneta, a escrever o recado para ela, explicando quem eu era, por que havia estado ali, quais eram as intenções da pesquisa, do diálogo com ela, etc.

Fiquei aproximadamente 15 minutos sentada em frente à casa. Escrevi uma folha e meia com todas as informações já descritas e algumas outras. Quando estava assinando meu nome ao final da carta, um carro preto, de *Uber*, encostou quase em frente à Casa. Neste momento destaquei a folha e a coloquei em baixo da porta. A mulher que saiu do carro era exatamente a responsável pela Terreira que naquele momento comentou que, por acaso, naquele dia havia saído mais cedo do trabalho. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Neste momento já não me eram tão surpreendentes assim as coincidências ocorridas ao longo do processo de campo. Da chegada até a Casa 2, do encontro com Alberto e dos tantos outros acontecimentos... escrever um bilhete de uma folha e meia, por volta das 12h, em frente à residência de uma pessoa que chegaria apenas às 18h e, a interlocutora retornar à sua casa 6 horas antes do habitual... (contém ironia) era algo bastante previsível.

Jussara me convidou para entrar, sentamos na sala de sua moradia para conversar, me apresentei, expliquei o intuito do trabalho e, gentilmente

ela começou a relatar sua trajetória religiosa e de vida. Dentre nossa conversa (que durou aproximadamente 1h), ela comentou que nunca teve placa de identificação em frente à sua Casa de Religião, nem quando as responsáveis eram sua vó e, posteriormente sua mãe. A mulher que assumiu a Terreira a alguns longos anos, relatou que a mesma começou a partir de sua família, especialmente seus filhos, e foi crescendo devido às demandas da comunidade do entorno e de pessoas que vinham de longe para fazer parte do grupo religioso. (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

Uma característica bastante comum nas práticas das Comunidades Tradicionais de Terreira é que sejam continuadas a partir dos vínculos familiares, comumente consanguíneos, de Lideranças que tem sua formação de vida a partir da lógica das Terreiras desde muito cedo. É comum às narrativas das interlocutoras e dos interlocutores que comentem que seus ancestrais eram praticantes e até mesmo Lideranças afroreligiosas de Terreiras em Pelotas e/ou em outras localidades. Este acaba por ser conhecimento ancestral, geracional, que atravessa décadas, anos e séculos no cotidiano de Pelotas, do Rio Grande do Sul e também do Brasil.

Jussara me contou que durante a pandemia teve todas as rotinas de práticas religiosas afetadas, a Casa esteve fechada por muito tempo e, quando abriu, ficou restrito o acesso às pessoas que já faziam parte da família religiosa, seguindo ao máximo os protocolos sanitários, no entanto, há poucos meses ela havia perdido um familiar muito próximo em decorrência da Covid-19, o que fez com que a Terreira permanecesse fechada por mais alguns meses. Com o passar do tempo, as portas foram reabertas, no relato dela, a retomada como sinal de resistência e, objetivo de levar força a ela e às pessoas que estavam tão necessitadas durante o período de grandes perdas, se fez presente e me atravessou novamente durante o desenvolvimento da pesquisa.

Em grande parte dos trajetos, das trocas, dos diálogos, dos acontecimentos, surgiram as narrativas das partidas recentes e dos adoecimentos causados pelos quase 2 (dois) anos de distanciamentos resultantes da Pandemia. É impossível não mencionar, mais uma vez, o quanto estes acontecimentos modificaram e ainda vão modificar em muitos aspectos as práticas e o contexto das religiosidades, e não apenas as afrobrasileiras. Em muitos níveis e realidades distintas as pessoas estão sensibilizadas, especialmente quando referidas as Comunidades Tradicionais de

Terreiras, que têm conexão direta com tantos processos de passagem, chegadas e partidas espirituais.

A líder religiosa da Casa 4, comentou que sempre teve ótimo relacionamento com a vizinhança, que nunca ela ou a mãe tiveram qualquer tipo de problemática com os vizinhos que envolvesse as práticas religiosas da Terreira. Jussara comentou que nunca teve interesse em colocar qualquer tipo de identificação de sua Casa, pois, ainda que não fizesse anúncios, sempre estava com a Terreira cheia e com muitas pessoas a procurando para realizar serviços religiosos. Contou sobre as trajetórias de atendimentos e benzeduras de sua avó e de sua mãe em troca de ervas, flores, costuras e presentes, mas quase nunca envolvendo valores financeiros e, quando envolvia, normalmente eram valores simbólicos para auxiliar a comunidade que as buscava. Ainda nesta seara, comentou que ao fundar, oficialmente, a casa naquele endereço, havia pouca (quase nenhuma) estrutura para isso e, que ao longo dos muitos anos foi recebendo inúmeras doações, inclusive de pessoas que ela não chegou a conhecer, para que fosse estruturada a materialidade de sua instituição.

“Aqui quando falta alguma coisa a gente chega na Terreira e grita ‘alguém pode dar uma vela? Ou o que estiver faltando’. Ninguém paga nada, quem pode, dá o que pode. E coincidentemente, sempre tem alguém que pode ajudar.” (Caderno de Campo, 09 de dezembro de 2021)

A colaboração dentro das Terreiras é um dos preceitos que envolvem a Umbanda, mas que comumente se torna elemento de discussões e invalidação de práticas e da fé alheia. A situação mercadológica que se instaura da seara das religiosidades na contemporaneidade, chega inclusive às práticas de Umbanda, onde, de acordo com uma das visitas que fiz a outra Casa que não será identificada neste momento, por inúmeras vezes a Liderança Religiosa repetia que “ali havia pessoas bem sucedidas. Médicos, Engenheiros, Enfermeiros, Advogados (...)” (Caderno de Campo¹²). Neste sentido, as práticas de Umbanda não estão isentas da análise crítica que deve envolver discussões de gênero, classe e raça, especialmente por compreender que existe a instrumentalização do saber religioso em favor de um sistema mercadológico, capitalista, que em muitas bases contraria a descolonização proposta pelas filosofias Africanas e/ou de Terreira (Lopes e Simas, 2020).

Outra questão relevante é a de como as pessoas chegam a estas Casas, ainda que não haja a identificação de suas práticas em placas e geossímbolos. Mais uma vez, a narrativa de “as pessoas chegam aqui, elas buscam pelo conforto” atravessa o

¹² Não foi disponibilizada a data do relato para que não seja facilitada a identificação da Casa e da Liderança responsável pelas frases mencionadas.

cotidiano e as trocas com Lideranças Religiosas durante o desenvolvimento desta pesquisa. O que para muitas pessoas poderia ser considerado um instrumento de autoinvisibilização das CTTTras, para as Lideranças Afrorreligiosas não interfere nas buscas das pessoas pelos atendimentos e nem na qualidade das práticas desenvolvidas.

15 de dezembro de 2021 – “Ah! As Casas de Ocultismo? Sei!”

Enquanto andava pela região central de Pelotas, em um dia de chuva, próximo às 18h da tarde, encontrei uma mulher, Alicia, saindo de um supermercado em uma via de escoamento do fluxo de pessoas e veículos do centro comercial do município.

Alicia é uma mulher branca, evangélica que morava em Viamão e está morando em Pelotas a 4 (quatro) meses. Quando perguntei se conhecia alguma Terreira na região, respondeu “Ah! Aquelas Casas de Ocultismo? Sei! Não conheço aqui não. Contou que a Igreja a qual ela fazia parte fez um levantamento de TODAS as instituições religiosas da cidade. “Colocaram mais de 400 fiéis na rua a procurar placas e indícios de outras religiões: casinhas de Exu, aquelas casinhas que parecem de cachorro, sabe?! e afins”.

Mapearam toda a cidade! “A pastora mandava grupos pra cada rua ou bairro, a gente olhava tudo, marcava no papel e depois levava as informações de volta pra ela. Não sei exatamente o que fazem com isso, só que chamamos de ocultismo, mas busca o perfil da Comunidade no *Instagram* e manda mensagem lá, eles devem te dar alguns dados.”
(Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

Naquele momento pude perceber o quanto aquele relato seria importante também para o desenvolvimento das discussões aqui propostas. Alicia me narrava a atuação que igualmente é realizada pelo Estado na figura do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística a cada década. De imediato, a mulher afirmou não ser moradora daquela região em que a encontrei e, que, na verdade, reside no Areal, onde indicou haver muitas destas Casas de Religiões de Matriz Africana.

Seguindo com o diálogo,

[e]nquanto falava com Alicia, tentei buscar diversas vezes e de diversas maneiras, na plataforma mencionada, a página da Igreja/Comunidade que ela frequentava mas não encontramos. Ela pediu que então eu a seguisse para conversarmos depois. A mulher disse que me passaria o contato da pastora para que eu pudesse falar diretamente com a mesma.
(Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

Passei a seguir Alicia nas redes sociais e enviei mensagem avisando de quem eu me tratava. Depois de algumas semanas ela passou a me seguir de volta, mas

nunca chegou a responder as mensagens privadas que enviei e, nem passou nenhum tipo de informação ou contato para que eu pudesse investigar mais sobre o relato feito por ela.

Estava surpresa a cada nova afirmação que surgia do diálogo com a mulher, Alicia comentava sobre o desenvolvimento deste levantamento

“andamos cada rua, entramos em becos, por toda a cidade”.

Tentei não transparecer a surpresa com tudo que me estava sendo relatado, mas fiquei assustada. É esta a terceira força, a que faz o que o Estado não consegue fazer. Alicia comentou que estes levantamentos são realizados de dois em dois anos, ou seja, a agilidade é maior, inclusive, que do IBGE em seus Censos Ppopulacionais e na divulgação das Características Nacionais. Fiquei bastante perplexa, pois, enquanto de um lado estava eu não querendo localizar Casas, identificar Lideranças e afins, de outro está a Igreja Evangélica aparelhando fiéis para mapear toda e qualquer instituição religiosa das cidades. São estratégias de controle territorial! (Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

De imediato surgem questionamentos acerca da razão deste levantamento e do uso destes dados. Quem tem acesso a este mapeamento? Qual o motivo que leva à Igreja Evangélica saber quais instituições religiosas existe em um município? Por que a urgência de estes levantamentos serem atualizados a cada dois anos? Que tipo de preparo estes indivíduos (fiéis) recebem para identificar os diversos estabelecimentos religiosos? Estes mapeamentos são feitos em todos os municípios em que há a presença de filiais desta Igreja? Estes são alguns dos apontamentos que não podem ser respondidos de imediato, mas que deixam reflexões quanto aos usos e razões deste controle territorial.

Seguindo pelo percurso na região central de Pelotas, encontrei um grupo de entregadores de moto em uma rua próxima de onde havia encontrado Alicia anteriormente. Como chovia bastante, foi dificultada a busca por Casas de Religiões neste dia, deste modo, e em razão do quase inexistente fluxo de pedestres naquela área, perguntei a um grupo de *motoboy* se conheciam alguma Terreira próxima do local.

Dos mais de 10 homens naquele local, nenhum deles soube indicar Casas próximas ao ponto onde trabalham. Comentaram, rapidamente, que nunca viram ou perceberam qualquer indício de presença de Terreiras naquela região da cidade. Nunca ouviram tambores, visualizaram algum tipo de fachada ou manifestação afroreligiosa além das entregas de oferendas comuns às encruzilhadas do entorno.

Um dos homens indicou uma Casa de Religião no Areal, próximo ao Parque da Baronesa. “Eu nunca fui lá, mas vejo na passada ali, já que tem uma placa bem grande na frente.” (Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

Questionei ao sujeito sobre a localização da Casa mencionada por ele, que me explicou quase que com precisão onde a mesma estava e, como este seria meu trajeto de retorno para minha residência, decidi que buscaria pela instituição em questão. Agradei aos rapazes e, achei curiosa a forma com que Fabrício, o *motoboy* com quem conversei mais, fez questão de frisar em alto e bom som, algumas vezes, que nunca havia ido a Casa e, que, apesar de saber exatamente o nome da Terreira, só sabia por que passava por lá seguidamente.

Me desloquei até o endereço mencionado por Fabrício, andei por, pelo menos, 3 quarteirões buscando atenciosamente a Casa localizada em uma importante avenida do bairro e não a encontrei. Decidi retornar pela mesma avenida, só que pelo lado contrário que estava a percorrendo. Quando já estava certa de que não iria encontrá-la, uma fachada nada convencional para uma Comunidade Tradicional de Terreira continha a placa de identificação com o nome mencionado pelo homem no ponto anterior.

Os azulejos da fachada confundiram até a mim, que costumeiramente reconheço os sinais da presença das CTTra especialmente. Naquele momento, o que chamou atenção foi o aglomerado de carros estacionados em frente e nas proximidades da Terreira. O grande fluxo de pessoas, às 20h30 em um dia de chuva me fez olhar ainda mais atenciosamente para o que se passada ali. No prédio bem ao lado, uma Igreja também estava prestes a iniciar seu culto. (Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

A Casa 5 é localizada em uma área de grandes índices socioeconômicos, tendo excelente infraestrutura urbana nas imediações, com grandes comércios, alto fluxo de pessoas e veículos e condições bastante favoráveis quanto a saneamento básico, transporte coletivo, segurança, contrastando bruscamente com a região bastante próxima, de periferia, onde encontra-se o avesso desta descrição. Esta Terreira é bastante ampla, tem desenvolvimento da doutrina de Umbanda Sagrada de Rubens Sareceni (prática cultural comum à região sudeste do Brasil) e Batuque/Nação e, está localizada ao lado de uma grande Igreja, o que me instigou a investigar as dinâmicas territoriais naquela situação.

Estava receosa em apertar a campainha, mas aquela indicação recebida tão distante dali, aliada à especificidade da infraestrutura urbana no entorno da Casa e, as dinâmicas culturais religiosas distintas que

ocorriam espacialmente me conduziram a tentar o diálogo com alguma Liderança. Continuei!

Fui recebida por Luana, que me convidou a entrar na Casa. Naquele dia estavam realizando o ritual de limpeza espiritual de final de ano e, em razão disto, além das Lideranças, estavam na Terreira filhas/os membros da Casa e frequentadores/visitantes interessados no ritual. (Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

Dei continuidade à conversa e questionei a interlocutora sobre quanto tempo estavam naquele endereço, Luana respondeu que aproximadamente 4 anos, pois, anteriormente, a Casa era localizada na região central do município e, era liderada por seu pai, que passara o posto para ela e sua mãe continuarem as atividades da instituição em novo endereço. Luana comentou que a relação com a vizinhança é bastante positiva e, que, nunca tiveram nenhum tipo de problema com o entorno da Casa, seja no novo ou no antigo endereço. Relatou apenas de dois momentos em que ladrões invadiram a Terreira, já no Areal, para roubar itens de valor guardados dentro da Casa.

Reafirmou que em nenhum momento, inclusive diante dos furtos, houve qualquer indício de intolerância religiosa por parte da comunidade. “Não quebraram nada, não fizeram nada além de levar alguns itens de valor” (Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021).

“A relação com a comunidade aqui é ótima, assim como com a Igreja aqui ao lado. É até engraçado, pois, a algum tempo nós fizemos uma fogueira na rua para comemorar o dia de Ciganos e, os moradores ficavam olhando das janelas de casa, inclusive os de lá do alto, cuidando, mas ninguém falou nada. Temos uma relação muito boa com o pessoal aqui da Igreja, volta e meia tem alguém esperando na frente e eles perguntam se é pra vir aqui, ou a gente pergunta se estão esperando pra ir lá. Já aconteceu até de o pessoal aqui ao lado indicar que pessoas viessem aqui, pois estavam precisando de alguma ajuda espiritual.” E continuou “a gente se trata com muito respeito, sempre nos cumprimentamos, conversamos e, quando é preciso, um ajuda o outro” (Caderno de Campo, 15 de dezembro de 2021)

Contrariando em muito os dados disponibilizados por Santos (2018), Nogueira (2020) e Nogueira (2013), o relato de Luana demonstra os acordos e consonâncias na convivência entre diferentes culturas religiosas. As diferenças e os dogmas de cada religião não são elementos suficientes para que uma ação, ou outra, seja desvalorizada ou desrespeitada.

Importante que se avalie estas ações também relacionadas à ocupação espacial e a geolocalização de ambas as instituições: há de ser considerada a área nobre do município onde estes Templos estão situados e, a influência de questões, tais como o acesso à formação educacional, os níveis sócio-econômicos, como elementos que conduzem à determinados comportamentos sociais. É relevante que se considere, também, as trajetórias individuais e os valores conduzidos em ambas as instituições, uma vez que, as Lideranças Religiosas e seus comportamentos diante de outrem refletem diretamente à liberdade e aos ensinamentos de suas Comunidades Religiosas. Este cenário é, por tanto, mérito de ambas as partes, que percebem a religiosidade enquanto elemento de aglutinação socio-cultural.

Quando questionada acerca da placa de identificação da Casa de Religião, Luana comentou que antes de fosse firmado o contrato de aluguel do espaço para sediar a Terreira, haviam outros tipos de serviços sendo realizados no local, ou seja, aquele era um edifício comercial que agora passara a ter atividades religiosas. Neste sentido, ela afirmou que o proprietário do espaço perguntou se não gostariam de colocar a placa de identificação, já que o prédio havia estrutura para tal ação. Em decorrência desta estrutura já estabelecida, ela e a mãe inseriram o nome da Casa à fachada.

08 de fevereiro de 2022 – Finalizando as trocas

Diante dos muitos relatos já realizados, considerei que este já seria o momento de finalizar as buscas e reflexões quanto aos dados coletados. Neste dia segui ao encerramento do trabalho de campo, visitando as duas últimas Terreiras em que dialoguei com Lideranças Religiosas, no bairro Areal. Ambas localizadas em região de periferia, a primeira, Casa 7, em uma importante avenida que divide microrregiões onde há grandes indícios de pobreza, a segunda, Casa 8, também encontra-se em uma região de baixo índice de desenvolvimento sócio-econômico, sem grandes infraestrutura urbana, mas que está mais próxima de outra grande avenida que divide regiões de contrastes paisagísticos.

Na chegada até a Casa 7, encontrei Leonardo, um homem jovem que assumiu a Casa de Religião a 12 anos devido às condições de saúde de sua avó, que era a administradora da Terreira e veio a falecer a 7 anos.

Fui muito bem recebida pelo rapaz que passou a me narrar a trajetórias das práticas religiosas naquele templo.

O registro de funcionamento da Casa é de 1949, sendo uma das Casas mais antigas de Pelotas em funcionamento e, antes de haver esta regulamentação junto à Federação de Umbanda e Cultos Afrobrasileiros, a Terreira era localizada em outra rua importante do bairro (Av. São Francisco de Paula), nunca tendo registrado ou vivenciado nenhum tipo de problemática ou conflito direto com as vizinhanças em que esteve alocada.

A Casa que tem práticas de Umbanda, Quimbanda e Nação Cabinda e, em sua fachada são observados elementos representativos às práticas afroreligiosas: quatinhas, imagens, pintura de cores específicas. Leonardo comentou que a 5 anos atrás havia placa de identificação na frente da residência, no entanto, por ação do tempo (especialmente as condições climáticas), a mesma foi danificada e retirada. Na atualidade é utilizado um banner de identificação da Casa dentro do pátio, que é tapado, mas permite enxergar as informações para contato através das grades da fachada. (Caderno de Campo, 08 de fevereiro, 2022)

Quando questionado a Leonardo sobre a relação com a Comunidade próxima à Casa, o mesmo respondeu que

[t]em excelente relacionamento com os vizinhos, sejam eles não religiosos, de outras Casas próximas ou, ainda, das Igrejas Católica e Quadrangular, as quais a instituição religiosa firma parcerias para realizar ações sociais no entorno. Além disto, Leonardo atribui a visibilidade que a Terreira tem, também às participações e atuações em redes sociais e em Programas de Televisão (TVC), além, obviamente, do “boca-a-boca” que foi construído ao longos de muitas décadas de atuação. (Caderno de Campo, 08 de fevereiro de 2022).

De acordo com os relatos de Leonardo, mais uma vez é possível compreender como a ação de Comunidades Tradicionais de Terreiras junto às plataformas digitais, ou ainda, na intensiva atuação em ações sociais, especialmente nos últimos anos, tem possibilitado a maior aproximação da sociedade às CTTra.

Quando questionado sobre o conhecimento de existência de outras Casas de Religião de Matriz Africana próximas daquela localização, Leonardo mencionou, pelo menos, 10 Terreiras em diferentes bairros da cidade sendo, majoritariamente, relatos do Areal. Por fim, também comentou que fez parte de um estudo junto à Universidade Católica de Pelotas, há aproximadamente 10 anos, que mapeou 15 Casas de Religião de Matriz Africana na microrregião do Bom Jesus.

Seguindo o percurso naquela data, saí da Casa 7 e me desloquei até a Casa 8, local que já conhecia, também localizada no bairro Areal, em busca de relatos da

vizinhança que possibilitassem novas perspectivas quanto às (in)visibilizações da Umbanda.

A Casa 8 estava fechada, na residência em frente, um homem chegava de carro e, aproveitei para questioná-lo sobre a existência de Casas naquela região. Perguntei se ele tinha conhecimento de alguma Terreira por ali e ele prontamente apontou a residência em frente, comentando também sobre a existência de outra Comunidade Tradicional mais adiante, no meio daquela mesma quadra. Ou seja, naquele quarteirão, na “entrada” da periferia, havia, pelo menos, duas Terreiras com suas práticas afroreligiosas.

A Liderança da Casa 8 estava saindo de sua residência, que não ficava junto à Terreira, mas bastante próxima. O senhor apontou que aquela mulher era responsável pela Casa e, então me direcionei até ela. Tentei explicar, rapidamente, quem eu era e o que fazia ali. Perguntei se a mulher tinha 5 minutos para conversarmos e, ela imediatamente me respondeu: – Dois (minutos). Fiquei um pouco surpresa pela recepção, mas continuei tentando o diálogo. A mulher seguiu caminhando e eu tive de andar atrás dela, na tentativa de traçar um diálogo, mesmo que rápido.

Fui explicando o que fazia ali, qual era o intuito da pesquisa e, que estava tentando o diálogo devido à indicação do morador que havia recém conversado. Ela abriu o portão de entrada do pátio da Terreira e disse pra eu entrar. Busquei minha bicicleta que estava do outro lado da rua e, quando estava entrando a mulher comentou que “pensou que eu era da prestação de serviço de internet e/ou estava tentando vender algo a ela” afirmei que não, apesar de estar vestindo a camiseta de identificação da Universidade Federal de Pelotas e, portar o crachá de identificação de estudante da instituição preso na roupa. A mulher respondeu que “quando é assim, a gente tem que cortar, né?!”. (Caderno de Campo, 08 de fevereiro de 2021)

De imediato não foi a recepção mais confortável, no entanto, foi após a reflexão sobre a sucessão de acontecimentos que alguns elementos foram surgindo e pesando o raciocínio da pesquisadora. Por que eu parecia estar vendendo algo (não que este seja qualquer tipo de demérito), apesar de estar tentando constante me identificar enquanto pesquisadora, estar com vestimentas e identificação oficial da UFPel? Que corporeidade é esta atribuída aos pesquisadores e, por que, em minha fisionomia eu parecia buscar algo tão diferente do que realmente fazia ali? Qual o imaginário social quanto à opulência devida às/aos pós-graduandas/os? Qual deveria ser o comportamento “adequado” à atividade que estava realizando?

Adentrei o espaço físico da Casa e continuamos o diálogo, Ruth comentou que

[a] a Terreira está neste endereço a 10 anos, realiza práticas de Umbanda, Quimbanda e, a mulher tem 30 anos de aprontamento no Batuque, o que pode indicar que haja estas práticas no local, mas que não foram confirmadas pela Liderança naquele momento.

Nesta Casa são realizados atendimentos públicos e particulares, em cultos e em situações pré-agendadas e, a mesma é registrada junto à Federação de Umbanda, o que facilita a realização de cultos/Giras “uma vez na semana, apenas”. Quando ao relacionamento com as pessoas próximas à CTTra, Ruth afirmou respeitar a Comunidade durante os rituais, não havendo cheiros e nem sacrifício (de animais) público. A mulher explicou tem indivíduos que moram no entorno daquela Casa há 50 anos, ou seja, todos/as se conhecem e por este motivo ela preza pelo respeito mútuo. (Caderno de Campo, 08 de fevereiro de 2022)

Além dos relatos supracitados, as características físicas da Terreira chamaram atenção, era este terreno cercado por um muro relativamente alto, com um pequeno portão de entrada onde pouco se via o que acontecia ali. Um ambiente bastante fechado à rua, onde, quem não conhecesse, dificilmente reconheceria enquanto uma CTTra. Em razão deste aspecto, questionei à mulher sobre a existência de placas de identificação e também sobre as estratégias de divulgação das atividades da Casa, a mesma respondeu que

[c]omo estavam em reforma recentemente, retiraram a placa de identificação da frente da Casa e encomendaram uma nova que ainda não estava pronta. Pedi para que eu não fizesse o registro fotográfico da fachada sem que a placa “que é bem grande” estivesse instalada no local, neste sentido, deveria retornar em outro momento para realizarmos entrevista e fazer o registro fotográfico. Continuou comentando sobre as estratégias de divulgação das atividades da Casa, mencionando que utilizam plataformas, tais como o *Instagram* e *Facebook* para atualizar a Comunidade quanto aos cronogramas da instituição e, que este tem sido um retorno bastante favorável, já que a visibilidade cresceu consideravelmente. (Caderno de Campo, 08 de fevereiro de 2022)

Continuamos o diálogo sobre diversos assuntos por mais alguns minutos, no entanto, em seguida chegou uma pessoa ao local para falar com Ruth e, tivemos de encerrar a conversa. Me despedi e agradei a atenção que me foi dada.

Ao final dos trabalhos de campo, uma série de atravessamentos e acontecimentos podem ser mencionados: das excelentes recepções, até às recepções não tão positivas encontradas ao longo do período de movimentações em Pelotas, muitos foram os conhecimentos e contribuições recebidas para o desenvolvimento deste estudo; das negativas de diálogo, aos acolhimentos e emoções à flor da pele, foi impossível não se deixar ser afetada por cada troca estabelecida ao longo dos trajetos.

Vivi situações de medo, de alegria, de lágrimas, de dúvidas e de olhares críticos ao que era dito e ao que era realizado. Em uma das Casas visitadas, fui avisada de que um representante legal entraria em contato comigo como forma de compreender quais as dinâmicas estavam sendo solicitadas e expostas neste trabalho. Poucas horas após a visita a esta Terreira, meu telefone tocou duas vezes e, na segunda oportunidade tive um diálogo de quase 20 minutos com um indivíduo que questionou desde o método utilizado, às metodologias do trabalho, até as intencionalidades de ter chegado à Casa que ele representa legalmente. Foi um tanto intimidador, especialmente por eu tentar deixar registrado, inúmeras vezes, junto às Lideranças, que o objetivo deste estudo não era, de forma alguma, expor as Comunidades Tradicionais de Terreira e nem suas Lideranças Religiosas.

Senti como se a ligação fosse um aviso direto de “tome cuidado com o que você fala a nosso respeito”, ainda que o diálogo, cercado de termos técnicos e postuma nada convidativa, estivesse envolto à narrativa de “caso você precise de algum dado, podemos disponibilizar”. Experimentei situações que imaginava poder viver em se tratando do tema e do objeto em estudo, a Umbanda, mas confesso, em meu íntimo, que não esperava algumas das posturas reativas que encontrei ao longo destes meses.

Das inúmeras surpresas, coincidências, até às grosserias e falas duras, acompanhei de perto muitas estratégias de invisibilização, Visibilização e auto invisibilização de Religiosidades e Culturas de Matriz Africana em Pelotas, RS. Apreendi coisas de maneira nunca antes acontecidas.

Encontrei Cristãos, Evangélicos/as, Espíritas, Ateus, Umbandistas e Batuqueiras/os que estiveram abertas/os a contribuir com o desenvolvimento deste estudo, me orientando e trazendo suas vivências enquanto elementos centrais os relatos e debates aqui realizados. Também encontrei Cristãos, Evangélicos/as, Espíritas, Ateus, Umbandistas e Batuqueiras/os que mudaram completamente suas posturas quando mencionados os termos “Religiões de Matriz Africana”, “Religiosidades Afrobrasileiras”, “Umbanda”, fazendo questão de demarcar, ainda que com palavras, o preconceito, o ódio e a ignorância quanto a estas práticas.

Saí de locais me sentindo mal, carregada, assustada e, ousaria até afirmar que “com o ego ferido” pelas experiências vividas, mas também encontrei pessoas e situações que modificaram minha perspectiva quanto a tudo que eu trazia como bagagem de conhecimento e afetividades.

Afirmo com tranquilidade que experienciei Umbandas diversas. Da simplicidade das contribuições coletivas, às constantes afirmações de que “aqui temos pessoas bem-sucedidas”, “podemos construir o quanto eu quiser”, “as pessoas sabem quem eu sou, diga meu nome e as pessoas saberão de quem estás falando” (Caderno de Campo, fragmentos de relatos, 2021 e 2022) que me convidaram a refletir sobre as distinções e hierarquizações de classe dentro e fora do próprio movimento afroreligioso. Me conduziram a pensar sobre as desigualdades e as apropriações, em muitos momentos, controversas, quanto aos sentidos, práticas e contextos de Umbanda.

Ouvi de pessoas na rua que “cada um deveria cuidar da sua própria vida” e, de fato, esta afirmação estaria correta, no entanto, a maneira com que ela foi posta, por uma mulher que preferiu não declarar sua religiosidade e que, depois de saber que o objeto de estudo deste trabalho era a Umbanda, modificou ainda mais sua postura, fazendo dela mais reativa e grosseira aos questionamentos feitos.

Senti meu corpo branco, que cabe dentro de muitos padrões, ser diretamente afetado pela receptividade que encontrei durante as experiências de campo.

O meu corpo não é um corpo macumbeiro. “Isso é pra lá, lá pra dentro da vila” (Fragmento de relato de Campo). O meu corpo não é um corpo preto, pobre. Eu quase passo pelo crivo do sistema. A cor da minha pele me abre portas. Eu quase sempre consigo falar. Falar, com tranquilidade, que sou um corpo de Macumba. [...] Então, o extranhamento do Campo, nada mais é do que a colher de chá do racismo religioso que meus irmãos e irmãs vivem no cotidiano.

Eu continuo e continuarei sendo um corpo branco – ainda que latino, mas com a certeza de que ser um corpo Macumbeiro, Umbandista, é a contravenção cultural (e de vida) que ajuda a comprovar a (re)existência das/os que vieram antes de mim.

Como em uma dialética regressiva-progressiva, não sou só hoje, aqui, ou agora. Sou movimento. Presente, passado. Permanências e rupturas de raízes pretas que me trouxeram até aqui.

Eu não sei o que são muitas das dores que o sistema e o racismo estrutural causam, mas eu sei de outras. Sei que é perigoso pegar um

carro de aplicativo com a vestimenta da Terreira. Sei o que é ter de guardar, por anos, algo que eu sou e que o mundo não poderia saber. Mas eu também sei que, apesar dos pesares, eu tenho a vaga permissão de falar o que faço. Eu posso entrevistar muitas pessoas e posso entrar na casa da maioria delas. Eu posso ser ouvida sem que as pessoas tenham medo de mim. Eu tenho este acesso e, esbarrar neste acesso também causa estranhamento.

Eu não esperava que todas as pessoas fossem gentis, atenciosas ou que quisessem me escutar, saber sobre este trabalho, mas, no desenrolar do fio desta meada, talvez parte do medo inicial tenha se esvaído pelas trocas e muitas conversas que o campo proporcionou. Estava ficando confiante, era quase como se o racismo religioso existisse menos em Pelotas. Ledo engano. Ele só se camufla na branquitude dos corpos Macumbeiros. Ele ainda está lá. (Caderno de Campo, 19 de dezembro de 2021).

5 LUTA DE CABOCLA FLECHEIRA: MARCOS INSTITUCIONAIS DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO RELIGIOSA NO BRASIL.

Um dos primeiros documentos que assegura a liberdade religiosa de forma objetiva e, que, apesar das inúmeras discussões (por vezes controversas, por vezes favoráveis) é reconhecida mundialmente enquanto um documento legal que rege os comportamentos nacionais e internacionais, é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, assinada em 1948, onde, de acordo com o Artigo XVIII

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular. (DUDH, 2009, p. 10)

Esta acaba por se tornar uma das principais bases para a construção de diversas outras políticas de reconhecimento da liberdade religiosa, sendo o documento com maior fator de impacto no globo terrestre. Importante salientar que a discussão aqui não se adentra as intencionalidades e complexidades que circundam a elaboração de um documento que expõem pautas mundiais como a DUDH, Houtart (2011, p 31-32) faz a crítica ao contexto de elaboração do documento, assim como também reconhece sua importância para a criação de um modelo mundial de direitos e deveres dos indivíduos e das sociedades. A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi abertura às considerações sobre os direitos religiosos dos sujeitos, sendo um dos primeiros documentos a enfrentar um estigma mundial de valoração das políticas de religiões hegemônicas que modelam, delimitam e circunscrevem as relações internacionais. Apesar de não ir tão fundo nas discussões, e em especial à problemática das dominações e subordinações estruturadas a partir da lógica religiosa, a DUDH (2011) serve como pano de fundo para a regulação mundial de direitos, proposta pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Em contexto nacional, após o fim do período ditatorial (1964-1985), o Governo brasileiro formulou e passou a seguir, ainda que sob controvérsias, a Constituição

Federal de 1988, documento que é hoje a base política de regulação social, cultural e econômica do país. De acordo com o Artigo 5º, incisos VI, VII e VIII,

VI É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

VII É assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva.

VIII Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1988).

A Constituição Federal de 1988 tornou-se o documento oficial a ser utilizado e consultado para que fossem definidos os direitos e os deveres dos indivíduos em território brasileiro. É nesse registro que o Estado laico passa a ser condição fundamental às dinâmicas territoriais e, apesar de também possuir uma complexa e profunda discussão acerca de sua aplicabilidade e vigência, principalmente no que tange a (não) existência de um Estado Laico no Brasil, este passa a ser o marco de mudança significativa em comparação à Constituição outorgada de 1924 que, através da lei do padroado, oficializou o catolicismo como única religião nas terras brasileiras (SILVA, SILVA e MALAQUIAS, 2018, p. 1).

Em segmento às políticas de constituição de uma nova identidade nacional, “a Lei 9.459, de 1997, considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões. Ninguém pode ser discriminado em razão de credo religioso” (LÍDICE, 2017). O Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010) também é um dos importantes registros institucionais diante das discussões religiosas no Brasil, pois, demarca oficialmente no Art. 23 que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”, determinação essa, seguida de outras normativas do Capítulo III que diz respeito ao Direito à Liberdade de Consciência e de Crença e ao Live Exercício dos Cultos Religiosos de Matriz Africana , sendo,

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na

respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais. (BRASIL, 2010).

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de Matriz Africana e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de Matriz Africana;

II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

(BRASIL, 2010)

O que se percebe em relação à criação de um segmento de políticas que incluem as discussões acerca da religiosidade, é justamente o entendimento de que a constituição das sociedades também (e em alguns casos, fundamentalmente) é dada a partir de viés religioso-ideológico. O processo de reconhecimento das religiões enquanto base das dinâmicas sociais não é algo novo ou inusitado para os contextos mundial e nacional, no entanto, a novidade está na predominância e no interesse de planejamento de políticas de enfrentamento a essas ações.

É indiscutível que o marcos legais não são suficientes aos contextos nacional e mundial a fim de garantir o direito de plena expressão religiosa e de manifestação da fé nos espaços públicos e privados, toda via, com a crescente de discussões sobre as consequências dessas normatizações e o aumento dos casos de ódio religioso, em especial nas primeiras duas décadas do século XXI, novas alternativas de diálogo e de combate à intolerância voltaram a reafirmar o comprometimento de comunidades nos múltiplos territórios para/com a liberdade de expressão das religiões.

Em alguns Estados, como o Rio de Janeiro, que é trazido à pesquisa enquanto exemplificação pública de dados e situações que se reproduzem em outras

territorialidade, “em dezembro de 2017, a Assembleia Legislativa (ALERJ) aprovou o Projeto de Lei 128/2015, que criava o Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa e estabelecia de forma clara o que caracteriza discriminação e desrespeito” (O DIA, em 16 de janeiro de 2018), foi responsável pela institucionalização de lei que intensifica a normativa de que,

[e]scarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência. (BRASIL, Código Penal, Art. 208, Decreto Lei nº 2.848 de 07 de dezembro de 1940),

e criou também a “Lei Estadual nº 7.855/18 - que determina que conste dos boletins de ocorrência a tipificação Intolerância Religiosa” (Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, 2019), permitindo que se construam estudos, discussões, entendimentos e novas políticas de combate à discriminação religiosa. No entanto, precisa-se pensar também em como esse processo pode ou não ser válido a partir do não registro, ou dos registros realizados enquanto outras categorizações de crime, o que faz com que todo o contexto e intencionalidade de criação de políticas públicas efetivas no combate às ocorrências de intolerância religiosa sejam descaracterizados, de acordo com a publicação realizada pelo Observatório Legislativo da Intervenção Federal na Segurança Pública do Rio de Janeiro (OLERJ) sobre a temática.

Diante de todo esse contexto, o que chama atenção é justamente o destaque do Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, no desenvolvimento dessas políticas. Um fator que pode justificar essa ação intensiva no Estado é justamente exposto pelo documento “Intolerância Religiosa no Brasil – Relatório e balanço” (2016) onde demonstra que pelas notificações de crimes por ódio religioso, o Rio de Janeiro lidera os percentuais de registros, conforme consta na (figura 9).

Figura 9 Dados de distribuição de denúncias nas unidades da federação com mais de dez ocorrências 2011 – 2015, Brasil.

UF	TOTAL	2011	2012	2013	2014	2015
DF	23	2	8	3	5	5
RJ	131	3	18	39	39	32
SP	128	3	19	50	29	27
PR	31	2	5	10	5	9
BA	49	1	9	17	4	18
CE	25	0	8	9	5	3
MG	64	0	7	17	11	29
PB	23	0	2	13	3	5
TOTAL	474	11	76	158	101	128

Fonte: Intolerância Religiosa no Brasil – Relatório e Balanço (2016, p. 24), dados disponibilizados pelo Disque 100 da Secretaria de Direitos Humanos, Brasil. Organizado pela autora.

Para que(m) essas políticas são criadas? Não é surpresa que as maiores afetadas pelas demonstrações racistas e discriminatórias em relação às religiosidades sejam justamente os praticantes, adeptos e os espaços que correspondem aos cultos e à sacralidade das Religiões Afro-brasileiras e de Matrizes Africanistas. Conforme indicam os dados expostos a seguir (figura 9), a maior incidência de notificações

levantadas pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa é justamente voltada às práticas Afro-brasileiras e de Religiões de Matriz Africana.

Além dos dados evidenciados de 2014, nos primeiros dias de 2019 foi disponibilizado o número total de ocorrências por intolerância religiosa de 2018 notificadas ao Disque 100 (Dique Direitos Humanos),

[o]nde foram registradas 506 denúncias. Os dados foram divulgados pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos

Figura 10 Dados de registros de denúncias (BO) por fonte, período, religião, CCIR Rio de Janeiro, 2008 - 2014, Brasil

Comissão de Combate a Intolerância Religiosa - CCIR

No período 2008 a 2014, a CCIR registrou 57 denúncias, das quais 39 (68%) registram o caso em boletim de ocorrência dando início aos processos. Destaca-se que as religiões afro-brasileiras tiveram o maior número de ocorrências: 15 (13 %).

Registro de denúncias (BO), por fonte, período, religião, CCIR Rio de Janeiro, Brasil, 2008 a 2014

Período	Religião	Registro da Denúncia (BO)		
		Total	Sim	Não
2008 a 2009		32	28	4
2010 a 2014		25	11	14
	Afro-brasileira	15	7	8
	Espíritas	9	2	7
	Wicca	1	1	-
	Total	57	39	18

Fonte: Intolerância Religiosa no Brasil – Relatório e Balanço (2016, p. 26), organizado pela autora. (MMFDH).

A religião que mais sofreu intolerância religiosa foi a umbanda (72 denúncias). Em seguida, vieram o candomblé (47), as testemunhas de Jeová (31), as matrizes africanas (28) e alguns segmentos evangélicos (23).

No ano anterior, as religiões que mais foram vítimas de discriminação foram: umbanda (54), candomblé (52), matrizes africanas (38), católica (31) e evangélica (27). (ALVES, 2019).

O que se percebe é que existe uma grande dualidade entre os mecanismos de controle e a efetividade destas políticas de combate ao ódio religioso, isso por que, esses números possivelmente devem ser maiores do que os são. Em muitos casos (e notícias veiculadas sobre a temática), as comunidades de Terreira, principalmente, relatam não realizar a notificação por saber que “não adiantará”, ou que correm o risco de passar por novo constrangimento nos espaços de denúncia dessas violências, como o relato de um Babalorixá (Pai de Santo) ao Observatório Legislativo da Intervenção Federal na Segurança Pública do Rio de Janeiro (OLERJ) em uma discussão sobre Intolerância Religiosa.

Essa discussão remete aos questionamentos partidos de uma lógica de violência que é sistêmica e que com esses processos de valorização apenas do que é notificado, esconde o real sentido e a real estrutura de uma violência institucionalizada, engendrada nas bases da construção do Estado Nacional que, por vezes, vai muito além do que realmente pode ser observado. No que tange a violência estrutural e a perversidade sistêmica, Santos (2001) indica que,

[f]ala-se hoje, muito em violência e é geralmente admitido que é quase um estado, uma situação característica do nosso tempo. Todavia, dentre as violências de que se fala, a maior parte é sobretudo formada de violências funcionais derivadas, enquanto a atenção é menos voltada para o que preferimos chamar de violência estrutural, que está na base da produção das outras e constitui a violência central original. Por isso, acabamos por apenas condenar as violências periféricas particulares. (SANTOS, 2001, p. 55)

Santos (2001) caracteriza essa violência estrutural enquanto as disputas pelo dinheiro e a competitividade em estado puro, o totalitarismo, porém, no que tange as razões e as consequências desta violência estrutural relacionada às discriminações religiosas e, em suma, o fato de as religiões mais afetadas serem as Afrobrasileiras e de Matriz Africanista, podem ser direcionadas à propagação do racismo estrutural

(Almeida, 2019) que acompanha o desenvolvimento do Estado-Nação brasileiro e, a falsa laicidade que, apesar das muitas discussões, não chegou ainda às bases da sociedade (como o caso das periferias), ou às bancadas governamentais, sendo esses espaços de perpetuação de políticas hegemônicas e conflitos. Oliveira (2011) endossa a discussão ao relacionar a discriminação, ao racismo, que pode ser evidenciado também sob o aspecto religioso.

Quando, por algum motivo, não se reconhece e, na prática, se agride (física ou psicologicamente) uma pessoa, entendemos, portanto, que nos encontramos diante de um ato discriminatório. A discriminação leva à fragilização ou à negação da existência da alteridade, dos grupos comunitária, cultural e etnicamente diferentes. A discriminação é uma ação, uma manifestação, um comportamento que visa a prejudicar o outro, constituindo-se, assim, um gesto violento. Já o preconceito é uma postura, uma concepção, segundo a qual algumas pessoas consideram sua cultura, suas crenças, seus símbolos, superiores e/ou melhores do que os de outros povos e outras culturas (etnocentrismo), servindo-se, assim, de avaliações negativas sobre as pessoas, suas culturas, seu imaginário simbólico, suas crenças e o seu ethos. Consequentemente, o racismo parte da suposição de que um grupo étnico é superior a outro e de que um determinado grupo possui defeitos de ordem moral e intelectual (OLIVEIRA, 2011, p. 20).

Os dados e informações apresentadas quanto ao cenário de políticas públicas, especialmente no Estado do Rio de Janeiro, em uma primeira análise parecem distantes ou desconexos do contexto dessa pesquisa, no entanto, a relevância da discussão diz respeito às dificuldades encontradas a se obter informações do gênero quanto do Estado do Rio Grande do Sul. O caso do Rio de Janeiro é demonstrado enquanto possibilidade de compreensão das discussões em outras regiões, generalização contida, que fomenta as reflexões quanto à realidade em outras unidades federativas, como o Estado gaúcho.

É notável que as características populacionais, culturais, sociais entre Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul se diferem em grau considerável, todavia, é a partir da ausência de dados públicos no RS, a dificuldade de acesso às informações e políticas estaduais de organização e discussão sobre as múltiplas religiosidades nesse território que levam a pesquisadora a observar dinâmicas existentes em outras regiões a fim de teorizar sobre os possíveis impactos e caminhos que esses acontecimentos teriam no Rio Grande do Sul.

Por meio dos dados apresentados é possível refletir quanto à maneira que o Estado e o município do Rio de Janeiro, na atualidade, organizam-se ao combate de casos de Intolerância Religiosa em seu território. As medidas de proteção e enfrentamento a essas manifestações racistas acontecem enquanto resposta às políticas anteriores que evidenciaram, significativamente, características, espacialidades e a organização internas das Comunidades de Santo do RJ, deste modo, não há como especificar as intencionalidades que basearam as políticas de exposição dessas Casas e Comunidades de Santo, que são as mais afetadas pelas perseguições, mas há como correlacionar a forte vertente turística da região e afirmar que estas políticas de enfrentamento à discriminação religiosa sucedem sistemas anteriores que evidenciaram as localizações geográficas, as Lideranças e o funcionamento dessas culturas religiosas no Rio de Janeiro.

Quando em muitos Estados as Casas de Religião de Matriz Africana, ou ainda as Comunidades religiosas tornaram-se objetos de especulação turística, econômica, é evidenciado também o crescimento de políticas de combate à Intolerância Religiosa, como já mencionado quanto ao Rio de Janeiro/RJ, Natal/RN, Distrito Federal, entre outros. Não há como afirmar incisivamente que um elemento é consequência de outro, no entanto, políticas de combate ao Racismo Religioso são pensadas a partir de organizações comunitárias e da incidência destes casos (significativamente facilitadas pela exposição pública de geolocalização, nome de Lideranças Religiosas e tantas outras especificidades de cada Casa).

6 “CADA PASSADO TEM UM PRETO, CADA PRETO O SEU ROSÁRIO”¹³: A PELOTAS DE MUITOS E POUCOS SANTOS.

“Depois de tudo que passou não é pedir demais,
Honestidade, justiça, amor e paz,
Faz parte da prosperidade que desejo pra nós,
Tenhamos mais nós, tenhamos mais nós.”
– Mano Rick, em Por que não?

Construída e mantida durante longos períodos sob a mão-de-obra escravizada, Pelotas, RS, conta ao Brasil a história bonita de se ver, os doces, a música e a diversidade cultural que para adiante dos olhofotes negam um passado ainda tão presente: do negro que faz e, do branco que diz-que-fez. Dos doces às arquiteturas europeias clássicas, a opulência do município, pautada em um passado de explorações e desigualdades ainda mais acirradas, é reproduzida na atualidade com a continuidade dos conflitos e disputas pela existência no espaço, nas narrativas oficiais e pelo direito à cidade (Lefebvre, 2001) em suas amplas dinâmicas sociais-culturais.

Quanto ao cenário atual da Umbanda em Pelotas, RS, dá-se em maioria por Casas de Religião que não estão perceptíveis aos olhos, principalmente daqueles que não (re)conhecem as manifestações e a existência religiosa bastante específica das Comunidades de Terreiras, essa invisibilização é perpetuada também nas narrativas oficiais do município. A estimativa feita pelo Projeto Terra de Santo: Patrimonialização de Terreiro em Pelotas, RS, vinculado ao Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR) aponta o número de duas mil Casas de Religiões de Matriz Africana no município (Alfonso e Ferreira, 2020, p. 11) o que, em níveis relativos da população, torna a cidade importante referência às práticas e incidência das Religiões de Matriz Africana.

Se combinada a estimativa feita pelo Projeto Terra de Santo com os dados do acervo do mesmo, onde há uma média de 20 integrantes por Casa (mesmos dados

¹³ “Cada canto tem um Preto (Velho), cada Preto o seu Rosário” é trecho de um Ponto de Preto Velho entoado em Terreiras.

utilizados quanto à estimativa do Rio Grande do Sul na sessão anterior), teremos, pelo menos, 40 mil pessoas praticantes dessas religiões no município de Pelotas, RS, índice consideravelmente acima daquilo que é autodeclarado pelas pessoas e, disponibilizado pelo IBGE (2010), conforme figura 11.

Figura 11 População residente, por religião, Pelotas (RS), 2010

Tabela 137 - População residente, por religião			
Variável - População residente {Pessoas}			
Município	Ano		
	2010		
	Total	Umbanda e Candomblé	Umbanda
Pelotas (RS)	328275	11089	10624

Fonte: IBGE - Censo Demográfico

Fonte: elaborado por Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, referente ao Censo Demográfico de 2010, organizado pela autora.

Esses dados chamam atenção mais uma vez às significativas diferenças embricadas entre o que é evidenciado no município de Pelotas, RS e o que é registrado

oficialmente sobre ele, especialmente pelas grandes divergências quanto à presença e atuação de comunidades Afro-brasileiras. Há mecanismos nas mais diversas escalas que corroboram aos empedimentos e às dificuldades do livre exercer de práticas religiosas Matriz Africana, a nível municipal há de se considerar o recente Projeto de Lei, popularmente denominado de Código de Convivência. Nesse projeto são dispostas normativas ao comportamento social, que, apesar de conter nos artigos 42 e 43 determinações quanto ao não constrangimento e discriminação de pessoas em razão de uma série de elementos, sendo parte deles a religião, em disposição anterior, mais precisamente no Art. 12, são apontadas normas contra a perturbação do sossego que vem a incidir, diretamente, sobre as práticas de Religiões de Matriz Africana. Sobre o Projeto de Lei do Código de Convivência, fica definido que,

Art. 42 Impedir a entrada em qualquer estabelecimento comercial ou em área pública de alguém por conta de sua origem social, gênero, cor, etnia, orientação sexual, convicção religiosa ou política, é ato que viola a convivência e determina a aplicação de multa relativa à infração de natureza grave.

Art. 43 Constranger alguém em razão de sua cor, gênero, religião, origem, aparência, vestuário, orientação sexual, condição social, idade ou condições físicas constitui infração de natureza grave.

Art. 12 Os comportamentos a seguir elencados, que afetam o sossego público e violam a convivência, sujeitam seus atores às sanções relativas às seguintes infrações:

II – Utilizar instrumentos musicais ou quaisquer equipamentos sonoros, perturbando o sossego alheio: infração de natureza grave;

III – promover gritaria ou algazarra que perturbem o sossego alheio: infração de natureza média. (PELOTAS, 2017, p. 5 e 12)

Os processos dispostos dizem respeito às normatizações de inúmeros comportamentos sociais, especialmente o Art. 12 corrobora com perseguições, denúncias e cerceamento da liberdade religiosa, sobretudo por não conter em seu texto nenhum tipo de elemento que defina o que são práticas de perturbação sonora e quais não são aceitas, ou ainda, quais os comportamentos permitidos, ou seja, há linha tênue ao entendimento daquilo que está posto justamente por ser passível de interpretações individuais dos sujeitos o que pode corroborar, em muitos casos, com conflitos territoriais já definidos.

Quais os instrumentos musicais não são aceitos? Quais os horários permitidos? Algo que está descrito ao corpo do texto da maioria dos artigos anteriores e posteriores, mas especificamente nesse, não consta. Qual a conduta da Guarda Municipal quanto às denúncias que envolvam práticas religiosas? Que tipo de planejamento e diálogo foi feito e estruturado junto às comunidades de religiões e, mais precisamente as de Santo, de Pelotas? O que são consideradas gritarias e algazarras e, quais as limitações desses atos quanto aos espaços privados, onde comumente ocorrem práticas religiosas de Matriz Africana? Há uma série de questionamentos que não são esclarecidos e, que de acordo com estruturas governamentais e comportamentos coletivos ou sociais, podem servir enquanto mecanismos de opressão a essas religiosidades.

Coloco-me novamente ao texto quando trago relato de algo que pelas bibliografias oficiais dessas Religiões ainda não esbarrei, a essência das práticas como as de Umbanda ocorridas na Terreira (ou fora dela) contem especificidades que as institucionalidades, distantes à temática, não conseguem visualizar ou prever. Enquanto Cambona¹⁴ de Entidades Espirituais, e neste caso descrito de uma Preta Velha, sempre ouvia que as práticas, as entregas de oferendas, os rituais e os próprios cultos deveriam ocorrer quando “o Guaraci” (que no dialeto próprio da Entidade era

¹⁴ Cambona/o é chamada a pessoa que media a comunicação entre entidades espirituais e indivíduos atendidos e, dá suporte a esses atendimentos enquanto um/a ajudante, alguém que traduz o dialeto, prepara os materiais aos acontecimentos religiosos, faz anotações e registros quanto às práticas a serem realizadas por pessoas que buscam o Passe, dentre outras muitas funções que são exercidas pela/o Cambona/o.

transformado em “a Galací”, por nós conhecido como o Sol), não estivesse mais no céu, sendo assim, durante a noite. Enquanto a cidade dorme ou descansa, a Umbanda gira e acontece multiplicando-se nas Terreiras e nas ruas, assumindo seu corpo encantado.

Nesse contexto, o que para muitas pessoas é entendido enquanto prática religiosa, conexão sagrada, para outras pode ser anunciado enquanto perturbação do sossego, particularmente quanto há políticas, nas múltiplas escalas, que corroborem com isso. O Projeto de Lei do Código de Convivência, em 2017, não previa essas dinâmicas e por isso tem de ser evidenciado e questionado, uma vez que, pode servir a mais processos de invisibilização das Comunidades de Terreiras em Pelotas, RS, mesmo que seu objetivo possa não ser esse.

Outro elemento a ser destacado diz respeito às narrativas construídas acerca de Pelotas, RS. É possível identificar por meio de solicitação a pessoas que estão ou estiveram na cidade e de pessoas que nunca estiveram na mesma, ao fazer uma rápida busca sobre o município em plataformas de geolocalização, que os principais pontos de visitação ou de localização indicados são a Catedral Metropolitana de São Francisco de Paula e, no caso de pesquisa realizada pela autora, a Charqueada São João (figura 12).

Figura 12 Área Urbana de Pelotas, RS, segundo pesquisa no Google Maps



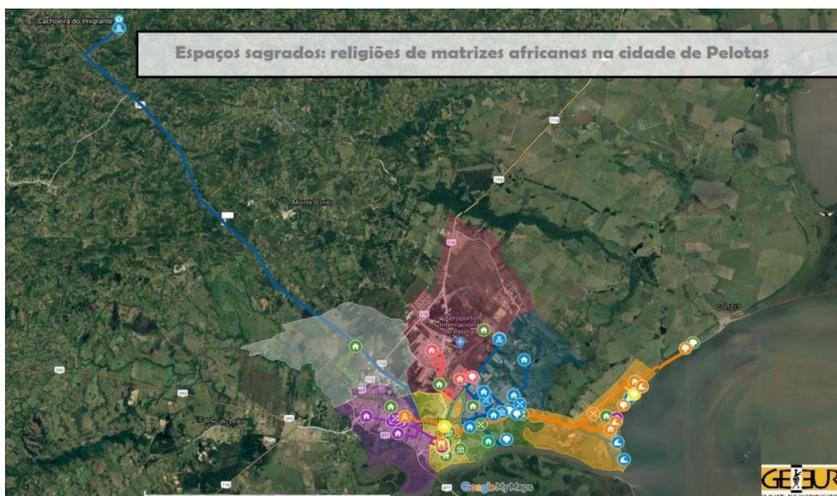
Fonte: elaborado pela autora, com base na imagem de Pelotas, RS, em plataforma digital, 2020, organizado pela autora.

Essas referências de Geolocalização também indicam parte da história (do presente e do passado) de Pelotas/RS, desta forma, a Catedral Metropolitana de São Francisco de Paula e a Charqueada São João passam a ter muitos significados outros que não apenas suas histórias e espacialidades, mas sim, as intenções e as narrativas que

propõem a quem busca (por que conhece ou por que quer conhecer) o município em questão. Obviamente o fato de Pelotas por muito tempo ter sido chamada de Freguesia de São Francisco de Paula, fato que consta na apresentação geral do município da página oficial da Prefeitura Municipal de Pelotas, ajuda em muito para que essas Geolocalizações componham a apresentação geral da região, entretanto, ficam como provocações que não tem como objetivo direto da pesquisa serem respondidas, questionamentos do tipo, o que pode estar implícito nessa imagem? Quais as narrativas que podem vir a ser estruturadas? Como a representação principal de Pelotas, RS, sendo uma Catedral de religiosidade explicitamente marcada, implica às narrativas (passadas, presentes e futuras) sobre o município? E como essas narrativas incidem às permissões e não permissões religiosas propagadas estruturalmente?

Adiante, ainda que com todos os mecanismos evidenciados até aqui, é relevante que se compreenda a Umbanda e as Religiões de Matriz Africana enquanto presentes no espaço urbano cotidiano das cidades e, neste caso, de Pelotas, RS. Durando o ano de 2019 e 2020 foi realizado, pelo Projeto Terra de Santo, o mapeamento não geográfico de Casas de Religiões no município e regiões próximas, obtendo-se resultados do Capão do Leão/RS e estendendo-se a Rio Grande/RS. O

Figura 13 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana na cidade de Pelotas, RS



Fonte: Elaborado pela Equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR, UFPel), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nos dados coletados junto às Lideranças Religiosas do município, 2020, organizado pela

primeiro levantamento virtual (em formato de questionário Google) contou com respostas de 19 Casas de Religião de Pelotas/RS, onde por meio das narrativas de suas Lideranças foi possível construir uma cartografia local dos espaços sagrados para os Povos de Santo (figura 13).

A cartografia (figura 13)¹⁵ apresentada foi construída a partir dos relatos de Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, quanto aos espaços urbanos que seriam considerados mais relevantes às práticas e desenvolvimento de religiosidades, sejam elas de Nação, Batuque, Umbanda, Quimbanda. As divisões de cores acontecem quanto às delimitações das regiões administrativas, com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008), e demarcam espaços como Praias, Mercado Central, Igrejas, Cemitérios, Cruzeiros/Encruzilhadas, dentro outros elementos.

A construção dessa cartografia auxilia a compreensão de dinâmicas territoriais e da disposição espacial, tanto das Terreiras, quanto das práticas cultuadas pelas Pessoas de Religião. O material reforça a presença destas religiosidades no espaço urbano e, demonstra que mesmo diante de processos de invisibilização estruturalmente estabelecidos, as Comunidades de Santo continuam ocupando e reivindicando os espaços públicos e privados, atribuindo a estes, simbolismos e significados que demonstram sua presença e a de suas religiosidades. Os mecanismos de exclusão estão postos, mas nem por isso o pertencimento e a identificação com esses espaços (condição indispensável à sacralidade dos mesmos, tanto em proporções individuais quanto coletivas) foram totalmente prejudicados.

Quanto à retomada ao passado, alguns elementos indicam a postura social quanto às práticas dessas religiosidades Afro-brasileiras no município. Com o intuito de aprofundar as discussões serão apresentados os dados de auto declarações religiosas de Pelotas, RS, (IBGE 1991, 2000 e 2010), as evidências da conduta local quanto às manifestações religiosas no na região no período de março de 1875 a maio de 1888 (Monquelat, 2015), bem como o relato de experiência de uma interlocutora quanto às posturas municipais entre o período dos anos de 1990 e 2000 (Santos, 2018).

Ainda hoje, na cidade de Pelotas são comuns as narrativas da pujaça do passado, essa pode ser vista nos casarões do centro da cidade, cultura narrada por uma parcela pequena da população. Pelos trajetos, completamos processos de desigualdades na forma de exclusão da presença negra, onde se encoberta gênero, etnia, classe social. Dessa

¹⁵ A figura 13 conta de forma ampliada nos anexos da pesquisa para melhor visualização de seus detalhes, junto estão anexadas as cartografias elaboradas por cada Região Administrativa da cidade de Pelotas, RS, sendo elas: Três Vendas, Areal, Laranjal, São Gonçalo, Centro, Fragata e Barragem. Em relação à Barragem não consta nenhuma imagem, pois, não houveram respostas de Lideranças Religiosas do perímetro dessa região administrativa.

maneira, criam-se processos de apagamentos, de silenciamento, de esquecimento social, onde a história do outro é encoberta. (MATHIAS, 2017, p. 26)

As práticas de Umbanda são inseridas ao cotidiano de Pelotas, RS, por meio de populações em processo de escravatura trazidas à região enquanto mão-de-obra para os trabalhos que fomentavam as dinâmicas econômicas do município, especialmente ao trabalho em condições desumanas nas Charqueadas distribuídas na região, especialmente, do Canal São Gonçalo e Arroio Pelotas (Mathias, 2017). Essas religiosidades, de maneiras bastante incisivas, não eram permitidas e, por tanto, tinham suas práticas criminalizadas, ocorrendo cada vez mais longe dos olhos daqueles que mantinham as leis e a ordem em períodos remotos (Monquelat, 2015), corroborando às múltiplas maneiras de silenciamento e apagamento dessas culturas e Comunidades de Santo no município (Mathias, 2017).

Enquanto processos de apagamento são compreendidos as dinâmicas que auxiliam a negação da presença, cultura e atividades negras na região em questão, costumeiramente reforçados, ao que indica a temática das religiosidades Afro-brasileiras e de Matriz Africana aqui discutidas, por setores institucionais e pelos acordos coletivos da sociedade que corroboravam às denúncias e perseguições (Monquelat, 2017).

Enquanto mecanismos esses, de silenciamento de narrativas populares, são inseridos à discussão, novamente, as autodeclarações religiosas de Pelotas, RS, que demonstram, conforme abaixo (figura 14) que há crescimento quanto às auto declarações religiosas no município em questão.

Figura 14 Dados de auto declarações religiosas Afro-brasileiras e de Matriz Africana em Pelotas, RS, 1991-2000-2010 (IBGE)

Tabela 137 - População residente, por religião															
Variável - População residente (Pessoas)															
Município	Ano x Religião														
	1991					2000					2010				
	Total	Umbanda e Candomblé	Umbanda	Candomblé	Outras declarações de religiosidades afrobrasileira	Total	Umbanda e Candomblé	Umbanda	Candomblé	Outras declarações de religiosidades afrobrasileira	Total	Umbanda e Candomblé	Umbanda	Candomblé	Outras declarações de religiosidades afrobrasileira
Pelotas (RS)	291100	11708	323158	...	9795	368	...	328275	11089	10624	298	167

Fonte: elaborado por IBGE (1991; 2000; 2010), 2020, organizado pela autora.

No entanto, ao analisar a tabela disponibilizada pelo IBGE (1991; 2000; 2010) é possível compreender que essas dinâmicas religiosas, antes do Censo Demográfico de

2010, pouco eram relevantes aos registros institucionais, de forma que, as descrições dos dados do recenseamento de 1991 não discriminavam ao certo as autodeclarações e conseqüentemente as práticas religiosas em território Pelotense. Quanto aos percentuais de autodeclarações nesse período, o total não chegava a 5% da população entrevistada, sendo, mais precisamente, de 4,02% em comparação ao montante de registros realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (1991). Quanto aos dados do Censo Demográfico de 2000, não há grandes alterações se não a possível diminuição das autodeclarações religiosas de Umbanda e Candomblé em Pelotas, RS, que somadas chegaram ao percentual (ainda mais baixo) de 3,14% em relação do total de pessoas entrevistadas nesse recenseamento.

No que tange o levantamento mais atual (IBGE, 2010) é possível perceber o pequeno crescimento de 0,24%, passando ao total de auto declarados religiosos/as de Matriz Africana (Umbanda e Candomblé) de 3.38%. Importante destacar que, conforme a figura 7, evidenciada na sessão anterior, a média nacional de autodeclarações corresponde a 0,32% dos entrevistados e, os maiores índices de autodeclarações, que indicam a Região Metropolitana de Porto Alegre (Oro, 2012), estão em bairros/regiões administrativas com incidência entre 4,15 e 7,95% de pessoas autodeclaradas de Religiões Afro-brasileiras ou de Matriz Africana. Deste modo, ainda que os percentuais estejam possivelmente inferiores, conforme as projeções anteriores indicam, Pelotas, RS, é região de grande relevância, com potencial a assumir papel central quanto às autodeclarações destas religiosidades.

Em comparação do Censo Demográfico de 1991, o número de autodeclarações em Pelotas, RS, mostra-se consideravelmente inferior, chegando a 0,68% menos no recenseamento de 2010 (IBGE). É possível que sejam apontados alguns elementos, tais como o avanço de religiosidades Pentecostais e Neopentecostais no país (Oro, 2012), aliado às políticas de repressão local que indiciram diretamente às práticas e contextos religiosos de Umbanda e das demais Religiões de Bases Africanistas na região.

De acordo com Santos (2018) e com diálogos informais com pessoas destas religiosidades em Pelotas, RS, entre os anos de 1990 e 2000 houve significativas

repressões às práticas dessas Religiões por parte de agentes e esferas institucionais. Em relato, uma das Interlocutoras de Santos (2018) indica que não era permitido, durante os cultos de Umbanda, que os integrantes da Casa de Religião cantassem alto, fossem “tocados” instrumentos musicais e houvesse palmas (prática comum no contexto dessas Religiões) após as 22 horas. Não possível que se compreender, ainda, as razões que levaram a estas dinâmicas de silenciamento, no entanto, junto das observações realizadas anteriormente ao desenvolvimento dessa pesquisa, uma pessoa qualificada informou que em (in)determinado período aconteceu um incidente envolvendo a prática religiosa em uma Terreira de Pelotas, RS, que resultou em regulamentações mais rígidas nas Casas de Religiões e também às práticas que aconteciam nas Terreiras.

Não há como confirmar se esses momentos se aproximam, se há relação direta entre os fatos ou se estão postos em contextos distintos, no entanto, há dois acontecimentos significativamente relevantes a se compreender as características e dinâmicas das manifestações religiosas em Pelotas, RS, enquanto permanências e rupturas que podem estar vinculadas diretamente à diminuição da incidência, também, das auto declarações religiosas. Fenômenos esses que, ainda que associados (se acontecidos em razão um do outro) comprovam que existiram mecanismos de cerceamento das práticas religiosas e, esses estavam diretamente vinculados às institucionalidades, tendo em vista que, o receio dessas pessoas religiosas durante o período mencionado (1990 e 2000), poderia ter origem nas recorrentes denúncias feitas por moradores próximos às Terreiras (Santos, 2018).

Por meio do apontamento sobre as denúncias realizadas pelas vizinhanças das Casas de Religiões em Pelotas, RS, encaminha-se a discussão a períodos tão mais remotos, presentes nos relatos da obra *Pelotas dos Excluídos: subsídeos para uma história do cotidiano* de Monquelat (2015). A relação é estabelecida por meio dos registros de jornais do município de Pelotas, RS, durante o período de março de 1875 a maio de 1888 relatados na obra em questão, onde é possível evidenciar dinâmicas locais dos comportamentos sociais e institucionais, ambos pautados em processos de repressão e cerceamento das práticas religiosas que não as hegemônicas.

A seguir, serão dispostos alguns dos relatos que reforçam os processos de invisibilização dessas Religiões na Pelotas dos excluídos de direitos, de convivência plena, empedidos da livre circulação, regidos por sistemas segregacionistas e significativamente violentos que faziam das populações negras do município, especialmente as em contexto de escravização, constantemente, potenciais encarcerados/as (Monquelat, 2015). *Batuque na rua, vizinho não quer* (Monquelat, 2015, p. 28 e 29) anuncia,

Se os maxixes incomodavam e a polícia reprimia com a prisão, batuques nas ruas perturbavam os vizinhos. É o que nos informa o *Jornal do Comércio* que, em nome dos moradores das Ruas 3 de fevereiro (atual Major Cícero) e Santa Bárbara (atual Marechal Deodoro), pedia à polícia que proibissem “os pretos minas” de darem os seus batuques, que se realizavam naquelas ruas, “as horas consagradas ao repouso dos moradores nessas imediações”. Acrescentando que um daqueles divertimentos havia se prolongado, com infernal barulho, até as 5 horas da manhã, o que foi bastante incômodo aos moradores.

Os batuques nas ruas, que os vizinhos não queriam, é a denominação genérica de algumas danças afro-brasileiras acompanhadas de percussão e, por vezes, também canto. (MONQUELAT, 2015, p. 28 e 29)

Por meio desse relato é possível se compreender como se davam algumas das dinâmicas, religiosas ou festivas, que envolviam as vivências dos negros e negras à época em Pelotas, RS. Relevante destacar que a nomenclatura atribuída às festividades evidenciadas no relato, dizem respeito também ao mesmo nome atribuídos às práticas religiosas das Nações no Rio Grande do Sul, bem como, caracterizam a descrição realizada pela autora em sessão anterior, quanto à Umbanda, quanto as práticas realizadas aos horários de descanso da cidade. Os incômodos causados pela festa dos “pretos minas” coincidentemente é o mesmo incômodo evidenciado quanto aos contextos que resultam às repressões das Religiões de Matriz Africana, em Pelotas, RS e para além de seu limite territorial.

O desconforto das vizinhanças quanto aos comportamentos alvoroçados de comunidades periféricas e, neste caso, das populações em processos de escravização no município, se entrelaçam às dinâmicas de políticas contemporâneas de contenção às Comunidades de periferias, especialmente os jovens pobres e negros e, as Comunidades de Santo, por meio do Projeto de Lei que estabelece as normas de convivência, anteriormente evidenciado. Entituladas enquanto políticas de ordenamento

social, as denúncias em 1875 (Monquelat, 2015) e a contemporaneidade do Projeto de Lei do Código de Convivência (2017) são envoltas por intencionalidades similares aplicadas a temporalidades e espacialidades distintas, deste modo, permanências em um Espaço Social (Lefebvre, 2013) limitado pelo cerceamento de direitos, expressões e religiosidades.

É possível evidenciar os interesses e as maneiras de perseguição às práticas religiosas não hegemônicas no município, especialmente, por meio das invasões e da subjetividade envolta à ação dos sujeitos responsáveis por manter a lei e a ordem. Conforme evidencia o *Correio Mercantil* em “*Feitiçarias*” (Monquelat, 2015, p. 45 e 46)

Os Jucas Rosa [famoso feiticeiro do Rio de Janeiro] e os pais Paulo [...], reproduzem-se como mosquitos em tempo de verão. Era sexta-feira [13-07], aí pela meia noite, hora sinistra, em que o cão agoureiro late à lua, pia o mocho [animal desprovido de chifes, ou com chifre aparado] e a coruja, aparece o lobisomem e a vaga bruxa... “Tudo era silêncio na terra”. Mas, a polícia velava. E, por aquela oficial curiosidade que lhe é peculiar, aproxima-se à porta de humilde tugúrio [cabana] lá pela Rua 3 de fevereiro [atual Major Cícero], aplica o ouvido, espreita pelas frestas, e escuta... Escuta o crepidar de três velas e veem-se alguns fervorosos crentes em mongólica devoção. Adoravam o sábio Manipanso [ídolo africano], o deus poderoso de todos os destinos. A polícia lembrou-se que a Constituição do Império permite o culto de todas as religiões; mas, reparou ao mesmo tempo, que o templo apresentava um aspecto assustador, e os fiéis não inspiravam plena confiança. Resolveu entrar. [...] Ao estrondo, sucedeu-se a confusão e os devotos fugiram em todas as direções [...] Eram todos escravos, ou livres de medíocre condição. Ficou apenas um casal de confrades. A polícia confiscou-os e com eles, as seguintes relíquias: um crânio de criança, cabelos humanos da raça branca, umas folhas de vegetal desconhecido e outras bugigangas semelhantes. [...] O casal de pretos passou a habitar o palácio do cidadão Peroba [referência à cadeia civil e ao responsável por esta]. O mais vai sem dúvida para o rio São Gonçalo. Eis aí o que dão as feitiçarias, as casas de fortuna e a veneração ao Manipanso. (MONQUELAT, 2015, p. 45 e 46)

As irregularidades apontadas neste relato indicam que as hierarquias sociais e religiosas atravessavam a constituição, inclusive, da propriedade privada, que era vista enquanto pública em momentos convenientes às autoridades locais. Não se tratava apenas da normatização aos cultos em via pública, irregulares conforme a Constituição do Império (BRASIL, 1824), mas sim do combate a toda e qualquer religiosidade distinta daquilo que o senso comum considerava relevante, e neste caso, a religião Católica Apostólica Romana. Além destes elementos, há de se considerar a invasão, por parte da polícia, à residência onde ocorria a prática religiosa mesmo que

aparentemente nenhuma irregularidade houvesse, este, sendo um processo fortemente vinculado à exploração da vida, dos corpos e dos direitos das populações negras de Pelotas, RS, que não tinham liberdade às suas práticas religiosas, seus cultos e outras demonstrações culturais nem aos espaços privados, distante de seus senhores e dos olhares julgadores quanto às suas cosmologias, deste modo,

[a]lém de todo um processo de adaptação em novas terras, em geral, foram negados a eles os direitos a reproduzir suas práticas culturais, instaurando-se assim uma política discriminatória e de perseguição às tradições culturais de origem africana e que era regimentada por leis que perduraram durante o período escravista e também por anos após a abolição da escravidão, obrigando os negros a ocultarem e camuflarem expressões culturais como suas religiosidades. (Bonifácio, 2017, p. 139)

É possível refletir quanto à existência de mecanismos de repressão às religiosidades Afro-brasileiras, que os mesmos estão diretamente relacionados à expressão social de indivíduos, ainda antes de suas demonstrações de fé. A conexão entre as dinâmicas demonstra fortemente que a repressão às Religiões de Matriz Africana ou, especificamente a Umbanda, é equivalente à repressão às culturas, práticas e expressões cotidianas de Comunidades subjugadas pelas institucionalidades, deste modo, podendo essas práticas serem identificadas e associadas ao Racismo Religioso (Nogueira, 2020).

Adiante, Monquelat (2015, p. 53 e 54) registra que à Pelotas, RS, *Feitiçaria não*, onde “por ordem do delegado de polícia particular estourou a casa de duas “pretas feiticeira”, que atraíam grande ajuntamento de adeptos. Na ocasião da prisão das “feiticeiras” foi com elas encontrado um santo e uma vela, que segundo a polícia eram instrumentos dessas”, demonstrando o total desconhecimento e ignorância quanto às práticas destas mulheres ao cenário local. É evidente que, bastava uma vela “mal acesa” ou ainda uma suspeita-bem-estruturada para que o cotidiano de pessoas, religiosas ou não, estivesse permeado pelas passagens à delegacia de polícia da Província. Deste modo, realizar tais práticas, seja em contextos privados, seja sob os ambientes públicos, era sinônimo de encarceramento, o que, provavelmente, culminava em delimitar, esconder, as ações e religiosidades de Matriz Africana.

Em “*Elvira, a Sibila, discípula de Juca Rosa*” (MONQUELAT, 2015, p. 57 e 58) descreve que esta, Elvira,

(profetisa, bruxa, feitiçeira), é a mesma *negra atirada a mina* que foi a cadeia civil, por ordem ou aparição de São Francisco de Paula [...] não satisfeita em ser uma “simples criatura deste mundo de enganos e ilusões”; meteu na cabeça pertencer à ordem dos “sobrenaturais”, e daí não haver como arredá-la, dia 12 de junho de 1878, cercada de adoradores do *Manipanso*, entregava-se às invocações de “toda espécie” na intenção de dar fortuna a uns e casamento a outros. A polícia noturna, descobrindo o segredo e local da cerimônia, quis entrar também nos altos mistérios; porém, mal a pressentiram, uns pelo quintal, outros pelo telhado e alguns pelas janelas, abandonaram “o templo” e deram às de Vila Diogo (botaram o pé na estrada, fugiram).

Só Restou, como refém, um único devoto. Vistoriada a casa, encontraram ratos mortos, cabeças de galo, pés de galinha e... “hereges! O *Santo Antônio* metido numa bacia cheia de água e com a corda no pescoço, em sinal de promessa matrimoniosa”. Tudo foi inutilizado, inclusive o *santo*, “por aversão às feitiçarias”.

Naquele mesmo dia foi preso por ordem da subdelegacia, um escravo do Sr. Porfírio Honório da Silva, por estarm juntamente com outros negros de baile, sem licença de seu senhor, tendo os companheiros conseguido evadir-se pelos fundos da casa. Foi preso também o escravo de D. Maria Auta por ser encontrado com outros em adoração ao “Santo Manipanso”, em uma casa sita na Várzea dessa cidade, tendo sido apreendido naquela ocasião “diversos objetos de que se serviam”; sendo diminuto o número de praças que deu busca na referida casa, conseguiram escapar os demais adeptos. (MONQUELAT, 2015, p. 57 e 58)

É possível compreender que as perseguições davam-se para além dos flagrantes forjados nas ações da polícia local, além dos tantos encarceramentos, apreensões e agressões sofridas em razão de práticas religiosas outras, esses comportamento estendiam-se para o cotidiano, dando continuidade aos cerceamentos de direitos e instalando uma “caçada” constante aos supostos infratores na região. Outro elemento destacado, também junto ao relato *Ana Maria, a meretriz feitiçeira, volta a atacar* (MONQUELAT, 2015, p. 70 e 71) é a influência direta do Catolicismo e consequentemente do Sincretismo Religioso às práticas comumente repreendidas em Pelotas, RS.

Tendo a delegacia de polícia recebido denúncias de que a mulher Ana Maria, moradora à Rua Três de Fevereiro (atual Major Cícero), “fazia profissão de impingir certas drogas às pessoas incautas, para determinados fins”, sendo por isso acusada de fazer feitiços. Mandou o tenente Cordeiro passar-lhe uma busca na casa, onde foi encontrada, além de outros objetos, uma tosca imagem de Santo Antônio, diversos frascos com águas mais ou menos coloridas, penas de aves e várias bugigangas “de fins desconhecidos”.

Os objetos foram confiscados e depositados na Delegacia de polícia e a feiticeira repreendida convenientemente. (MONQUELAT, 2015, p. 70 e 71)

O relato demonstra que as perseguições não aconteciam apenas vinculadas aos cultos e práticas “festivas” dessas Comunidades de Santo, uma vez que, facilmente se relaciona *Ana Maria* a uma benzedeira, isso por meio do exercício e dos conhecimentos descritos. Os impedimentos, possível afirmar, extrapolavam aquilo considerado enquanto o contexto dos *batuques* ou das adorações ao *Manipanso*, chegando às dinâmicas comuns da sociedade, tais como as religiosidades individuais e os processos de cura não normativos exercidos. No dia 24 de maio de 1879, em *Batuque na pocilga* (MONQUELAT, 2015, p. 72) “foram presos quatro pretos e cinco pretas’ por estarem de *batuque* em uma pocilga da Rua 16 de julho (atual Dr. Cassiano), depois de convenientemente admoestados alguns foram liberados, outros ficaram”.

Em *Elvira, a negra atirada à mina, volta à cadeia* (MONQUELAT, 2015, p. 72) é noticiado que,

O Correio Mercantil em edição de sete de julho de 1879, noticiando uma grande feitiçaria dizia que em Pelotas já não era possível impunemente ser ladrão, vagabundo, cartomante ou feiticeira [...] ontem (06.06.1879), em pleno dia, fora apanhada em flagrante delito de feitiçaria, ali para os lados da Várzea, a bem conhecida “preta forra” Elvira, que por mais uma vez tinha ido parar na polícia por iguais falcatruas. Era a mesma que a mais ou menos um ano fora a cadeia civil, [...] levando um cajado de prata, cujo fim, o do cajado de prata, só Dr. Vicente de Maia conhecia.

Não desacorçoada com o corretivo que sofrera naquela ocasião “leve corretivo, de certo”, visto que não o havia aproveitado, continuou a exercitar-se na habitual profissão “chamando os incautos dos dois sexos e das três [escravo, livre e forro] aos redís da sua *ciência*”. A polícia, porém, que era vigilante e ativa, e não descansava à sombra dos louros arrecadados, “espreitou-a habilmente até que a encontrou com a boca na botija”. [...] Estava a mesa posta... – No centro o *Manipanso*, rodeado de ovos de cágado, pedras *preciosas*, chifres de veado, contas, orações, abreviários, cabeleiras, o *rabo do diabo* e uma imensidade de bugigantas semelhantes. Tudo confiscado!

Feitiçarias e feiticeira, bonecos e *reliquias sagradas*, tudo foi parar no quartel da polícia onde procederam a um minucioso inventário perante numerosa assistência. Examinadas as drogas e separadas de alguns objetos úteis em que estavam acondicionadas foram entregues sem piedade a uma fogueira no pátio do quartel da polícia. O *Manipanso*, que era um boneco de louça próprio para adorno de mesa, “não reclamou contra o auto-de-fé”. Quem reclamou foi *a deusa do templo*, a Elvira, “que invocou o santo nome do seu *Deus*; porém, assim mesmo foi parar na casa das grades de ferro”. Ao que parece, o delegado Maia se enfeitou

com o Cajado de prata da Elvira, e fê-lo desaparecer. (MONQUELAT, 2015, p. 73 e 74).

Dentre os muitos outros relatos evidenciados na obra mencionada, este diz respeito aos múltiplos desrespeitos passados por Elvira, da invasão de sua residência, aos descartes de seus artigos religiosos, passando pelo furto de bens, as dinâmicas de opressão às manifestações religiosas evidenciavam-se em Pelotas, RS, como nos relatos anteriores, a partir do comportamento social que descriminava e permitia que indivíduos que não compunham a Elite do município fossem severamente intimidados em seu cotidiano (religioso ou não). Os atravessamentos quanto aos traquejos vivenciados pelas Comunidades Religiosas Afro-brasileiras, de Matriz Africana ou ainda as de mais de Pelotas, RS, davam-se muito em razão de uma Constituição Imperial reforçada em escala local por Barões, Baronesas, Delegados, Generais, Condes e Condessas, Doutores e tantas outras personalidades de requinte e influência que ditavam comportamentos sociais, religiosidades e feitos culturais que seriam mais ou menos permitidos, mais ou menos evidenciados, mais ou menos praticados.

A constituição social corroborava diretamente às insivibilizações de religiões de Matriz Africana, estabelecendo quais as religiosidades eram mais aceitas e, conseqüentemente, quais deveriam ser professadas publicamente. As estruturas gerais de cerceamento a essas práticas foram modificadas, seja pelas mudanças constitucionais, seja pelas novas organizações que recriminavam os extremos abusos de poderes destes órgãos, no entanto, continuaram a ser perpetuadas, enquanto outras maneiras de que não fossem completamente evidenciadas as religiosidades de Umbanda, ou de Matriz Africana na Região.

Enquanto indicadores, especialmente os últimos relatos que dizem respeito ao período de 1875 a 1888 (Monquelat, 2015), estão profundamente pautados em estruturas sociais da época que, de acordo com a Constituição do Império de 1824 (BRASIL 1824) definia em seu Art. 5 que “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”.

O período de vigência da Constituição Política do Império do Brasil, de 1824, estendeu-se até 1891, temporalidade significativamente próxima aos relatos dos jornais de Pelotas, RS, evidenciados por Monquelat (2015), o que em parte justifica algumas das posturas e descontentamentos evidenciados por parte de uma sociedade elitista e burguesa. No entanto, conforme determinação do Império (1824), as práticas religiosas, que não as da Igreja Católica, estariam permitidas às formas reclusas das Casas e propriedades privadas, o que é facilmente evidenciado enquanto algo que não foi sucedido desta maneira, principalmente em razão das muitas invasões aos cultos e residências de Pessoas de Religiões de Bases Africanistas na Província, que, em maioria, resultavam em detenções, apreensões e exposições públicas à comunidade pelotense da época.

Finalmente, a Constituição do Brasil Imperial (1824) incidia diretamente às formas físicas que os Templos e Casas de Religião tinham diante da sociedade, deste modo, percebe-se que essas normativas influenciaram diretamente a base da formação contemporânea do ser e estar religioso não hegemônico. É por meio da institucionalização de processos de invisibilização destas Terreiras (e não apenas delas), que se constroem socialmente ideias coletivas daquilo que deve, ou não, ser exposto, enquanto consequência, a ação constitucional reverberou e, pode-se concluir que ainda reverbera as estruturas da cidade, alterando-se a passos muito curtos, século após século.

Em um cenário da Pelotas de passado não tão distante, é importante destacar as ações e organizações coletivas das Comunidades Tradicionais de Terreiras quanto às demarcações institucionais e simbólicas da presença e dos rituais afroreligiosos em solo pelotense. Do acentamento do Bará do Mercado, que gerou uma série de conflitos e movimentações sociais e religiosas, até o histórico desenvolvimento das festividades de Iemanjá, agora constantemente cerceadas pelo poder institucional, toda e qualquer organização repercute em estratégias de continuidade e afirmação da existência desta Pelotas Negra, oriunda das Periferias que precisa se esconder, mas não vive completamente escondida.

Com o passar dos anos e o aumento da ação de agentes que representam estas Comunidades Afrorreligiosas, especialmente pela constituição do Conselho Municipal e Estadual de Terreiros, fez com que pautas antes relegadas à centralidade dos debates emergissem enquanto mecanismos de denúncia e resistência das práticas cotidianas contra os Povos de Santo. A demarcação da orla do Balneário dos Prazeres enquanto Área de Preservação Permanente, de acordo com o Plano Diretor do Município (Pelotas, 2008), fez com que atuações e organizações, antes anuais, agora passassem a ser proibidas e gerenciadas por poderes que não veem ações, tais como a Festividade de Iemanjá, enquanto prioridades às práticas culturais no município.

Em contrapartida, fica assegurada a infraestrutura do Estado às práticas religiosas hegemônicas na região central da cidade. Dos tapetes de serragem, até as Marchas Evangélicas ocorridas na orla do Mercado Central, o desenvolvimento de muitas ações foi mantido, inclusive durante o período da Pandemia do Novo Coronavírus.

O processo de privatização do Mercado Central foi um dos instrumentos que ajudou a afastar as Comunidades Afrorreligiosas do Centro Histórico Pelotense, uma vez que, os rituais desenvolvidos naquele espaço, tão importantes e caros às religiosidades de Matriz Africana, passaram a ser limitados, normatizados e vigiados pela ação dos comerciantes e da segurança privada que agora ocupa do monumento. Desde as proibições de toques e festividades no local onde está acentado o Bará do Mercado, até as retiradas de símbolos afrorreligiosos que comunicavam a presença destas práticas no centro deste patrimônio, todas as estratégias carregam em si a necessidade de apagar da narrativa do local (que agora é “descolado”, “jovem” e “gourmetizado”), as expressões racializadas e oriundas das periferias do município.

A mudança à comercialização para classes mais privilegiadas economicamente, imbuí a necessidade de construção de novas narrativas que sustentem o Mercado Central enquanto um espaço diferencial, onde a Pelotas da Opulência histórica ainda vive e respira, mesmo que sob auxílio de muitos aparelhos.

7 ÀS CRIANÇAS QUE FAZEM O FUTURO E AQUELES QUE O LÊEM: A VIRTUALIDADE DA UMBANDA E DA CULTURA AFRODIASPÓRICA

Esta etapa é dedicada à magnitude e força das crianças da Gira, os Erês/Cosmes e, ao Povo do Oriente que mandou buscar a inspiração na riqueza de uma roda de Ciganos, na fartura de uma mesa cheia e, na maestria daquelas e daqueles capazes de compreender as permanências e as rupturas das nossas trajetórias com um (nada) simples baralho de cartas, ou, com a complexa leitura das mãos.

A virtualidade (Lefebvre, 1972) é estruturada enquanto a prospecção ao futuro dos sujeitos e objetos envoltos à análise, tendo como base as permanências e rupturas que estruturaram o cenário da atualidade. Nesta seção há o entrecruzamento das continuidades, descontinuidades, datação, contemporaneidade, Espaço Vivido (Lefebvre, 2013) e encaminhamentos daquilo que pode ser aprendido e compreendido enquanto indicativos do que virá à frente.

No que tange a existência de religiosidades de matriz africana sob a perspectiva política, é possível visualizar o acirramento de conflitos culturais a partir do avanço de sistemas políticos em nível nacional, regional e local, uma vez que, as negociações e os acordos tendem a ser quebrados com o avanço de grupos aos “limites da tolerância”.

Tanto no perfil conservador, quanto no perfil progressista, a possibilidade de que novos conflitos acentuados sejam travados está consolidada no cenário atual onde foi “autorizado” que as fronteiras do desrespeito fossem diluídas moralmente, ou seja, como desde o ano de 2016 podemos acompanhar o crescimento acelerado de casos de perseguição, linchamentos a Terreiras e racismo religioso (Nogueira, 2019), é difícil que rapidamente (em um prazo de até 10 anos) estes movimentos retornem à contenção, uma vez que, os usos da cultura tem se evidenciado voláteis e capazes de dismantelar estruturas que demoraram muito tempo a ser construídas.

A partir dos cenários postos, é praticamente impossível que, toda e qualquer ação social-política não resulte em conflitos religiosos diretos, uma vez que, a construção cultural foi duramente boicotada no momento em que se almejava equilibrar socialmente o direito à liberdade de expressão religiosa de Comunidades Tradicionais de Terreiras, comparado a outras instituições religiosas. A ilustração deste momento pode ser conduzida por meio do avanço significativo de movimentos conservadores e ultraconservadores no Brasil, especialmente a partir de 2018, resultando, inclusive, em percentuais que extrapolaram os 300% quanto o aumento de denúncias por casos de Intolerância Religiosa. Neste sentido, é bastante improvável que o período menor do que uma ou duas décadas seja suficiente para conter (não controlar, apenas conter) os avanços da necropolítica, da política do ódio e da Geografia das Invisibilidades instalada em território nacional, que atinge diretamente as Comunidades de Santos, os Povos Originários, os grupos de refugiados, a população preta, as mulheres e tantos outros.

No entanto, os sistemas de repressão são evidenciados de maneira mais incisiva a partir da permanência e continuidade desta política conservadora que exclui o que não normativo. Se nos últimos anos é possível observar os sistemas de retaliação e cerceamento a estas comunidades, dar segmento a esta postura de poder é causar marcas ainda mais profundas à história brasileira. Se a mudança política para governos e agentes progressistas gerará inúmeros conflitos, a continuidade do conservadorismo igualmente será conflitante, mas, viabilizará ataques e opressões ainda mais acentuados às populações contra hegemônicas.

Neste sentido, é possível que se vislumbre o aparelhamento dos agentes (sociedade, poder legislativo e comunidades religiosas diversas) no que tange as discussões e disputas religiosas no Brasil, trazendo ao centro dos debates, muito em breve, a influência espiritualista e a estrutura política social brasileira moldada, não pela laicidade, mas por um corpo religioso (em seus dogmas, símbolos, crenças) que direciona, ora o crescimento, ora a recessão, coletivos.

O território tupiniquim vive, neste momento, um fervor religioso que pode eclodir a qualquer instante, declarando conflitos e acordos aos modelos de uma guerra santa

em justificativa de paz (provavelmente unilateral e excludente). É como se nos últimos anos houvesse se alimentado uma bomba inflamável que está “encoberta sob a mesa”, onde foram camufladas movimentações diversas em prol da dominação e expansão territorial de grupos hegemônicos que hoje, mais do que nunca, experienciam conflitos acirrados, inclusive entre si.

As expressões religiosas estão em consonância com as movimentações sócio-culturais e, se por um lado, estamos vivendo tempos de tensões, acirramentos e extremismos político-sociais, por outro, não há como as manifestações religiosas não refletirem estas (des)organizações. Há, portanto, a imensa necessidade de se apaziguar e calcular friamente os caminhos a serem seguidos enquanto reformulação identitária da sociedade brasileira.

Quanto à perspectiva social, não há como vislumbrar um cenário outro sem que haja a mobilização política em consonância com a diversidade e os valores coletivos. A sociedade não dá indícios de que permitirá a livre expressão religiosa de bases africanistas quando ainda têm o racismo enquanto modelo estruturante do modo de vida e da construção das relações sócio-espaciais.

A supremacia política, cultural, religiosa, tecnológica eurocêntrica dos últimos 500 anos levou à interiorização da Europa como aquela que precede a origem das civilizações. A consequência dessa percepção é que os povos não europeus são invisibilizados e, no caso do povo negro, acrescenta-se marginalização tangenciada pelo racismo. (NJERI e RIBEIRO, 2019, p. 597)

É possível que estes cenários de discriminação sejam minimizados a partir de sistemas de educação em massa, no entanto, para que estes movimentos se suscedam, o capital deve servir enquanto mecanismo de intervenção e, como bem se pode perceber, dificilmente o sistema econômico e, os detentores deste poder, agem em prol de Comunidades subjugadas à marginalização e às invisibilizações.

Outro elemento que indica uma série de rupturas, mas também permanências, diz respeito ao cenário das Comunidades Tradicionais de Terreira durante e após a Pandemia do Novo Coronavírus. As mudanças bruscas no funcionamento e na lógica de religiosidade dos Povos de Terreira, que culminam no fechamento das mesmas em razão das normativas Estaduais e Municipais de distanciamento social, obrigam que

estas Religiões ocupem outros espaços que até então não lhes eram tão comuns: as tecnologias, o meio virtual e as redes sociais de forma ampla.

Diante dos tantos meses de restrição às práticas religiosas, especialmente por se compreender que as dinâmicas dentro das Casas de Religiões de Matriz Africana normalmente ocorrem em grandes coletivos, percebe-se que *sites*, páginas e eventos religiosos Afrobrasileiros passam a tomar espaço nas *time lines*, demonstrando que a adaptação durante o período está ocorrendo de forma gradativa e, possibilitando alternativas que podem vir a reconfigurar as práticas em contextos futuros próximos.

O aumento de *lives*, páginas, publicações, *hashtag*, plataformas de *streaming* ainda não pode ser comprovado cientificamente, justamente por ser algo incipiente e que não é observado de maneira homogênea no Brasil, entretanto, é relevante avaliarmos em um futuro próximo as consequências dessas dinâmicas às novas relações virtuais que são estabelecidas com o diferente, distante, há de se pensar também os comportamentos religiosos diante destes movimentos, uma vez que, de acordo com SaferNet Brasil (2019) o Brasil ocupa o primeiro posto de denúncias (reportadas e removidas) por Intolerância Religiosa Online.

Sob o ponto de vista científico e social, é complexa a análise das consequências advindas do contexto do Covid-19, primordialmente por se pensar que há reestruturação do perfil religioso, das coletividades, do funcionamento de Casas de Religião, especialmente daquelas que vierem a perder integrantes em razão da doença, uma vez que, enquanto prática comum às Terreiras, as mesmas ficam completamente fechadas em períodos de luto que variam de acordo com as determinações de Lideranças Espirituais de cada Casa.

Não é preciso ir muito distante para que se elucidem estas situações, uma vez que, na Casa em que faço parte, as Lideranças fizeram suas passagens durante o ano de 2021, alguns meses após a etapa de qualificação desta pesquisa. As consequências são tão gradiosas quanto o imaginado, tendo como base que, novas Lideranças devem assumir o funcionamento das Terreiras ou, em casos mais específicos, elas (as Casas) tendem a ser encerradas por não haver quem mantenha a continuidade de seus trabalhos.

Novas Lideranças assumem estes espaços, há uma reestruturação coletiva, pois, nem sempre os integrantes das instituições permanecem vinculados após a reformulação, há situações em que, até o nome da Casa Religiosa é modificado, isso por que, as Lideranças espirituais deixam de ser as Entidades que se utilizavam da corporeidade dos médiuns que partiram. Outras pessoas, em um movimento comum a estas religiosidades de Matriz Africana, passam a ser Lideranças Religiosas de suas próprias instituições a partir do desmembramento das Casas em que faziam parte.

É relevante, também, que se pense sobre a caracterização destas comunidades e, especialmente, sobre grande parte das Lideranças destas Casas em Pelotas, uma vez que, são pessoas em idade mais avançada, o que tende a ser um atenuante sob o contexto da referida Pandemia, que levou, dentre os seus mais de 600 mil mortos, grande parte da parcela de idosos do Brasil.

Os conhecimentos, saberes de Terreira, não costumam ser institucionalizados, sendo assim, aprendidos e ensinados geração-após-geração de forma oralizada e, estas dinâmicas também incidem diretamente às presenças espaciais das Casas e aos processos de (in)visibilização das mesmas, uma vez que, o saber ancestral é artefato primordial para que sejam mantidas as práticas de Terreira e a expressão da cultura afrobrasileira na paisagem.

Importante destacar que foi evidenciado, junto a estas dinâmicas, o quanto as práticas afrorreligiosas vem sendo reestruturadas pela juventude que, está cada vez mais inserida no contexto das religiosidades. Ainda que, neste momento, a gestão material e espiritual das Casas seja feita por Lideranças de idades avançadas, nas filosofias e existências de Terreira os jovens e as crianças estão garantindo a continuidade da cultura ancestral e, cada vez mais, as novas gerações tem firmado o compromisso público junto a estes ambientes.

Se, antigamente, se via a Terreira cheia de crianças, hoje este cenário se mantém, no entanto, o engendramento das discussões sociais, principalmente envoltas ao racismo, à intolerância religiosa, tem possibilitado que vejamos nos cultos, nas redes sociais e, até na rua (com menor incidência, comparado aos exemplos anteriores), as manifestações de fé destas gerações.

Outro elemento importante a ser demarcado foram as ações sociais proporcionadas e envoltas às práticas de religiosidades de Matriz Africanista durante os últimos anos, especialmente em decorrência da Pandemia do Novo Coronavírus. Foi possível visualizar a organização coletiva de diversas Casas em Pelotas, no Rio Grande do Sul e no Brasil quanto às arrecadações e doações de alimentos, auxílio à moradia, vestimentas, alimentação, transporte e, organizações diversas que geriram o cotidiano de famílias de baixa renda e/ou de grupos de risco à Covid-19. Além dos atendimentos e cuidados espirituais já costumeiros às filosofias de Terreiras, estes espaços passaram a desenvolver diversas outras atividades práticas e materiais àquelas e aqueles que necessitavam.

Com os altos índices de desemprego da atualidade, com o Brasil retomando ao mapa mundial da fome e, sendo declarada uma tragédia nacional ocasionada pela questionável gestão governamental da Pandemia, os centros religiosos passaram a ter centralidade quanto à luta pela dignidade e continuidade da vida. Papel este que, tende a crescer em consideráveis proporções pelos próximos tempos, especialmente pela ausência do Estado nas periferias do extremo Sul do Brasil.

No que tange o cenário futuro de relacionamento entre as Comunidades Tradicionais de Terreiras, é importante destacar que, especialmente as dinâmicas impostas pela COVID-19, criaram elos de aproximação e, principalmente, separação destes Povos. Uniram-se, em certa medida, para auxiliar com ações sociais as populações mais necessitadas, mas especialmente, houve a quebra de uma série de articulações importantes à expressão destas Comunidades e, das interrelações que estas estabelecem. As festividades, os atos, manifestações, reuniões, foram suspensos (pelo menos em tese) e resultaram em distanciamentos sociais, religiosos e políticos. Houve uma ruptura na lógica sistêmica da coletividade que é alimentada pelas práticas de Terreira, mas também houve resiliência na busca por novas formas de trilhar este caminho.

Sob o panorama dos estudos afroreligiosos na Geografia, é possível indicar o crescimento contínuo do interesse de geógrafos pela temática e, as facilidades que a tecnologia trás consigo a difusão dos estudos que entrelaçam geograficidades e

religiosidades entre si e, também, com outras áreas do conhecimento. Neste sentido, a abertura da Geografia Acadêmica às discussões do simbolismo, da imaterialidade e, também, aos horizontes visualizados pela comunidade não geográfica, tem permitido a intersecção de vários elementos distintos e, o crescimento das ciências humanas e dos estudos religiosos socialmente devido às múltiplas interações estabelecidas.

Por outro lado, quanto ao ensino de base, que retoma nos últimos anos o Ensino Religioso enquanto elemento obrigatório nas escolas e, em contrapartida diminui a carga horária das Ciências Humanas, principalmente da Geografia, é possível que se assumam posturas de defesa quanto às diversidades e reflexões que serão aprendidas e ensinadas, uma vez que, é, majoritariamente, nas Ciências Humanas que a reflexão crítica quanto aos cenários sociais (e por isso religiosos) acontece. Para tanto, ao diminuir o contato das crianças, jovens e adultos estudantes, aumenta-se a possibilidade da reprodução daquele Ensino Religioso apresentado ainda nas justificativas desta pesquisa: unilateral, excludente e carregado de intencionalidades limitadas.

É de extrema importância que esta discussão retorne aos centros escolares, no entanto, é igualmente importante que sejam construídas ferramentas de análise da qualidade e pluralidade destas discussões, se não, a tendência de que a educação brasileira retorne ao patamar de limitação crítica e existencial das religiosidades é consideravelmente alta.

Adiante, analisando o cenário pelotense quanto às prospecções futuras das afroreligiosidades, é possível compreender a série histórica de cerceamentos acontecida desde os processos de ocupação do território de Pelotas, primordialmente, a partir da chegada forçada de mão-de-obra escravizada em solo charqueador. As estratégias de controle da população negra, que chegou a ser maioria em solo pelotense, condizem com a constante limitação das expressões religiosas, ditas como feitiçaria e, é possível perceber que estas estratégias continuaram sendo reproduzidas, de formas distintas, ao longo das décadas seguintes, beirando a contemporaneidade.

É possível afirmar que, se não houver um debate profundo sobre seleções políticas e identitárias no município em questão, estes mecanismos de cerceamento seguirão conduzindo práticas afroreligiosas ao enfrentamento daquilo que socialmente

for acordado, ou seja, enquanto continuar fortalecida a narrativa da branquitude e da opulência na cidade ao sul do sul do Brasil, Comunidades de Santo e, populações de religiosidades não hegemônicas serão alvo do preconceito, dos empedimentos e da discriminação, seja ela escancarada, ou velada.

Os patrimônios pelotenses, que tanto carregam as simbologias e os aceites religiosos Cristãos e Pentecostais, ao exemplo das Igrejas e das festividades presentes na cidade do doce, se não tiverem inseridas suas contribuições às Religiões de Matriz Africana, junto das simbologias que ocupam para a cultura afropelotense, continuarão sendo instrumentos de segregação sócio-espacial.

Percebe-se que há lentos passos de avanço às mobilizações que buscam ressignificar a história e as geografias de Pelotas sob a perspectiva daquelas e daqueles que foram restritos das narrativas oficiais, tais como as identificações de ruas que passam a conter, também, nomenclaturas de Lideranças Religiosas importantes às comunidades de Pelotas, mas é necessário que a sociedade, por meio de articulações coletivas e de grupos organizados, questione o âmago do fazer cidade que continua aprovando e corroborando com estratégias de silenciamento de Terreiras e cultos Africanistas.

Se estes movimentos não tomarem força pelos próximos anos e, principalmente, se as lideranças políticas decidirem ignorar, ou pior, atacar estas articulações, certamente a Comunidade Tradicional de Terreiras irá vociferar, ao mesmo passo que se autoinvisibilizará de forma ainda mais acentuada nas paisagens de Pelotas.

Neste momento, é possível observar a articulação do poder público e social local que, se por um lado facilitam a visibilização das Comunidades de Santo, por outro, fomentam a invisibilização. É um cenário que “dá” e “tira” com o objetivo de fomentar as desarticulações deste Povo, no entanto, é igualmente imprescindível que se lembre de que a ação e a resistência das pessoas de Terreira são seculares em Pelotas e, apesar de necessitar do apoio coletivo como forma de ampliação de seus direitos, independem de agentes outros que não a própria Comunidade de Santo.

EXU ABRE, EXU FECHA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo que bate é tambor

Todo tambor vem de lá

Se o coração é o senhor, tudo é África

– *Principia*, Emicida part. Pastor Henrique Vieira, Pastoras do Rosário, Fabiana Cozza. Amarelo, 2019.

Diante dos caminhos percorridos, é possível apontar enquanto primeiro elemento passível de destaque, a centralidade que estas religiosidades e, mais precisamente a Umbanda assumem a vida de suas Comunidades Religiosas. Há a construção de laços com a Família de Axé e a sistematização de comportamentos que passam a engendrar o cotidiano do ser religioso, lhes conferindo a elevação da condição de existência a parâmetros imateriais, sobrenaturais, que dão significado à vida, à essência da existência. Deste modo, e especialmente pelas dinâmicas geográficas ocasionadas pelo movimento de Pessoas Religiosas, a Umbanda constrói dinâmicas espaciais próprias, modificando e (re)organizando os territórios, as paisagens e os lugares, atribuindo aos espaços urbano e rural, significados e significâncias específicos.

As múltiplas formas e existências da Umbanda, especialmente no Rio Grande do Sul, onde há dinâmicas próprias quanto às práticas religiosas de Matriz Africana, caracterizam o cenário afroreligioso gaúcho. A incidência de outras expressões de fé junto da Umbanda, fortalece as dinâmicas de auto declarações religiosas de seus praticantes e tende a fazê-la socialmente mais bem aceita, estando envolta aos mecanismos de inserção de outras religiões, como o Espiritismo e o Catolicismo. Além disso, o fato de sua maior incidência ocorrer no Estado gaúcho, que também é uma das unidades federativas mais brancas do Brasil (IBGE, 2010), faz questionar sobre os atravessamentos desses processos de visibilizações em relação ao Racismo Religioso (Nogueira, 2020), desta maneira, as práticas de religiosidades de Matriz Africana por populações brancas, fazem dessas religiosidades socialmente mais aceitas? De acordo com os dados apresentados, é possível afirmar parcialmente que sim, uma vez que, estas dinâmicas são evidenciadas aproximadas à uma série de fatores outros que

comprovam as discriminações às práticas realizadas por Comunidades Negras, principalmente em Pelotas, RS.

As dificuldades de acesso aos dados para o desenvolvimento da pesquisa também se mostram enquanto mecanismos de auto proteção e de perpetuação destes Povos de Santo e, conseqüentemente, de forma dualística, ocasionam a invisibilização enquanto meio de se manter evidentes as expressões religiosas destas Comunidades. Por conseguinte, as dinâmicas de invisibilização e de visibilização demonstram planejamento minucioso de suas Lideranças, sejam elas Religiosas ou ainda Espirituais, a fim de manter, mesmo que sob os mecanismos sociais de cerceamento, a Liberdade Religiosa dos indivíduos.

Apontamento necessário diz respeito à existência de mecanismos de opressão direta a estas religiosidades, partindo do passado remoto, com as perseguições em território Pelotense validadas por uma Constituição Imperial (1824) que demarcava a religião nacional e as normas de invisibilização de templos de maneira diferenciada quando comparadas às demais expressões religiosas. Estes mecanismos de opressão são seguidos pelas políticas institucionais de levantamento de dados quanto às auto declarações religiosas, sistematicamente falhas, corroborando às auto declarações únicas que privilegiam religiosidades hegemônicas.

Chega-se, deste modo, às normas de convivência em Pelotas, RS, que incidem diretamente às práticas e contextos destas Religiões de Matriz Africana, permitindo a realização de denúncias por perturbação do sossego e condições similares contra as Comunidades de Terreira. Por meio destes marcos, é possível compreender que as ferramentas de invisibilização de Religiões Afrobrasileiras ou de Matriz Africana, reproduzem-se, ainda na atualidade, conforme dinâmicas de passados remotos, deste modo, os processos são os mesmos, o que se modificam são os contextos de aplicabilidade destes processos.

A institucionalidade dos direitos à expressão religiosa passam por políticas nacionais e mundiais que continuam em processos de reivindicação, não apenas de suas ampliações, mas do pleno desenvolvimento das normativas e definições dispostas por esses marcos legais. Ênfase à Constituição Federal (1988), à Declaração Universal

do Direitos Humanos (2011) e ao Estatuto da Igualdade Racial (2010) que demarcam socialmente o direito à livre expressão religiosa e a proteção às Comunidades de Terreiras.

As estimativas realizadas em relação à incidência de autodeclarações religiosas do Rio Grande do Sul e em Pelotas/RS, que propõem que os dados evidenciados pelo Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2010) poderiam ser até 6 (seis) vezes maiores do que os registros feitos, podendo o Rio Grande do Sul ter, aproximadamente, 30 mil Casas de Religiões de Matriz Africana e, Pelotas, RS, 2 mil Terreiras (Alfonso e Ferreira, 2020), com a estimativa de 20 integrantes por cada Comunidade Religiosa, demonstram o abismo social existente entre como as pessoas se veem e visualizam suas culturas religiosas e, o que de fato é realizado, conflitando diretamente com o mapeamento não geográfico realizado pela Equipe do Projeto Terra de Santo (2020), que evidencia à cartografia a significativa presença das Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS, uma vez que, apesar de estas Casas de Religião não estarem visíveis aos olhos com seus geossímbolos, atribuem aos espaços da cidade a sacralidade e as dinâmicas de seus cultos, expressando a Umbanda, a Nação, a Quimbanda e a Linha Cruzada por uma Pelotas, RS, percebida por poucas pessoas.

Quanto à compreensão de como ocorreram, historicamente, permissões e não permissões das práticas e da existência de Religiões de Matriz Africana, mais especificamente da Umbanda, e das Terreiras em Pelotas/RS, as narrativas de Santos (2018) e Monquelat (2015) comprovam que no município houve mecanismos severos de contenção às práticas religiosas de Matriz Africana, a partir das perseguições realizadas, especialmente, pela representação das polícias à época, podendo, a atualidade de narrativas oficiais que influenciam às representações de uma Pelotas apenas Católica, servirem enquanto continuidades destes processos históricos reproduzidos cotidianamente por interesses específicos. Deste modo, as dinâmicas de visibilização e de invisibilização são consideradas a partir de seus significados de conflituosidades e, conseqüentemente, de movimento. A terminologia das palavras demonstra justamente o real sentido de seus usos: nada está concluído, tudo pode ser alterado.

Quanto a análise da visibilidade da Umbanda enquanto religião, na busca por se compreender os diversos processos pelos quais a mesma passou ao longo da história no Brasil, em vista a refletir sobre as estratégias adotadas em cada momento (no que se refere a sua visibilidade ou não e, no que tange identificar na cidade de Pelotas, as diferentes dinâmicas adotadas pela religião para ser mais ou menos visível, ou até mesmo, se tornar invisível), é possível identificar que houve mecanismos distintos em cada espacialidade, no entanto, o elo comum aos acontecimentos é dado pelos mecanismos de auto invisibilização adotados por essas Comunidades de Santo.

Ao passo que a institucionalidade indicava que esse deveria ser um movimento obrigatório, as Comunidades de Santo também se apropriaram desta dinâmica e incorporaram às suas formas sociais, se permitindo ver e reconhecer, em muitas circunstâncias, a partir de necessidades e intencionalidades próprias.

Desta maneira, a invisibilização enquanto forma das Casas de Religiões de Matriz Africana em Pelotas, assim como relacionado a Casa 2, delinea comportamentos sociais que, em certa medida, igualam (abaixo do patamar) as expressões e a Cultura Afroreligiosa à elementos subalternizados por características raciais e fatores econômicos, este fato é possível de ser apontado inclusive em zonas mais bem desenvolvidas quanto à estrutura urbana, não ficando restrito apenas às periferias e regiões afastadas do Centro.

A visibilidade destas religiosidades, é, então, causa e efeito. Configurada deste modo, enquanto causa, faz com que as pessoas ao observarem em seu cotidiano a presença e a externalização religiosa, reconheçam, normalizem e, conseqüentemente, pela naturalidade que passa a ser cotidiana, tenham tendência a respeitar e/ou aceitar estas expressões, resultando também em maior identificação dos indivíduos, autodeclarações africanista e demonstração da fé. Já enquanto efeito, a partir do fortalecimento da liberdade de expressão religiosa em um sistema social, há a forte tendência de que as Religiões de Matrizes Africanas estejam mais visíveis nas paisagens urbanas. Este é, portanto um ciclo retroalimentado por suas próprias ações e conseqüências, desde que, obviamente, haja a base sólida do fomento institucional com iniciativas e continuidades.

Este fomento institucional pode vir, inclusive, das Universidades enquanto luta às narrativas hegemônicas, considerando que há o papel indispensável de utilidade e apoio às Comunidades às margens com as pesquisas, projetos e ações desenvolvidas por pesquisadores/as. A Geografia enquanto área de análise do espaço social assume este papel, também, por meio dos estudos georeligiosos, compreendendo as dinâmicas desiguais que ocorrem espacialmente e, contribuindo à formação acadêmica e do ensino básico.

Finalmente o trabalho teve como interesse, discutir sobre projeções futuras para as práticas e existências da Umbanda no município em questão, que compreendem, em maioria, o cenário atual e os conflitos que deverão emergir nos próximos tempos envolvendo as organizações religiosas, a sistematização interna das comunidades religiosas em busca de articulações sociais-políticas-espiritualistas, as reivindicações coletivas e, a necessidade efetiva de escuta e ação por parte do poder público e seus agentes que deveriam ter como objetivo a igualdade de direitos à expressão de religiosidades diversas.

Para não concluir, pela lógica das Terreiras, todas e todos perdemos algo ou alguém, um pedaço, com a Pandemia do Novo Coronavírus. Em uma filosofia da coletividade, onde “eu sou por que nós somos”, não há espaço, indivíduo ou comunidade que não tenha sido alterada. A circularidade da rosa foi drasticamente afetada pela circularidade da vida. Eis que “pouco somos sozinhas/os e tudo somos em coletivo”, convivendo, partilhando e sendo resilientes a partir das nossas fragilidades e das fragilidades de outrem.

Tornou-se difícil viver e estudar religiosidade, algo extremamente complexo e tênue, tendo em vista que ela passa a ter ainda mais destaques em momentos de crise. Digo, enquanto pesquisadora e Umbandista, que tivemos de recolher nossos pedaços, curar nossas feridas para tentar continuar. E continuamos. Continuamos tentando por aquelas/es que não podem mais tentar. Continuamos tentando por nós mesmas/os. Continuamos tentando pelo direito de estarmos vivas/os. Continuamos tentando curar nossas inúmeras dores.

Continuamos perdidos, sensíveis, mas com um lapso de esperança que atravessa a pele por meio de agulhas em pequenas doses de imunizantes. Continuamos tentando, pois, como diria Raul Seixas “tente outra vez”. E outra. E outra. E outras. Eles combinaram de nos matar, “a gente combinamos de não morrer. Deve haver uma maneira de não morrer tão cedo e de viver uma vida menos cruel” (EVARISTO, 2016, p. 108). (Caderno de Campo, 2021)

REFERÊNCIAS

- ALFONSO, Louise Prado; FERREIRA, Martha Rodrigues. Entre terreiros, periferias e trabalho sexual: os desafios da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão na formação de antropólogos/as. **Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes Insubmissos: diferenças e direitos. GT 46 – Extensão Universitária: desafios e propostas para a ação e formação em antropologia, 2020.** Disponível em: https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=89. Acessado em 10 de dezembro de 2020.
- AL-ALAM, Caiuá Cardoso. A Negra Força da Princesa: polícia, pena de morte e correção em Pelotas (1830-1857). 2007.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e Religião (IBGE 2010 Census and Religion). **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1122-1129, 2012.
- ALVES, Isabela. **Brasil registra mais de 500 casos de intolerância religiosa em 2018**. Disponível em: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/brasil-registra-mais-de-500-casos-de-intolerancia-religiosa-em-2018/>. Acessado em: 18 de julho de 2019.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith. Usos e abusos dos Estudos de Caso. *Cadernos de Pesquisa*, v. 36, n. 129, p. 637-651, set./dez. 2006.
- ANDERSEN, Benedict. Censo, Mapa, Museu. **Comunidades imaginadas**, p. 226-255, Companhia das Letras, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Da violência*. 2004.
- ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO RIO DE JANEIRO. **Estado tem mais de 100 vítimas de injúria por preconceito mensalmente**. Disponível em: <http://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/45818?AspxAutoDetectCookieSupport=1>. Acessado em 18 de outubro de 2019.
- BARBOSA JUNIOR, Ademir. *Curso essencial de Umbanda*. 2011.
- BARBOSA JÚNIOR, Hércio Fernandes. *Descruza os braços e gira: saberes e escrituras na Umbanda*. 2019. 153 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.
- BARROS, Sullivan Charles. Geografia Mítica da Umbanda: Usos e Apropriações Simbólicas dos Espaços Urbanos. **Revista Espaço e Geografia**, v. 10, n. 1, 2007.
- BEVEDER, Mônica Brun. Considerações sobre a Reprodução das Relações Sociais e a Produção do Espaço no Pensamento de Henri Lefebvre. **Marx e o Marxismo-Revista do NIEP-Marx**, v. 2, n. 3, p. 335-356, 2014.
- BONIFÁCIO, Welberg Vinicius G. A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas paisagens urbanas. **Produção Acadêmica**, v. 3, p. 134-147, 2017.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. **Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial da União:** Vide Decreto nº 8.136, de 2013, 2010. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm Acessado em 05 de dezembro de 2020.

BRASIL. **Código Penal.** Decreto Lei nº 2848 de 07 de dezembro de 1940. In: Vade mecum **penal** e processual **penal.** Art. 208. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10612290/artigo-208-do-decreto-lei-n-2848-de-07-de-dezembro-de-1940>. Acessado em 16 de outubro de 2019.

BRASIL. **Constituição (1988).** **Constituição** da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.

CAMPOS, Isabel Soares. Os Prazeres do Balneário, sob as bênçãos de Yemanjá: Religiões Afro-brasileiras e espaço público em Pelotas (RS). 2015. 300f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

CARMO, João. **O que é Candomblé.** Brasiliense, 2017.

CORRÊA, Roberto Lobato. Prefácio/Espaço e religião: uma abordagem Geográfica/Zeny Rosendahl – Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2002.

CORRÊA, Roberto Lobato; SAUER, Carl. Sobre a geografia cultural. **Revista Brasileira de Geografia**, p. 113-22, 2009.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. **COSGROVE, Denis. Geografia cultural: uma antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ**, p. 219-237, 2012.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Artigo XVIII. Rio de Janeiro: 2009. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/>. Acessado em: 07 de outubro de 2019.

DE MELO, Emerson Costa. Circularidade cultural e agenciamentos territoriais: uma apreciação teórico conceitual: Cultural circularity and territorial agencies: a conceptual theoretical appreciation. **Revista Caminhos da Historia**, v. 24, n. 2, p. 79-93, 2019.

DE MELLO CORRÊA, Aureanice. O Terreiro de Candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, v. 3, n. 1, 2006.

DE MELLO CORRÊA, Aureanice. “Não acredito em deuses que não saibam dançar”: a festa do candomblé, território encarnador da cultura. **Geografia cultural: uma antologia**, v. 2, p. 203, 2013.

DORNELLES, João Batista. Profissões exercidas pelos negros em Pelotas (1905-1910). **História em Revista**, v. 4, 1998.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões. Lisboa: edições Livros do Brasil, 1962.

ENCONTRO 3: Quais os espaços as religiões de matriz africana ocupam no Brasil “terrivelmente” cristão?. DE MELLO CORRÊA, Aureanice; SANTOS, Maglandyo; JOSÉ, Otávio; AGUIAR, Fernando. LEGEC UECE. 2020. Youtube (145min).

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água.** Pallas Editora, 2016.

GEOGRAFIA DAS Religiões – Parte I / Geografia Humana. GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por Letícia Pádua. Canal Descomplicado: 2018. Youtube (12min38seg)

GEOGRAFIA DAS Religiões – Parte II / Geografia Humana. GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por Letícia Pádua. Canal Descomplicado: 2018. Youtube (6min42seg)

GUTIERREZ, J. B. Ester. *Negros, Charqueadas e Olarias : Um Estudo sobre o espaço pelotense*. 3 ed. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2011.

GUTIÉRREZ, Emilio Martínez. Introducción: Ciudad, espacio y cotidianidad en el pensamiento de Henri Lefebvre. **LEFEBVRE, Henri. La producción del espacio. Tradução de: Emilio Martínez Gutiérrez. Espanha: Capitan Swing**, p. 29-50, 2013.

Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço/ Religious intolerance in Brazil: report account/Santos, Babalawô Ivanir dos Santos... [et al.] (organizadores). Edição bilíngue – Rio de Janeiro: Klíne: CEAP, 2016

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). População Residente por Religião – 2010. 2010. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>. Acessado em 02 de dezembro de 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Cidades e Estados: Pelotas. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rs/pelotas.html>, acessado em 16 de novembro de 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Atlas do Censo Demográfico, 2010. Diversidade Cultural. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (2010), 2013, Rio de Janeiro: IBGE. HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, v. 9, n. 17. Rio de Janeiro: 2007. p. 19-45

HOUTART, François. Dos bens comuns ao “bem comum da humanidade”. Bruxelas, Bélgica: **Fundação Rosa Luxemburgo**, 2011.

KLOPPENBURG, Boaventura. A Umbanda no Brasil: orientação para os católicos. **Vozes em defesa de Fé/Estudos**, 1961.

LEFEBVRE, Henri. *La revolucion urbana*. Madri: Alianza Editorial, 1972.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEFEBVRE, Henri; LOREA, Ion Martínez; GUTIÉRREZ, Emilio Martín Martínez. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013.

LÍDICE, Roberta. **Intolerância religiosa é crime: em defesa do Estado Laico e preservação da dignidade da pessoa humana**. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/59908/intolerancia-religiosa-e-crime-em-defesa-do-estado-laico-e-preservacao-da-dignidade-da-pessoa-humana>. Acessado em: 15 de outubro de 2019.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?**. São Paulo: Universal Produções, 1988.

MAESTRI, Mário José. *O Escravo no Rio Grande do Sul : Trabalho, Resistência, Sociedade*. Porto ALEGRE: UFRGS, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O velho e bom caderno de campo. **Revista Sexta-Feira**, v. 1, n. 1, p. 8-12, 1997.

MARTÍNEZ LOREA, Ion. Henri Lefebvre y los espacios de lo posible. **H. LEFEBVRE, La producción del espacio (9-28)**. Madrid: **Capitán Swing**, 2013.

MATHIAS, Simone Fernandes. *Corpos que se vestem, Corpos que contam Histórias: Narrativas sobre escravidão através do olhar de Pretas Velhas e Pretos Velhos em Pelotas-RS*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

MELLO, Marco Antônio Lírio de. *Reviras, Batuques e Carnavais . A cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas*. Pelotas, UFPel, Editora Universitária, 1994.

NASCIMENTO, Taiane Flores do; COSTA, Benhur Pinós da. **As vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afrobrasileiros e de matriz africana**. Revista Espaço e Cultura, UERJ, Rio de Janeiro, n. 38, JUL./DEZ. de 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/29075/20565>. Acessado em: 20 de maio de 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda*. **Revista USP**, n. 31, p. 76-89, 1996.

NETO, F. Rivas. **Umbanda: a proto-síntese cósmica**. Editora Pensamento, 2007.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. *Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira*. **Currículo sem fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 595-608, 2019.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *A hierarquização religiosa no espaço urbano - o caso das Religiões Afro-Brasileiras*. 14º Encuentro de Geógrafos de América Latina, Lima, 2013.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OBSERVATÓRIO DA INTERVENÇÃO FEDERAL NA SEGURANÇA PÚBLICA DO RIO DE JANEIRO. *Intolerância Religiosa*. Disponível: <http://olerj.camara.leg.br/retratos-da-intervencao/intolerancia-religiosa>. Acessado em: 15 de outubro de 2019.

O DIA. *Intolerância religiosa passa a ser classificada em registros de ocorrência*. Disponível em: https://odia.ig.com.br/_conteudo/2018/01/rio-de-janeiro/5505499-intolerancia-religiosa-passa-a-ser-classificada-em-registros-de-ocorrencia.html. Acessado em: 13 de outubro de 2019.

ORO, Ari. *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente*. Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, nº 2, 2002.

ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Debates do NER, Porto Alegre, n. 13, p. 9-23, jan./jun. 2008.

ORO, Ari Pedro. *O atual campo afro-religioso gaúcho*. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 3, p. 556-565, 2012.

PELOTAS. Projeto de Lei. Código de Convivência.

PELOTAS. Prefeitura de Pelotas. Lei 5502, III Plano Diretor de Pelotas, 2008.

PEREIRA, Clevisson Junior. *Geografia da religião: um olhar panorâmico*. **Raega-O Espaço Geográfico em Análise**, v. 27, 2013.

PEREIRA, Rogério Amaral. *Sobre a luz do Guerreiro: As manifestações culturais no Centro Espiritualista de São Jorge – Rio Grande/RS*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Rio Grande, 2011.

PEREIRA, Rogério Amaral. *O portal do guerreiro: as espacialidades da umbanda na cidade de Rio Grande/RS / RogérioAmaralPereira*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de

Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho, Curitiba, 2016.

RIBEIRO, Joicelem Mariza Soares Fernandes. **Herança inter e intrageracional: o negro na cidade de Pelotas**. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e religião: uma abordagem Geográfica./Zeny Rosendahl – Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião. **Geografia cultural: uma antologia**, v. 2, p. 169-187, 2013.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Ed.). **Geografia cultural: uma antologia**. SciELO-EDUERJ, 2013.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas/** Luiz Rufino (1987). – Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SÁ, Teresa. Lugares e não lugares em Marc Augé. **Tempo social**, v. 26, p. 209-229, 2014.

SAFERNET BRASIL. Indicadores da Central Nacional de Denúncias de Crimes Cibernéticos. 2019. Disponível em: <https://indicadores.safernet.org.br/>. Acessado em 10 de junho de 2019.

SAHR, Wolf Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. **Geografia Cultural: uma antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ**, v. 2, p. 163-168, 2013.

SANTOS, Maglandyo da Silva. Territórios religiosos no município de Cajazeiras-PB: um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé. 2017. 140f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) - Centro de Formação de Professores, Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, Paraíba, Brasil, 2017.

SANTOS, Maglandyo da Silva. Hierarquização e territorialidades do sagrado em cultos de Matriz Africana na cidade de Cajazeiras-PB. ENANPEGE, 2019.

SANTOS, Maglandyo Da Silva. As territorialidades simbólicas de um terreiro de candomblé na cidade de Cajazeiras, Paraíba. 2021a. 230 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2021) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021a. Disponível em: <http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=101993> Acesso em: 10 de novembro de 2021.

SANTOS, Maglandyo da Silva. Aula Geografia Cultural. 2021b.

SANTOS, Marcell Teixeira dos. Mulheres e Umbanda: um estudo Geoetnográfico no Centro de Nação e Umbanda Reino de Pai Ogum e Cacique Treme Terra em Pelotas/RS. Trabalho de Conclusão de Curso. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas, 2018.

SILVA, Marcia Alves Soares da. Geografia Cultural: caminhos e perspectivas/Marcia Alves Soares da Silva. Curitiba: InterSaberes, 2019.

SILVA, Joseane de Almeida; SILVA, Márcia Viana da; MALAQUIAS, Kildere Mendes. Os desafios de se combater a intolerância religiosa no Brasil contemporâneo e suas implicações nas políticas públicas. Anais do Congresso Internacional de Direito Público dos Direitos Humanos e Políticas de Igualdade. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/dphpi/article/view/5735/4005>. Acessado em: 11 de outubro de 2019.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Mauad Editora Ltda, 2019.

SOUZA, José Arilson Xavier de. A paisagem de peregrinos a pé: o horizonte é logo ali. Revista Sociedade e Cultura, UERJ, Rio de Janeiro, n. 35, p. 107-123, jan./jun. de 2014.

SOUZA, Leonardo Sebastião Delfino de et al. Territorialidades da intolerância religiosa: resistência cultural e o preconceito contra a Umbanda e o Candomblé em Ituiutaba-Minas Gerais. 2021.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial. 2013.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão et al. Capitalismo e urbanização. 1988.

VERDUM, Roberto. **Paisagem: leituras, significados, transformações**. Ed. da UFRGS, 2012.

YIN, Robert K. Estudo De Caso: Planejamento e Métodos [Recurso Eletrônico] / Robert K. Yin ; [Tradução: Cristhian Matheus Herrera]. – 5.Ed – Porto Alegre : Bookman, 2015.

ANEXOS

Figura 15 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - AREAL



Fonte: Elaborado pela equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nas respostas cedidas por Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, organizado pela autora

Figura 16 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - CENTRO



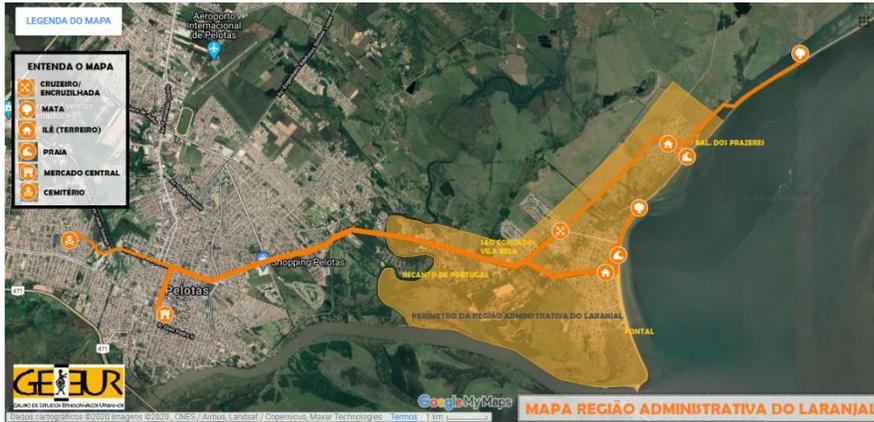
Fonte: Elaborado pela equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nas respostas cedidas por Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, organizado pela autora.

Figura 17 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - FRAGATA



Fonte: Elaborado pela equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nas respostas cedidas por Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, organizado pela autora

Figura 18 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - LARANJAL



Fonte: Elaborado pela equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nas respostas cedidas por Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, organizado pela autora

Figura 19 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - SÃO GONÇALO



Fonte: Elaborado pela equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nas respostas cedidas por Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, organizado pela autora.

Figura 20 Cartografia dos Espaços Sagrados para Religiões de Matriz Africana em Pelotas, RS - TRÊS VENDAS



Fonte: Elaborado pela equipe do Projeto Terra de Santo (GEEUR), com base no III Plano Diretor de Pelotas (2008) e nas respostas cedidas por Lideranças Religiosas de Pelotas, RS, organizado pela autora.