

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL E PATRIMÔNIO
CULTURAL



A ATIVAÇÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL PELO PATRIMÔNIO AFRO-RELIGIOSO
EM PELOTAS:

Narrativas e lutas da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo
Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá

Lilian Becker Oliveira

Pelotas, abril de 2025

Lilian Becker Oliveira

**A ATIVAÇÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL PELO PATRIMÔNIO AFRO-RELIGIOSO EM
PELOTAS:**

Narrativas e lutas da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo
Rompe Mato Ile Axé Xango e Oxalá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção de título de Mestra em Memória Social e Patrimônio Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Renata Ovenhausen Albernaz

Coorientador: Prof. Dr. João Luis Pereira Ourique

Pelotas, 2025

Lilian Becker Oliveira

A ativação e mobilização social pelo patrimônio afro-religioso em Pelotas: narrativas e lutas da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xango e Oxalá

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural, Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 14 abril 2025

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Renata Ovenhausen Albernaz (Orientadora)
Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. João Luis Pereira Ourique (Coorientador)
Doutor em Letras pela Universidade Federal de Santa Maria

Profa. Dra. Juliane Conceição Primon Serres
Doutora em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Profa. Dra. Márcia Rodrigues Bertoldi
Doutora em Globalização e Direito pela Universidad de Girona

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas Catalogação
da Publicação

O48a Oliveira, Lilian Becker

A ativação e mobilização social pelo patrimônio afro-religioso em pelotas [recurso eletrônico] : narrativas e lutas da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá / Lilian Becker Oliveira ; Renata Ovenhausen Albernaz, João Luis Pereira Ourique, orientadores. — Pelotas, 2025.

123 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2025.

1. Ativação patrimonial. 2. Povos de Terreiro. 3. Umbanda. 4. Mobilização social.. I. Albernaz, Renata Ovenhausen, orient. II. Ourique, João Luis Pereira, orient. III. Título.

CDD 363.69

Dedico aos meus pais, minhas avós (*In memoriam*) e aos Orixás e Entidades por me proporcionarem força e coragem para seguir meus sonhos.

Agradecimentos

Agradeço às minhas entidades espirituais e orixás que me trouxeram a esse tema de pesquisa, não existem por acasos e certamente a visibilidade desse estudo está carregado de simbolismos.

À minha mãe, Adriana Becker, minha fonte de inspiração, saberes e minha primeira apoiadora. Obrigada, mais uma vez, por acreditar em mim quando nem eu mesma estava confiante.

Ao meu pai, Júlio Oliveira, por me ensinar a ter disciplina e a não desistir mesmo quando as situações estão desafiadoras. E, claro, por sempre “me mandar estudar”.

À minha tia, Matilde Becker, por me ouvir horas e horas falar das minhas pesquisas com entusiasmo e sempre questionar os saberes. Teu apoio é imprescindível nessa jornada.

Ao meu namorado, Pedro Fabião, pelo apoio constante e pela compreensão nos momentos difíceis.

Aos amigos que fiz nessa jornada acadêmica, pelas colaborações e trocas nas mesas de bares e cafeterias. É nesse compartilhamento mútuo que os conhecimentos são construídos.

À minha orientadora, profa. Dra. Renata Ovenhausen Albernaz, seu olhar crítico e generoso foi essencial para que eu pudesse aprofundar minhas reflexões e construir esta pesquisa com solidez.

Ao meu coorientador, prof. Dr. João Luis Pereira Ourique, por me acompanhar desde a graduação até esse trabalho de mestrado. Agradeço os constantes incentivos e reflexões que provocam a construção de um pensamento crítico-reflexivo.

À banca examinadora, profa. Dra. Juliane Serres e profa. Dra. Márcia Bertoldi, pelas valiosas contribuições e pelo tempo dedicado à leitura desta dissertação.

Aos membros da comunidade umbandista de Pelotas, minha gratidão pela acolhida, pelas partilhas generosas e por confiarem em mim para contar parte de suas histórias. Este trabalho é também um testemunho da luta e da resistência de vocês.

À Mãe Gisa de Oxalá, por ter aberto as portas para que eu pudesse aprender com as suas experiências e vivências de terreira.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), expresso minha gratidão pelo apoio financeiro concedido durante esta pesquisa.

À minha cachorra, Moa, por me acompanhar nesta jornada de escrita, sempre ao meu lado, lembrando-me de que o amor pode ser sentido até mesmo em um simples olhar.

*Firmo a porteira, chamo Marabô
Pra me proteger quando saio de casa
Exu é caminho, Exu traz a força
Traz a luz perante a madrugada
Lembra quando eu caí?
Lembro o quanto sangrou
Não via ninguém ali
Só meu Exu que ficou
Lembra quando eu caí?
Lembro o quanto sangrou
Não vinha ninguém ali
Só meu Exu que ficou
Laroyê ô Laroyê
Laroyê é Mojuba
Salve suas forças
Venha trabalhar
(Medicinas de Oxossi, 2023)*

OLIVEIRA, Lilian Becker. **A ativação e mobilização social pelo patrimônio afro-religioso em Pelotas:** narrativas e lutas da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá. 2025. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural). Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

RESUMO: O estudo investiga a ativação patrimonial e mobilização social pelo patrimônio afro-religioso brasileiro, com foco na Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT), em Pelotas/RS. O objetivo é compreender as demandas dos Povos de Terreiro pelo reconhecimento patrimonial desses espaços, analisando os desafios e impactos sociopolíticos dessa institucionalização. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, combinando análise documental, revisão bibliográfica e entrevistas narrativas com lideranças religiosas. Os resultados evidenciam que a patrimonialização das terreiras de Umbanda pode ser um importante avanço na valorização da diversidade cultural brasileira, mas enfrenta desafios estruturais. A ausência de registros formais dessas casas no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reflete o apagamento histórico das religiões de matriz africana e sua exclusão das políticas de preservação. Além disso, o estudo revela que a patrimonialização de terreiras não se limita à proteção física dos espaços, mas envolve o reconhecimento da centralidade da oralidade, dos rituais e da ancestralidade na construção da memória afro-religiosa. As entrevistas com lideranças religiosas destacam a luta constante contra a intolerância e o racismo religioso, fatores que dificultam a visibilidade e aceitação dessas tradições no campo patrimonial. Entretanto, quando se trata das casas de religião afro-gaúchas a característica da Linha Cruzada mostra-se um elemento conflituante para os pedidos de tombamento e registro, seja à nível estadual ou nacional. Nesse sentido, a pesquisa reafirma que o reconhecimento das terreiras de Umbanda como patrimônio cultural não se trata apenas de uma questão institucional, mas também de uma demanda social e histórica, essencial para a valorização da diversidade religiosa e para a construção de políticas públicas mais inclusivas.

Palavras-Chave: Ativação patrimonial. Povos de Terreiro. Umbanda. Mobilização social.

OLIVEIRA, Lilian Becker. **The activation and social mobilization Pelota's Afro-religious heritage:** narratives and struggles of the Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xango and Oxalá. 2025. Master's Thesis (Master's in Social Memory and Cultural Heritage). Graduate Program in Social Memory and Cultural Heritage, Institute of Human Sciences. Federal University of Pelotas, Pelotas, 2024.

ABSTRACT: The study investigates heritage activation and social mobilization through Afro-religious heritage in Brazil, focusing on the Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT) in Pelotas, RS. The objective is to understand the demands of the Povos de Terreiro for the heritage recognition of these spaces, analyzing the challenges and socio-political impacts of their institutionalization. The research adopts a qualitative approach, combining documentary analysis, literature review, and narrative interviews with religious leaders. The results show that the patrimonialization of Umbanda terreiras can be a significant step toward valuing Brazilian cultural diversity, but it faces structural challenges. The absence of formal records of these houses in the Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reflects the historical erasure of Afro-Brazilian religions and their exclusion from preservation policies. Furthermore, the study reveals that the patrimonialization of terreiras is not limited to the physical protection of spaces but involves recognizing the centrality of orality, rituals, and ancestry in the construction of Afro-religious memory. Interviews with religious leaders highlight the ongoing struggle against intolerance and religious racism, factors that hinder the visibility and acceptance of these traditions within the heritage field. However, when it comes to Afro-Gaúcho religious houses, the characteristic of the Linha Cruzada proves to be a conflicting element in requests for heritage listing and registration, both at the state and national levels. The analysis throughout this study underscores the importance of orality and lived experience in preserving Afro-religious memory, emphasizing the need for active community participation in this process. It concludes that the heritage recognition of terreiras can strengthen more inclusive cultural policies, promoting respect for and protection of Afro-Brazilian knowledge and practices.

Keywords: Heritage activation. Afro-Brazilian religious communities. Umbanda. Social mobilization.

Lista de Figuras, Gráficos, Imagens e Tabelas

Tabela 1	Lista de terreiros tombados e de pedidos de tombamento	34-35
Imagem 1	Convocação de toda comunidade das religiões de matriz africana	71
Fotografia 1	Povos de terreiro na mobilização no Mercado Público	72
Imagem 2	Convocação para agradecer ao Bará	74
Fotografia 2	Povos de Santo reunidos na esquina do Mercado Público de Pelotas	75
Fotografia 3	Oferendas ao orixá Bará	76
Fotografia 4	Registro da fala do Babalorixá Juliano D'Oxum	77
Fotografia 5	Babalorixás e Yalorixás carregando a bandeira de Bará	78
Fotografia 6	Presidente Babalorixá Rodrigo de Bará e Mãe Gisa de Oxalá	79
Fotografia 7	Chegada ao Cruzeiro de Bará	80
Fotografia 8	Demarcação do símbolo de Bará no mercado	81
Fotografia 9	Placa indicando a CBTT	86
Fotografia 10	Oferendas ao Caboclo Rompe-Mato	88
Fotografia 11	Marmitas distribuídas na Covid-19 em 2020	94
Fotografia 12	Marmitas distribuídas nas Enchentes de 2024 – Pelotas	95
Fotografia 13	Comidas de oferenda aos Pretos-velhos	96

Lista de Abreviaturas e Siglas

CMPTERPEL	Conselho Municipal de Povos de Terreiro
CBTT	Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá
CEDES	Conselho Estadual do Desenvolvimento Econômico Social
DASP	Departamento Administrativo do Serviço Público
DNP	Departamento Nacional de Propaganda
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 O PERCURSO DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-RELIGIOSO NO BRASIL.....	21
1.1 A concepção do conceito de patrimônio cultural.....	21
1.2 Patrimônio afro-religioso brasileiro e o reconhecimento de terreiras de matriz africana.....	28
1.3 Análise das justificativas e demandas nos processos de patrimonialização das religiões afro-brasileira.....	38
2 CONTEXTO E CAMPO DE INVESTIGAÇÃO: VOZES E TERRITÓRIOS DA UMBANDA EM PELOTAS.....	48
2.1 Afinal, qual a história da Umbanda?.....	48
2.2 As raízes da umbanda na cidade do doce.....	57
3 PERCURSO DE PESQUISA E DESCOBERTAS NA ENTRADA (AUTO) ETNOGRÁFICA NA TERREIRA.....	67
3.1 Primeiro passo: um disparo a partir da ofensa.....	69
3.2 Segundo passo: inventariando práticas, memórias, identidades, senso comunitário e luta por reconhecimento da CBTT.....	82
3.3 Terceiro passo: acionando institutos patrimoniais e a análise do dossiê do Batuque e as possibilidades para a Umbanda na CBTT.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
REFERÊNCIAS.....	113
APÊNDICES.....	123
Apêndice 1 – Roteiro para Entrevista Narrativa com Mãe Gisa.....	123
Apêndice 2 – Roteiro de Entrevista-Narrativa com as filhas de santo.....	124

INTRODUÇÃO

No silêncio da madrugada, quando os tambores ressoam em uma terreira de Umbanda, há mais do que um rito religioso em curso. Ali, cada batida carrega a memória de ancestrais que resistiram, cada canto evoca histórias de luta, de fé e de identidade. Para quem estranha o uso da palavra “terreira”, talvez acredite tratar-se de um mero equívoco. No entanto, essa escolha linguística, muito utilizada em Pelotas, no Rio Grande do Sul, carrega um significado profundo. Conforme explica Santos, “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.” (Santos, 2022, p.35)¹.

As terreiras não são apenas espaços físicos: são templos vivos de memória, onde o sagrado e o cotidiano se entrelaçam, conectando passado, presente e futuro. Este trabalho carrega uma dimensão profundamente pessoal. Minhas avós, tias e mãe sempre frequentaram a Umbanda, e minha própria chegada a esse mundo foi marcada por essa fé: foi em uma sessão na terreira que um caboclo anunciou à minha mãe que eu estava a caminho e “vestiria o branco”². Foi somente aos dezesseis anos que comecei a frequentar uma terreira de umbanda, todavia, entrei na religião por vivenciar situação desagradáveis na vida. Não foi escolha minha, mas sim, fui levada à religião. Há um ditado que circula as afro-religiões: você não escolhe, é escolhido. E quem é escolhido sempre retorna à ancestralidade. Depois dessa primeira casa de umbanda, frequentei outras tantas com mais seriedade e compromisso.

Nessa perspectiva, a maneira mais comum de perpetuar as memórias e o conhecimento dentro das religiões de matriz africana é pela transmissão oral. Essa comunicação ocorre pelo líder religioso mais antigo da terreira, o qual repassa seus ensinamentos aos mais novos. Além disso, para que seja possível que a casa passe a ser entendida como um espaço sagrado é distribuído os *ilê-orixá*, casa de orixá, local onde ficam guardadas representações materiais, isto é, os assentamentos dos orixás (Moura, 2019). Os assentamentos são importantes para a construção de uma

¹ O termo Terreiro e Terreira oscilam nas falas dos rio-grandenses, ambas são aceitas.

² “Vestir o branco” na Umbanda é uma expressão carregada de significado, usada para indicar que alguém foi escolhido para cumprir uma missão dentro da religião. Essa frase representa não apenas um chamado espiritual, mas também a aceitação de um compromisso com os ensinamentos e práticas da Umbanda, conectando o indivíduo ao sagrado e à sua própria jornada de autoconhecimento e devoção.

terreira, pois unem o corpo material (objetos simbólicos) à energia (axé) de um determinado orixá. Essas entidades são nutridas de forma regular por meio de sacrifícios e oferendas, visando preservar sua vitalidade e revigorá-las energeticamente (Moura, 2019).

No contexto das discussões sobre patrimonialização, a valorização das terreiras, especialmente no caso da Umbanda, assume um papel fundamental para que suas práticas, rituais e saberes sejam reconhecidos como parte do patrimônio cultural brasileiro. Esses espaços sagrados, no entanto, enfrentam ameaças constantes, impulsionadas pela intolerância religiosa, que, por sua vez, está intrinsecamente ligada ao racismo estrutural presente no país. Para Simas, “O racismo brasileiro sempre operou na desqualificação de bens simbólicos não brancos, às vezes de formas sutis e dissimuladas, às vezes como explícitas ações de aniquilação, além dos saberes, dos corpos em que eles se expressam” (Simas, 2021, p. 103). Assim, o reconhecimento oficial desses locais não apenas assegura sua proteção legal, mas também reafirma a diversidade cultural que a Umbanda representa. Dessa maneira, a patrimonialização emerge como um instrumento para a conscientização pública e, em articulação com políticas públicas eficazes, contribui para a desconstrução de preconceitos e para a promoção do respeito à pluralidade religiosa.

Diante desse cenário, a presente dissertação se dedica à análise das demandas das comunidades de Umbanda no que tange à patrimonialização de seus espaços e rituais religiosos. Cabe destacar que, até o momento da realização desta pesquisa, nenhuma terreira de Umbanda, tampouco seus rituais, foi oficialmente tombada ou registrada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ou pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (IPHAÉ). Com isso, este estudo busca compreender como o pleito pelo reconhecimento público desses locais sagrados pode contribuir para a legitimação da Umbanda como parte integrante do patrimônio religioso afro-brasileiro.

A pesquisa tem como foco a cidade de Pelotas/RS, especificamente a Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT), e propõe um diálogo com pais e mães de santo no intuito de explorar estratégias para conferir visibilidade às suas trajetórias religiosas, preservando simultaneamente seus espaços sagrados e rituais.

O reconhecimento oficial da Umbanda e de seus ritos no âmbito nacional também revela um potencial significativo para a formulação de políticas de preservação do patrimônio afro-religioso. Nesse sentido, Teixeira (2019) destaca que a religião, ao reunir experiências humanas de construção coletiva, funciona como um espaço privilegiado para a produção e preservação da memória social. Complementando essa perspectiva, Halbwachs (1994 [1925]) concebe a religião como um "jogo da memória", fornecendo um referencial teórico relevante para a compreensão dos mecanismos pelos quais os grupos religiosos constroem, mantêm e recriam suas memórias ao longo do tempo.

No campo das práticas de patrimonialização, Costa (2017) discute a ativação popular do patrimônio-territorial como uma estratégia metodológica que visa valorizar a memória e a cultura dos chamados "territórios de exceção" na América Latina. Esse processo ocorre em múltiplas escalas e temporalidades e demanda a colaboração entre universidade, comunidade e instituições, sempre respeitando o protagonismo local. Para que tal ativação ocorra de forma eficaz, é essencial que o reconhecimento do território parta dos próprios moradores antes de buscar articulações externas. Três princípios fundamentais orientam essa abordagem: a interação entre sujeito, lugar e mundo, que compreende o patrimônio como um elemento dinâmico e em constante transformação; a epistemologia situada, que valoriza o conhecimento produzido a partir das especificidades históricas e culturais locais; e a solidariedade na história popular, que enfatiza as experiências coletivas e a resistência dos grupos marginalizados.

Nesse contexto, os chamados "roteiros patrimoniais utópicos" emergem como uma alternativa ao modelo tradicional de patrimonialização, que frequentemente marginaliza as periferias. Esses roteiros buscam reafirmar a existência de territórios subalternizados, estabelecer conexões entre diferentes espaços históricos e culturais e evitar a mercantilização do patrimônio, garantindo que sua ativação seja conduzida pelas próprias comunidades. Dessa forma, a proposta visa fortalecer a identidade local e promover uma patrimonialização comprometida com a resistência e a valorização dos espaços vividos (Costa, 2017).

Contudo, a consolidação do reconhecimento das religiões de matriz africana no Brasil enfrenta desafios históricos e estruturais. O projeto epistemológico do colonialismo foi sustentado por teologias judaico-cristãs que marginalizaram e

silenciaram outras formas de culto, resultando na perseguição das tradições religiosas indígenas e africanas. Nesse sentido, a investigação das heranças culturais deixadas pelos africanos por meio de suas práticas religiosas — frequentemente perpetuadas pelo sincretismo — constitui uma das inquietações que motivaram esta dissertação. Ademais, outro aspecto relevante desta pesquisa é a desconstrução da ideia equivocada de que a região Sul do Brasil é desprovida de cultos de matriz africana, evidenciando a presença e a relevância dessas práticas religiosas nesse contexto geográfico.

Nesse contexto, Marins (2016) esclarece que os estados do Sul do Brasil são frequentemente percebidos como o núcleo das migrações europeias, e seus patrimônios estão categoricamente associados à memória das pessoas brancas que estabeleceram suas raízes na região. Como resultado, a existência de processos migratórios de pessoas negras, especialmente no Rio Grande do Sul, é pouco evidenciada. Essa invisibilidade se reflete também na exclusão das religiões de matriz africana dos bens culturais reconhecidos a nível local ou nacional, dificultando o seu reconhecimento. Os Candomblés, nos afirma Marins (2016), possuem vínculo com Salvador, Bahia, mas e a Umbanda? Esta religião, reconhecida por sua miscigenação entre Espiritismo, Catolicismo e cultura africana, ainda gera discussões acirradas sobre seu pertencimento como patrimônio afro-religioso.

Diante dessa situação, a presente pesquisa é estruturada em torno da seguinte pergunta-problema: Quais têm sido as demandas e mobilizações para o reconhecimento das terreiras de Umbanda em Pelotas como patrimônio cultural imaterial e material?

Com base nessa indagação, o objetivo geral é analisar as narrativas da terreira de Umbanda Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT), que já possui um processo de patrimonialização em andamento, em termos de suas articulações sociais e políticas, suas memórias, práticas e mobilizações para o reconhecimento como patrimônio cultural junto à sociedade e às instituições responsáveis.

Para alcançar esse objetivo geral, serão adotados os seguintes objetivos específicos: analisar a história e os processos de tombamento de terreiras de religião afro-brasileira; identificar as memórias e as demandas de reconhecimento memorial de uma terreira em Pelotas/RS e a sua atuação social para com a comunidade;

investigar as possíveis políticas públicas voltadas à proteção e valorização das práticas religiosas de matriz africana na cidade.

Nesse seguimento, a relevância deste estudo reside na visibilização de um patrimônio material (os espaços de culto) e imaterial (as práticas, rituais e celebrações) de uma religião que ainda está à margem, garantindo que as memórias ancestrais sejam preservadas e transmitidas às futuras gerações. Além disso, ao tratar de uma prática religiosa que ainda não foi plenamente reconhecida pelas instituições públicas, a pesquisa, realizada em colaboração com a comunidade, possibilita a proposição de novas ideias e um maior diálogo entre os povos de terreira e as esferas institucionais. Nesse sentido, ao investigar o caso da CBTT e sua importante contribuição para a comunidade pelotense, esta pesquisa visa desfazer estereótipos e fortalecer a valorização da identidade de grupos religiosos historicamente marginalizado.

A escolha da metodologia se pautou no interesse genuíno de uma colaboração com a CBTT, a cacique³ e os filhos e as filhas de santo da casa, além é claro, do contato com os Povos de Terreiro. Para tanto, foi escolhida a pesquisa-ação a partir de uma abordagem qualitativa com o intuito de envolver diretamente os povos de santo. É importante ressaltar que, de acordo com Thiollent, “[...] a concepção da pesquisa-ação nunca é livre de valores” (Thiollent, 2009, p.51). Nesse sentido, para Barbier (2004), a pesquisa-ação instiga nos participantes uma postura tanto subjetiva quanto social, incentivando-os a se envolver com a vida cotidiana, a refletir sobre as tensões presentes no coletivo e a considerar possíveis transformações e rupturas nesse contexto. Logo, ao investigar as demandas das terreiras de Umbanda em Pelotas/RS, este estudo pode contribuir para a construção de políticas culturais mais inclusivas, promovendo o diálogo entre as comunidades de terreiro e as instituições responsáveis pelo patrimônio.

Além disso, a pesquisa pode gerar materiais de referência voltados aos próprios umbandistas, auxiliando na organização de argumentos e dados que fortaleçam suas reivindicações por reconhecimento e preservação de seus espaços sagrados. Esses materiais poderão ser utilizados em processos administrativos,

³ Cacique é o termo utilizado para mães e pais de santo que conduzem uma terreira de religião afro-brasileira.

educativos e culturais, ampliando a visibilidade da Umbanda e de suas tradições no contexto do patrimônio brasileiro.

Nesse sentido, me coloco também como objeto-pesquisa e pesquisadora do objeto, uma vez que a investigação mexe e altera os significantes e significados do ser e estar na religião de matriz africana. Logo, esta investigação também carrega um caráter autoetnográfico em que “o ponto crucial é que a autoetnografia acessa visões pessoais e autênticas do participante que não seria possível por meio de outras metodologias. O método autoetnográfico propicia reflexão dos pesquisadores sobre si e sobre suas próprias visões” (Tetnowski; Damico, 2014, p.5).

Diante desse duplo posicionamento, como pesquisadora e parte do objeto de estudo, torna-se essencial recorrer a referenciais teóricos que sustentem essa abordagem. Assim, o trabalho estrutura-se a partir de um arcabouço teórico que será apresentado de forma gradual, possibilitando uma compreensão aprofundada dos conceitos que orientam esta investigação.

O primeiro passo foi traçar um panorama sobre o conceito de patrimônio cultural material e imaterial no Brasil, com base nas obras de autores como Márcia Chuva (2017, 2020), Maria Cecília Londres Fonseca (2017), Llorenç Prats (1997, 1998), Pedro Paulo Funari e Sandra de Cássia Araújo Pelegrini (2006), Paulo César Garcez Marins (2016) e Xerardo Pereiro (2006). Avançando na discussão, o estudo aborda o patrimônio cultural afro-religioso no Brasil, utilizando contribuições de Gilberto Velho (2006; 2012), Muniz Sodré (2002; 2017), Ordep Serra (2001; 2005), Reginaldo Prandi (2000), Walkyria Chagas da Silva Santos (2019) e Zuleica Dantas Pereira Campos (2020; 2024), que analisam aspectos relevantes para essa temática.

No que se refere à compreensão da Umbanda, suas origens, ritos e práticas, a pesquisa ancora-se em um conjunto de referências que exploram diferentes aspectos da religião. As obras de Alexandre Cumino (2015) e Norberto Peixoto (2008) fornecem uma visão ampla sobre a estrutura e os fundamentos da Umbanda, enquanto os estudos de Danielle Alves de Sousa (2020) e Sá Junior (2009) contribuem para a análise da ritualística e das dinâmicas sociais presentes nas terreiras.

Já os trabalhos de Marcelo Moraes (2014) e Maria Helena Concone (1987) auxiliam na compreensão das interações entre a Umbanda e a sociedade, abordando tanto questões históricas quanto sociológicas. Ademais, para entender a umbanda e

a suas relações na história de Pelotas busca-se nas pesquisas de Caiuá Al-Alam (2018; 2008), Cristiane de Ávila (2011; 2014), Isabel Campos (2021) entre outros que foram primordiais para pensar uma cidade do doce batuqueira.

Além disso, para sustentar a metodologia adotada, este estudo fundamenta-se em aportes teóricos que auxiliam na análise e interpretação dos dados. Nesse sentido, são utilizadas as contribuições de Jovchelovitch e Bauer (2008), cujas reflexões sobre entrevistas narrativas permitem aprofundar a abordagem qualitativa da pesquisa; e Barbier (1985; 2004), que discute métodos de pesquisa ação, trazendo perspectivas relevantes para o desenvolvimento da investigação. Com base nesses teóricos, foi possível realizar uma Entrevista Narrativa com o intuito de compreender e escutar as histórias da mãe de santo Gisa de Oxalá e os demais participantes da CBTT.

A articulação desses referenciais teóricos não se limita à mera contextualização do objeto de estudo, mas visa estruturar uma análise crítica e aprofundada que dialogue com as complexidades inerentes ao tema. Ao integrar diferentes abordagens e perspectivas, o embasamento teórico não apenas fundamenta a pesquisa, mas também tensiona e problematiza os conceitos mobilizados, conferindo densidade analítica ao estudo. Dessa forma, a interseção entre teoria e metodologia não se dá de maneira estática ou linear, mas como um processo dialógico e reflexivo, essencial para assegurar a coerência epistemológica e o rigor acadêmico da investigação.

A construção da dissertação será orientada por uma abordagem antropológica, que busca não apenas descrever, mas interpretar as práticas, sentidos e disputas simbólicas em torno do reconhecimento do patrimônio afro-religioso da Umbanda em Pelotas. A pesquisa se propõe a compreender as narrativas e experiências dos Povos de Terreiro conformam as dinâmicas de pertencimento e resistência, explorando os ritos, mitos e trajetórias históricas que configuram esse patrimônio imaterial. Para tanto, o trabalho será estruturado em três capítulos e suas respectivas subseções, de modo a garantir uma progressão analítica que contemple os distintos aspectos da problemática investigada.

No primeiro capítulo, foi delineado um percurso histórico acerca do reconhecimento do patrimônio cultural das religiões de matriz africana no Brasil, abrangendo desde suas origens até as transformações e justificativas que

fundamentaram os tombamentos realizados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Por meio da análise das políticas institucionais e das práticas que moldaram esse processo, bem como do papel central desempenhado pela militância comunitária, buscou-se evidenciar a evolução do reconhecimento e da valorização das tradições religiosas afro-brasileiras.

Dando continuidade à estrutura da pesquisa, no segundo capítulo, a análise concentrou-se no conceito e nas práticas da Umbanda e na problematização na história da fundação da religião. Com base em uma revisão teórica, investigou-se a forma como a Umbanda tem sido interpretada por diferentes estudiosos, destacando suas principais características, entre elas a fusão de elementos das religiões africanas, indígenas e católicas, bem como sua ênfase no sincretismo religioso. Ampliando a abordagem histórica e contextual, esse capítulo também examinou a trajetória da Umbanda na cidade de Pelotas/RS, analisando os processos de implantação, adaptação e consolidação da religião no município. Para tanto, foram considerados os marcos históricos, as especificidades locais e os desafios enfrentados pelas terreiras na luta por reconhecimento social e institucional. Esse enfoque permitiu aprofundar a compreensão das dinâmicas territoriais da Umbanda e de sua relevância na configuração identitária dos Povos de Terreiro na região.

No terceiro capítulo, houve a elucidação dos métodos utilizados e a descrição da entrada de campo. Nesse contexto, justificou-se a adoção da pesquisa-ação articulada com a autoetnografia com o intuito de ressaltar a relevância de uma abordagem que valoriza tanto a participação ativa da comunidade quanto a reflexividade de quem pesquisa. As considerações finais sintetizaram os principais achados da pesquisa, ressaltando os desafios enfrentados pelas terreiras de Umbanda no Rio Grande do Sul para obter reconhecimento como patrimônio cultural. Nesse sentido, foram analisadas as percepções e demandas dos líderes religiosos, bem como as lacunas existentes nas políticas institucionais voltadas à preservação dessas manifestações.

A participação da CBTT revelou-se fundamental nesse debate, uma vez que a instituição tem se posicionado ativamente na luta pelo reconhecimento das terreiras como espaços de resistência cultural e religiosa. A CBTT enfatiza a necessidade de um diálogo contínuo entre as comunidades de terreira e os órgãos públicos, defendendo que a patrimonialização deve transcender o reconhecimento simbólico e

resultar na implementação de políticas efetivas de preservação e apoio às casas religiosas. Por fim, destacou-se a relevância do estudo como instrumento para fomentar reflexões sobre a patrimonialização e para promover um diálogo mais efetivo entre as comunidades religiosas e as instituições públicas. A pesquisa reafirma que o reconhecimento das terreiras de Umbanda como patrimônio cultural não se trata apenas de uma questão institucional, mas também de uma demanda social e histórica, essencial para a valorização da diversidade religiosa e para a construção de políticas públicas mais inclusivas.

1. O PERCURSO DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-RELIGIOSO NO BRASIL

1.1. A concepção do conceito de patrimônio cultural

O conceito de patrimônio tem passado por constantes transformações. Ele surge como um bem privado, transmitido por herança (Funari; Carvalho, 2005), mas ao longo do tempo adquire o status de bem público, assumindo a função de preservar a identidade de uma nação. Seu significado é construído a partir dos valores predominantes na sociedade, uma vez que “[...] o valor de qualquer termo está determinado por aquilo que o rodeia [...]” (Saussure, 1977, p. 137). Nesse sentido, Pereiro (2006), à luz do construtivismo, define o patrimônio cultural como um conjunto de bens valorizados e legitimados por processos sociais, em consonância com as épocas e os grupos dominantes.

No Brasil, o conceito de patrimônio nasce da necessidade de se construir uma memória nacional por meio da conservação de bens culturais que pudessem representar *uma suposta nação brasileira*. Entretanto, o que foi escolhido para ser preservado provinha de uma arquitetura predominantemente europeia, relegando à margem o legado histórico e cultural afrodescendente e indígena (Pereiro, 2006). O patrimônio histórico e artístico começa a ser visto como um assunto relevante na esfera política brasileira em meados de 1920 a 1929, momento que se transfigura como uma mudança de cenário político com instauração do Estado Novo de Getúlio Vargas. Nesse período, Vargas dá início às primeiras estruturas do aparelho do Estado com a criação de ministérios, a saber: Ministério da Educação e Saúde (1930), o Ministério do Trabalho (1930), o Departamento Nacional de Propaganda (1934) e o Departamento Administrativo do Serviço Público – DASP (1938). Assim como em

outros países europeus, a partir dessa estruturação, o Estado assume o posto de representante legítimo dos interesses da nação (Fonseca, 2017).

Nesse sentido, segundo Fonseca (2017), as instituições estimularam a criação de uma cultura nacional homogênea para que os cidadãos pudessem se identificar com a nação. Para que isso fosse possível, o projeto autoritário do Estado Novo disseminou o catolicismo tradicional como única religião (Sala, 1990), assim como o culto aos símbolos patrióticos como bandeiras, a entoação do hino nacional, além dos meios de transmissão mais utilizados como a rádio, o cinema e a educação. A cultura e a educação no governo Vargas foram instrumentos importantes para a construção de uma identidade nacionalista.

Nesse contexto, surge o Movimento Modernista com o fito de renovar o conceito de cultura no país e afirmar uma identidade nacional distinta, rompendo com o academicismo europeu predominante nas artes e na literatura. O evento reuniu diversos artistas, escritores e músicos, como Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Anita Malfatti, que buscavam uma arte que refletisse a realidade multifacetada do Brasil e carregavam o lema de oposição à burguesia. Entretanto, é válido ressaltar que estes mesmos intelectuais recebiam apoio financeiro de aristocratas do café. A repercussão do modernismo brasileiro no âmbito do patrimônio cultural trouxe à tona a importância das manifestações culturais populares, as quais eram renegadas pela elite do país. Além das contribuições estéticas e culturais, o modernismo brasileiro teve um impacto duradouro nas políticas de preservação do patrimônio cultural. Intelectuais modernistas, como Mário de Andrade, foram decisivos na institucionalização dessas políticas, culminando na criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) em 1937 na gestão do Ministro Capanema (Fonseca, 2017).

Nesse cenário, a contribuição de Mário de Andrade está presente especialmente no “Anteprojeto para criação do Serviço Histórico e Artístico Nacional”, texto elaborado em 1936, no qual o escritor cria um parâmetro que ajudará, anos mais tarde, a definir o que deve ser entendido como patrimônio artístico nacional a partir de discussões e debates acerca de como organizar as obras de arte em popular ou erudita, nacional ou estrangeira, pertencentes ao poder público etc. Assim, nas palavras de Santos (2018),

Entender a concepção de patrimônio de Mário de Andrade significa compreender por que ele se distancia dos modelos tradicionais que têm o monumento como foco – o francês centralizado pelo Estado e o inglês funcionando nos moldes de uma organização não governamental contemporânea – sem no entanto negá-los, para no final definir um patrimônio com perfil híbrido, folclórico e etnográfico *avant la lettre*, já que era de sua convicção que a formação de uma cultura de expressão nacional, aliás seu grande projeto, só seria possível tendo o folclore como base e fundamento (Santos, 2018, p.16-17).

A abordagem do intelectual propõe um olhar para além da pedra e cal, ao atribuir ao folclore e às expressões populares um papel central na formação da identidade cultural nacional, o literato evidencia uma perspectiva inovadora e precursora, em uma tentativa de reconhecer as raízes culturais nesse processo identitário. Nesse sentido, conforme argumenta Fonseca (2017), ao propor um novo conceito de patrimônio, o escritor modernista transcende as fronteiras tradicionais desse conceito, incorporando um caráter singular e nacional à arte autêntica, bem como aos saberes e tradições que merecem proteção. Em sua atuação como secretário da cultura de São Paulo, Mário de Andrade se preocupava em atribuir uma função social ao órgão ao coletivizar o saber. Tal preocupação derivava do fato de que a participação popular na constituição do patrimônio estava limitada à organização de museus municipais (Fonseca, 2017). Para o ensaísta brasileiro, era importante que o cidadão pudesse usufruir da estética de produções artísticas eruditas e populares.

O SPHAN, sob o projeto de Mário de Andrade, visava a construção equilibrada da valorização entre o popular e o erudito, assim como uma ênfase no reconhecimento dos aspectos imateriais da cultura: as cantigas, as lendas, os hábitos, as crendices e as superstições populares (Sala, 1990). Esse projeto sofreu algumas alterações para que pudesse ser aprovado, por meio do Decreto-Lei nº 25/37, seguindo a definição de patrimônio histórico e artístico como a que abarca

Art. 1º Conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (Brasil, 1937).

Nesse decreto, o Estado institui a definição de patrimônio vinculado à herança dos fatos memoráveis da história do Brasil, uma acepção perigosa visto que será narrada a partir da prática ideológica de quem está representado no poder executivo. O SPHAN adotou uma abordagem multidisciplinar para a preservação do patrimônio, incorporando não apenas aspectos arquitetônicos, mas também elementos históricos,

culturais e antropológicos. Entretanto, no início, a ênfase recaía sobre o patrimônio material móvel e imóvel, visto que o principal instrumento de preservação era o tombamento⁴. Esse instrumento legal que garante a proteção do patrimônio foi uma das conquistas mais significativas do órgão, uma vez que o tombamento era considerado “como uma fórmula realista de compromisso entre o direito individual à propriedade e a defesa do interesse público relativamente à preservação de valores culturais” (Fonseca, 2017, p. 115).

De acordo com Diniz e Pacheco (2020), após um número ostensivo de projetos de proteção ao patrimônio artístico serem recusados pelo Congresso Nacional em nome do direito de propriedade, surgem dois meios administrativos: o Conselho Consultivo e a Revista do SPHAN. Este último servia como um meio de comunicação utilizado para legitimar a definição de patrimônio, assim como cada escolha do que seria ou não tombado pelo órgão. Já o Conselho Consultivo, atuava com o fito de analisar “[...] os bens indicados para tombamento impugnado pelos proprietários, ou dos tombamentos solicitados pela sociedade civil” (Chuva, 2017, p.228). Esses dois meios administrativos destacaram as edificações, igrejas e capelas que possuíam arquitetura barroca colonial como aquelas dignas da atenção pública para o patrimônio histórico e artístico nacional da época. Além disso, na fase que Fonseca (2017) denomina como “heroica”, apenas os membros da instituição ou colaboradores decidiam como ocorreria a valoração e a seleção dos bens a serem tombados. Essa prática contrastava com o desejo de Mário de Andrade de aproximar as pessoas comuns da construção de um patrimônio cultural, bem como de sua função social e democratizadora do conhecimento. Albernaz (2023) destaca que os processos de tombamento do SPHAN visaram, nesta fase, principalmente:

(1) o patrimônio cultural edificado, com destaque aos bens de estilo Barroco Colonial vinculados à matriz lusitana da população, e aos conjuntos construtivos mais homogêneos, em termos arquitetônicos, situados em cidades do Sudeste e do Nordeste; (2) as obras artísticas antigas, excepcionais e de valor universal, de produção brasileira ou de artistas radicados no Brasil, passíveis de serem inscritas no Livro das Belas Artes, o mais valorizado do SPHAN da época; (3) os suportes materiais que testemunhassem fatos históricos nacionais envolvendo Instituições de Poder

⁴ O tombamento é o instrumento jurídico criado em 1937 pelo Decreto-lei nº 25 como uma forma de proteção do patrimônio cultural brasileiro. [...] Com a imposição do tombamento, são criadas obrigações para os proprietários de bens tombados, para o poder público, como para a sociedade em geral, de manter e conservar o bem cultural. [...] é a forma pela qual o poder público seleciona coisas – bens materiais – que, por seus atributos culturais, devem ser preservadas contra mutilações e destruição [...] (Rabello, 2015, p.2-3)

(Orgãos do Estado, Elites Econômicas, Igrejas Católicas e Forças Armadas). Ficaram esquecidos nessa fase e, assim, excluídos do modelo simbólico de identidade brasileira, como um “não patrimônio”, os legados das culturas africana radicada no Brasil, indígena nativa e popular” (Albernaz, 2023, p.260-261).

A esse respeito, Diniz e Pacheco (2020) elucidam que a autarquia estatal foi orientada por uma narrativa específica sobre o passado que exaltava o colonialismo. Desse modo, articulou-se um padrão que reverenciava a atuação dos colonizadores europeus enquanto havia um esquecimento/apagamento sistemático de culturas que já estavam aqui anteriormente à invasão e/ou das que se formaram com o tráfego de pessoas trazidas à força. Nesse contexto, a política de patrimônio instituída durante o Estado Novo buscava construir uma memória nacional que valorizasse predominantemente a arquitetura colonial dos séculos XVI e XVII. Dessa forma, “fragmentos e restos do passado colonial brasileiro foram ressignificados para sustentar o ideário de uma cultura nacional coerente” (Severino; Santos, 2010, p. 2).

A noção de memória foi instrumentalizada como uma importante ferramenta de poder durante a Ditadura Militar, vigente entre 1964 e 1985, apropriando-se do discurso nacionalista e do controle sobre o processo cultural. Nesse sentido, Adalberto Santos (2012) explica que, em 1970, foi firmado o Compromisso de Brasília, que estabeleceu diretrizes voltadas à proteção do patrimônio histórico e artístico, com ênfase na valorização do passado e na construção de uma consciência nacional. Entre as medidas adotadas, incluiu-se a inserção de disciplinas nos currículos escolares voltadas à preservação cultural, cujos conteúdos eram transmitidos tanto por meio do ensino formal nas escolas quanto através de veículos de comunicação, como rádio e televisão. O SPHAN, em meados de 1937 até o final dos anos 60, adotou uma política de patrimônio que a identidade histórica e cultural do Brasil perpetuaria os bons olhos para construções de opressão colonial e relegou ao esquecimento senzalas, favelas e os bairros operários (Fernandes, 2010)

Em vista disso, a partir de 1970, surgem mobilizações sociais que questionam essa perspectiva homogênea e defendiam a diversidade cultural como uma riqueza a ser reconhecida e valorizada. Albernaz (2023) observa que essas mobilizações, impulsionadas por movimentos de direitos civis, trouxeram à tona a necessidade de uma abordagem mais diversa e dinâmica na produção cultural. Nesse contexto, o Movimento Negro Unificado destacou-se ao promover debates sobre o racismo no Brasil e ao propor ações afirmativas. Entre as conquistas desse movimento,

destacam-se o Centro Nacional de Referências Culturais, fundado em 1975, que defendia o patrimônio do saber-fazer e das culturas locais, e a reorientação do SPHAN para o reconhecimento dos patrimônios culturais de matrizes indígena, afro-brasileira e popular (Albernaz, 2023).

Essa perspectiva de valorização da diversidade cultural se consolida apenas em 1988, com a Constituição Federal, que amplia o conceito de patrimônio cultural para reconhecer a diversidade das expressões e identidades culturais no país, a qual declara

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I – as formas de expressão;
- II – os modos de criar, fazer e viver;
- III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil, 1988).

Além da inclusão do patrimônio imaterial, a prática de preservação do patrimônio histórico passa a contar com a colaboração da comunidade. Essa abertura ao público é uma novidade, visto que até a nossa atual Constituição, apenas profissionais da área (arquitetos, historiadores, juristas, antropólogos e cientistas sociais) podiam lidar com a escolha dos bens a serem preservados. Ademais, a ampliação do conceito possibilitou a incorporação de uma ampla gama de tradições, nas quais a oralidade era a única ferramenta de transmissão de saberes e memórias, permitindo que essas tradições fossem resgatadas e preservadas, ato importante para a inclusão de povos em que a tradição oral é predominante (Valadão, 2012).

Assim, essas categorias de patrimônio tiveram como embasamento inúmeras lutas simbólicas identitárias presentes em movimentos que desejavam que seus espaços e suas culturas fossem preservadas (Valadão, 2012). Nesse contexto, com a promulgação do Decreto-Lei 3.551/2000, regulamentou-se o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Esse decreto estabelece as categorias de bens culturais que devem constar no Livro de Registro, bem como define a natureza desses bens. Assim, a partir desta Lei, o IPHAN lançou o Programa Nacional de Patrimônio

Imaterial, criando Quatro Livros de Registros que servem como bússola na patrimonialização dos bens imateriais:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (Brasil, 2000, p.1)

Além desses quatro, é possível que a comunidade peça a elaboração de outros Livros de Registro quando a inscrição de bens culturais não se enquadre nos existentes (Silva, 2020). Diferentemente dos bens materiais, os patrimônios culturais imateriais tem como instrumento legal o registro em que “resguardadas as suas especificidades e alcance, equivale ao tombamento. Em síntese: tombam-se objetos, edificações e sítios físicos; registram-se saberes e celebrações, rituais e formas de expressão e espaços onde essas práticas se desenvolvem” (IPHAN, 2006b, p. 22). Desse modo, a criação dos Quatro Livros de Registro pelo IPHAN representa, sem dúvida, um marco na valorização e proteção do patrimônio cultural imaterial brasileiro, mas também suscita reflexões críticas sobre a aplicação prática dessas categorias na vida das comunidades, especialmente no que diz respeito às religiões de matriz afro-brasileira. Embora a formalização em livros possa conferir legitimidade institucional a essas práticas e garantir a alocação de recursos para sua preservação, ela impõe desafios quanto à flexibilidade e à representatividade. Ao categorizar os saberes, celebrações, formas de expressão e lugares, o decreto pode inadvertidamente delimitar práticas culturais que, no contexto das religiões afro-brasileiras, são integradas, híbridas e fluidas.

Nas religiões de matriz africana, por exemplo, saberes ancestrais, celebrações religiosas, práticas de cura e espaços sagrados são inseparáveis, compondo um sistema cultural onde cada elemento alimenta e depende dos demais. Uma celebração numa terreira envolve não apenas o ritual em si (que poderia se enquadrar como celebração), mas também saberes específicos (como os modos de fazer e preparar oferendas), expressões musicais e danças características (formas de expressão), e o própria terreira como espaço sagrado (lugar de práticas coletivas). Ao compartimentar essas práticas em registros distintos, a política de patrimonialização

corre o risco de fragmentar a compreensão dessas tradições e de ignorar a complexidade e a interconexão desses elementos.

Para que a patrimonialização seja efetiva e respeitosa, é essencial que os agentes de preservação estejam atentos a essas dinâmicas integradas, garantindo que as práticas religiosas de matriz africana sejam entendidas e registradas em sua totalidade, como expressões vivas de uma identidade cultural rica e interdependente. Isso evitaria que a patrimonialização imponha uma perspectiva fragmentada ou descontextualizada, reconhecendo que a proteção do patrimônio imaterial deve respeitar as inter-relações que dão sentido a essas tradições e que refletem o vínculo profundo entre as comunidades e seus saberes espirituais.

Assim, ao promover uma abordagem inclusiva e holística na patrimonialização, é possível não apenas valorizar as práticas religiosas de matriz africana, mas também fortalecer o diálogo entre diferentes culturas e tradições. Essa valorização respeitosa contribui para a construção de uma sociedade mais plural, onde as diversidades são reconhecidas e celebradas. A proteção do patrimônio imaterial deve, portanto, ser um compromisso coletivo, envolvendo a participação ativa das comunidades, a fim de que suas vozes e histórias sejam ouvidas e preservadas, perpetuando a riqueza cultural para as futuras gerações. Desse modo, na próxima subseção iremos abordar o patrimônio cultural afro-religioso brasileiro.

1.2 Patrimônio afro-religioso brasileiro e o reconhecimento de terreiras de matriz africana

Compreender a classificação do patrimônio afro-religioso brasileiro transcende uma simples categorização ou denominação; implica, igualmente, examinar as profundezas da sociedade e observar como o contexto sócio-histórico e político de um país interfere na inscrição de um bem cultural e em sua valorização, que se encontra em constante disputa. Nesse sentido, Campos (2020) menciona que as religiões afro-brasileiras são frequentemente interpretadas sob a ótica do folclore ou como manifestações culturais construídas sob a égide da cultura popular e promovidas por meio de rituais que frequentemente servem como pontes para festivais, o que tem gerado um esvaziamento das memórias e do valor simbólico

presente nesses ritos religiosos. A sacralização e o respeito que estão presentes no seio das cantigas, rituais etc. são transformadas em objetos de consumo à serviço da estética.

A problematização levantada por Campos (2020) pode ser examinada sob à luz da elucidação de Chauí (1994) que observa a existência de duas perspectivas distintas sobre a cultura popular, as quais oscilaram na comunidade brasileira especialmente entre as décadas de 1960 e 1970. Para Chauí (1994), a primeira perspectiva é a do Romantismo, que considera a cultura popular a guardiã das tradições e do passado, sendo valorizada e vista como um guia para a construção e afirmação da identidade nacional. Em contrapartida, a segunda perspectiva é a dos Ilustrados, que, segundo Chauí (1994), viam a cultura popular como retrógrada e impregnada de ignorância, devendo, portanto, ser substituída por valores modernos e racionais. Desse modo, a interpretação sobre as religiosidades afro-brasileiras a partir da perspectiva dos Ilustrados engessa todo um complexo cultural (valores, saberes, símbolos, traços culturais e visão de mundo) africano que colaboram para a riqueza da cultura brasileira a partir da soma da cosmovisão africana no país. (Campos, 2020).

Mas afinal, o que vem a ser entendido como patrimônio afro-religioso brasileiro? O reconhecimento dessa religião ocorreu de forma muito lenta no país, uma vez que desde a chegada dos povos africanos escravizados ao Brasil, seus costumes, hábitos, ritos etc. sofreram perseguições e represálias das instituições coloniais e, posteriormente, pelo Estado brasileiro. Contudo, africanos/as conseguiram fincar seus costumes no solo tupiniquim, por meio da oralidade, passaram suas tradições e criaram novas formas de expressão espiritual. As perseguições sofridas por essa comunidade incluem até mesmo a criminalização de suas práticas durante o período colonial até meados do século XX, quando as práticas religiosas afro-brasileiras eram associadas às feitiçarias e curandeirismo, sendo fortemente reprimidas pela polícia. Abordar essa perseguição imposta pelo Estado sem mencionar que o preconceito e a discriminação racial contribuíram para a estigmatização dessas religiões seria não reconhecer a fissura deixada pelo legado da escravidão (Campos, 2020; Gomes, 2022).

Assim, a primeira metade do século XX continuou a ser um período de repressão e nenhum reconhecimento. Terreiras de matriz africana eram frequentemente fechados, e líderes religiosos, conhecidos como babalorixás e

ialorixás, eram presos e humilhados publicamente. A imprensa da época muitas vezes retratava essas religiões de forma sensacionalista e negativa, alimentando o preconceito da sociedade. No entanto, a resistência negra contra tudo isso persistiu. Comunidades afro-brasileiras encontraram maneiras de preservar suas tradições, muitas vezes sincretizando elementos do catolicismo para proteger suas práticas.

Ao chegarem no Brasil, os/as escravizados/as⁵ – assim como os indígenas que já habitavam o país – sofreram a “morte social”, tal como elucidada por Gomes como sendo “a completa obliteração de sua identidade antiga para a construção de uma nova, dependente e condicionada pelo senhor” (Gomes, 2022, p.36). Essa imposição de identidade demonstrava que aquele sujeito negro não poderia decidir mais por si só. Sendo, desse modo, obrigado ao batismo na religião católica, aprender uma nova língua, a adotar as vestimentas e comportamentos tidos pelos colonizadores dominantes como “civilizados”. Nessa perspectiva, Kilomba (2019) enfatiza que na estrutura violenta da exclusão racial, o sujeito negro adquire o status de inimigo intrusivo, enquanto o branco se torna uma vítima e um herói de salvação. Essa narrativa distorcida engloba o cerne do racismo e da colonialidade, em que “o sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o” (Kilomba, 2019, p. 37).

Para a Corte Portuguesa, o batismo na religião católica livraria os/as africanos/as da escuridão da barbárie do paganismo e salvaria suas almas ao introduzi-los na civilização portuguesa. Como consequência dessa imposição, muitos/as africanos/as encontraram no sincretismo⁶ entre os santos católicos e os *Voduns* e *Orixás* uma forma de continuar cultuando suas divindades. Nesse processo, Prandi (1998) ressalta três modalidades tradicionais de práticas religiosas que nasceram no solo brasileiro, a saber: o candomblé, o xangô, o tambor de mina e o batuque. A formação dessas religiões, segundo Prandi (1998), ocorreu em diversas

⁵ Importante ressaltar que a língua carrega em si uma dimensão política que encerra ou perpetua relações de poder e de violência, portanto, adotamos o termo “escravizado/a” elucidado por Grada Kilomba como “[...] “escravizado/a” descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto escrava/o descreve o estado de desumanização como identidade natural das pessoas que foram escravizadas” (Kilomba, 2019, p.20).

⁶ O sincretismo é frequentemente mal visto na sociedade brasileira e provoca desconforto entre muitos adeptos das religiões afro-brasileiras. Segundo Ferretti (1998), essa divergência decorre de um ideal de pureza associado às práticas religiosas, uma vez que a “mistura” de duas ou mais tradições religiosas pode ser percebida, por um lado, como confusão e poluição. Por outro lado, também remete à imposição dos ritos religiosos dos colonizadores sobre os cativos (Ferretti, 1995; Ferretti, 1998).

regiões do território brasileiro, envolvendo tradições africanas que realizavam diferentes ritos, a saber:

[...] *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e Alagoas, *tambor* de mina no Maranhão e Pará, *batuque* no Rio Grande do Sul, *macumba* no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular *candomblé de caboclo* e o menos conhecido *candomblé de egum* [...] (Prandi, 1998, p.152)

A diversidade de religiões afro-brasileiras mencionada por Prandi (1998) destaca a abrangência e complexidade das práticas religiosas de matriz africana no Brasil. Cada uma dessas tradições – como o *candomblé* na Bahia, o *xangô* em Pernambuco e Alagoas, o *tambor de mina* no Maranhão e Pará, o *batuque* no Rio Grande do Sul e a *macumba* no Rio de Janeiro – não apenas preserva, mas também adapta aspectos estéticos, éticos e culturais africanos em diferentes contextos regionais, o que reforça o argumento de Carvalho (2019) sobre o papel dessas religiões na solidificação dos valores africanos no Brasil contemporâneo.

Por meio dos rituais, das crenças e dos valores das religiões afro-brasileiras, o legado cultural africano foi mantido vivo e transmitido entre gerações, ressignificando a identidade afro-brasileira na contemporaneidade e reafirmando seu papel na sociedade. Essa expressão religiosa, segundo Carvalho (2019), não apenas perpetua elementos culturais, mas também contribui para um espaço de valorização, onde os aspectos éticos e estéticos da cultura africana se consolidam e ganham reconhecimento como parte do patrimônio cultural brasileiro. Nesse sentido, segundo essa mesma autora, no século XIX, após a libertação dos escravizados e de seus descendentes, foi possível organizar os cultos religiosos que reproduzissem a cultura de seus ancestrais africanos. Além dos ritos, a preservação da língua e das tradições foi essencial para que esses indivíduos pudessem recordar seus lares, retomar suas identidades e transmitir suas heranças para filhos/as e netos/as.

Nesse contexto, Carvalho (2019) afirma que o *candomblé* é uma criação brasileira que se caracteriza predominantemente pela tradição *nagô-queto*, um sistema religioso tradicional dos *iorubás*, onde se cultuam os *orixás*. A respeito do *candomblé*, Carvalho esclarece que

Neste sentido, há uma reconstituição não apenas da religião africana, como em demais aspectos culturais da África original, um exemplo é o '*candomblé ketu*, que inclusive serve de modelo para os demais' em que foi feito no plano da religião a comunidade africana perdida na diáspora, criando uma relação de hierarquia, subordinação e lealdade baseadas nos padrões

familiares e de parentesco existentes na África, fazendo-se da família-de-santo a comunidade de culto, representando uma família iorubá (Carvalho, 2019, p.30-31).

Após a segunda metade do século XX, o candomblé deixou de ser exclusivamente uma escolha religiosa dos negros e passou a ser uma religião afro-brasileira acessível a pessoas de diversas origens étnicas e raciais. Nesse contexto, surge a umbanda, nos anos 20 e 30, carregando o título de *religião brasileira* por excelência que resultava da combinação das tradições africanas, espíritas e católicas. Para Prandi, a umbanda é construída como “uma versão mais branqueada do candomblé [...]” (Prandi, 2000, p.64). A esse respeito, de acordo com Sidnei Nogueira (2020), a umbanda nasce em solo africano e detém em sua gênese a doutrina e a teologia ao culto aos Orixás, mas igualmente é atravessada por outras influências espirituais presentes no Brasil e carrega consigo uma multiplicidade de populações como indígenas, ciganas, negras, caboclos entre outras presentes no solo tupiniquim (Nogueira, 2020).

Portanto, essas práticas religiosas formam um arcabouço de conhecimento que fogem da religiosidade ocidental, sendo consideradas como referências históricas, arquitetônicas e culturais, enraizadas por saberes e fazeres afro-epistemológicos (Sodré, 2002), uma vez que “as macumbas brasileiras compreendem-se como um complexo de saberes que forjam epistemologias próprias, cosmopolitas e pluriversais. Nesse sentido, a relação com diferentes saberes potencializaria a prática do cruço, em um exercício dialógico e polirracionalista” (Simas, 2018, p. 27). Por conseguinte, a manutenção e o reconhecimento de suas práticas como uma herança cultural deve ser apreciada como uma estratégia de luta contra o esquecimento sistemático de um passado escravocrata e colonialista, visto que mesmo com a abolição em 1888, dezenas de milhares de escravizados foram liberados dos trabalhos escravos, mas não houve nenhuma mobilização da elite rural brasileira, do Estado e da sociedade em geral para que estas pessoas fossem inseridas no projeto de nação como cidadãos livres.

Durante o processo de construção de um ideário nacionalista nas décadas de 1920 e 1930, os funcionários do SPHAN, juntamente com outros órgãos de proteção ao patrimônio cultural, optaram por não reconhecer os bens patrimoniais das comunidades afro-brasileiras. A esse respeito, Nogueira e Nascimento (2012) elucidam que

Nesse cenário, foi negado às populações afro-brasileiras o direito oficial da valorização de seus bens patrimoniais, pois, de acordo com as prerrogativas vigentes, seus bens não possuíam valor excepcional. De maneira que terreiros, territórios quilombolas, clubes negros, bairros e vilas operárias, entre outros, nunca foram reconhecidos enquanto tal, embora quando do período de institucionalização dos bens patrimoniais brasileiros, nas primeiras décadas do século XX, já fossem espaços de representatividade religiosa, ação política, resistência cultural e étnica, ou seja, verdadeiros núcleos de sociabilidade (Nogueira; Nascimento, 2012, p. 72)

Segundo Moassab (2016), quase mil bens culturais arquitetônicos são protegidos pelo IPHAN, dos quais 40% são estruturas religiosas de matriz católica, especialmente igrejas. No entanto, no que diz respeito às memórias de terreiras afro-religiosas, Walkyria Chagas da Silva Santos (2019) esclarece que o Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional argumentava que o terreiro seria uma edificação desprovida de valor artístico. Nesse contexto, Campos (2020) defende que a estética europeia branca recebe maior destaque no campo patrimonial, de modo que as políticas voltadas ao tombamento e reconhecimento refletem a ideologia de uma elite cultural e política enraizada no preconceito racial e de classe.

A partir da década de 1980, ainda durante a ditadura militar brasileira, os movimentos sociais negros e outras ações visando à redemocratização do país lutaram pelo tombamento do terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, também conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador, Bahia. Este terreiro, que se tornou o primeiro terreiro de candomblé tombado pelo IPHAN em 1986, enfrentou diversas contrarreações, pois "muitos questionavam o que um terreiro possuía enquanto beleza arquitetônica que merecesse ser resguardado pelo Estado brasileiro" (Santos, 2019, p. 3). O conflito de interesses na criação de políticas de patrimônio é abordado pelo antropólogo Gilberto Velho, que elaborou o parecer de tombamento do Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, descrevendo-o como um complexo processo devido às diversas emoções, preferências e gostos contraditórios envolvidos (Velho, 2006). O caráter elitista e colonialista de alguns conselheiros do órgão estatal ressaltam a presença racismo religioso enraizado na sociedade brasileira, a qual Wanderson Nascimento (2017) defende ser uma das marcas da nossa colonialidade visto que inferioriza elementos constitutivo de uma população subalternizada. A esse respeito, o autor descreve que

[...] Trata-se, antes, de aliar à importante abordagem da chamada intolerância, o enfrentamento ao racismo que ataca as matrizes culturais que foram racializadas pelo processo histórico colonial, inferiorizando, exotizando

e demonizando as práticas, saberes (Nascimento, 2017, p.55)

O tombamento desses terreiros implica no reconhecimento e igualmente na valorização de uma cultura que é vista pelas pessoas brancas como exótica ou folclorizada, dessa maneira, a requisição de auxílio do Estado como intuito de preservar esses elementos culturais se transforma novamente em uma luta de resistência. O pensamento colonial calcado no ideário de uma Cultura Oficial, que Quijano (2014) ressalta ser um instrumento de dominação nas sociedades, servia para perpetuar a violência simbólica, ao negar a pluralidade de matrizes culturais no país. Ademais, a inscrição do Ilê Axé Iyá Nassô Oká nos livros do tombo é efetivado somente em 1986. É interessante ressaltar que nesse mesmo ano ocorre o tombamento da Serra da Barriga, no município de União dos Palmares, local conhecido como Quilombo dos Palmares, sendo uma grande conquista da luta dos movimentos negros.

Entretanto, o próximo terreiro a ser tombado pelo IPHAN acontece somente 14 anos depois, conhecido como Terreiro do Axé Opô Afonjá, localizado Salvador, Bahia. Outros tombamentos ocorreram somente nos anos 2005, 2008, 2014, 2015 e 2018, respectivamente. Recentemente, o sítio oficial do IPHAN publicou uma tabela de bens tombados e processos em aberto. Desse modo, para que fosse possível compreendermos melhor a situação dos pedidos de reconhecimento institucional de terreiros de matriz africana realizamos a tabela abaixo:

Tabela 1 – Lista de Processos de tombamento de casas de culto afro-brasileiro

UF/Munic	Classificação	Nome	Nº processo	Ano de abertura	Estágio da instrução	Ano de tombamento
BA/Salvador	Terreiro	Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká)	1067	1982	Tombado	1986
SE/Laranjeiras	Terreiro	Casa: Terreiro Filhos De Obá	130	1994	Indeferido	
MA/São Luis	Terreiro	Terreiro Casa Das Minas Jeje,	1464	2000	tombado	2005
BA/Salvador	Terreiro	Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé	1471	2000	Tombado	2005
Ba/Salvador	Terreiro	Terreiro do Alaketo, Ilê Marôlá Lâji	1481	2001	Tombado	2004
Ba/Salvador	Terreiro	Terreiro de Candomblé do Bate-Folha	1486	2001	Tombado	2005
BA/Salvador	Terreiro	Terreiro De Candomblé Ilê Axé Oxumaré	1498	2002	Tombado	2014
Ba/Itaparica	Terreiro	Terreiro Culto aos Ancestrais- OMO Ilê Agbôulá	1505	2002	Tombado	2014
Ba/Salvador	Terreiro	Terreiro Tumba Junsara	1571	2004	Tombado	
Ba/Salvador	Terreiro	Terreiro Mocambo-Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo	1523	2005	Instrução	
RJ/Nova Iguaçu	Terreiro	Terreiro De Candomblé Asé Nassô Oká Ilê Osun	1531	2006	Instrução	
RJ/Duque de Caxias	Terreiro	Terreiro Santo Antônio Dos Pobres Ilê Ogum Megegê Asé Baru Lepé	1533	2006	Instrução	
BA/Lençóis	Terreiro	Terreiro Palácio De Ogum	1541	2007	Instrução	
BA/São Felix	Terreiro	Terreiro De Candomblé Do Cajá	1555	2008	Indeferido	
RJ/RJ	Terreiro	Tenda Espírita Vovó Maria Conga De Arruda	1579	2009	Indeferido	
PE/Recife	Terreiro	Terreiro Obá Ogunté Sítio Pai Adão	1585	2009	Tombado	2019
BA/Cachoeira	Terreiro	Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde	1627	2011	Tombado	2015
GO/Valparaíso	Terreiro	Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá-Ilê Oxum	1629	2011	Instrução	
RJ/ Belford Roxo	Terreiro	Culto Corte Real Da Nação De Ijexá Ilê Ti Osum Omi Iya Iya Obá Ti Odô Ti Ogum Alé	1682	2013	Instrução	
SP/ Santo André	Terreiro	Espaço Religioso Cultural Afro Brasileiro – Megito Pai Dancy	1683	2013	Instrução	
BA/ Guanambi	Terreiro	Terreiro de Achê Ilê Cicôngo roxo mucumbe de h'anzambi	1710	2014	Indeferido	
RJ/ São João do Meriti	Terreiro	Terreiro Ilê Omulu Oxum	1716	2014	Instrução	
BA/Maragogipe	Terreiro	Terreiro Banda Lecongo	1743	2015	Instrução	

Fonte: IPHAN (2024)

Tabela 1 – Lista de Processos de tombamento de casas de culto afro-brasileiro [continuação]

BA/Santo Amaro da Purificação	Terreiro	Ilê Axé Yá Oman	1744	2015	Instrução	
SP/São Paulo	Terreiro	Terreiro Ilê Axé Oxossi Caçador	1791	2016	Instrução	
BA/Cachoeira	Terreiro	Terreiro Ebgé Éran Ope Olúwa – Terreiro Viva Deus	1792	2016	Instrução	
BA/Cachoeira	Terreiro	Terreiro Aganjú Didê Da Nação Nagô-Tedô (Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê)	1793	2016	Tombamento provisório	
RS/Canoas	Terreiro	Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá	1794	2016	Instrução	
BA/Salvador	Terreiro	Terreiro Zoogobô Bogum Malê Rundó	1879	2019	Instrução	
BA/Santo Amaro	Terreiro	Ilê Axé Omin J'jarrum -Terreiro Viva Deus	1891	2019	Instrução	
BA/Salvador	Terreiro	Terreiro Ilê Axé Ojú Onirê	1893	2020	Instrução	
BA/Caetité	Terreiro	Terreiro De Candomblé Ilê Asé Danadana	1921	2020	Instrução	
BA/Salvador	Terreiro	Terreiro Axé Maroketu	1942	2021	Instrução	
RJ/ Duque de Caxias	Terreiro	terreiro Àse Oloroké - Ilê Ògún Anaéji Igbele Ni Oman - Lokiti-Efon	2062	2023	Instrução	
SP/São Paulo	Terreiro	Comunidade Religiosa Abassá de Oxum e oxossi de Cangaiba	2067	2023	Instrução	
CE/Fortaleza	terreiro	Ilê Ibá Asé Possun Aziri	2071	2023	Instrução	
RJ/São Gonçalo	Terreiro	Terreiro Egbè Ilê Iyá Omidayè Asé Obálayó	2073	2024	Instrução	
SP/Cachoeira Paulista	Terreiro	Tenda Espírita de Caridade Cabocla Jurema	2074	2024	Instrução	
Ba/Itaparica	Terreiro	Terreiro Tuntun Olukotu	2076	2024	Instrução	
BA/Lauro de Freitas	Terreiro	Terreiro Ilê Axé Opô Aganju	2077	2024	Instrução	
BA/Itaparica	Terreiro	Terreiro Ilê Axé Babá Omiguián	2079	2024	Instrução	
BA/Salvador	Terreiro	Templo Afro Religioso Hukpame Savalu Vodun Zo Kwe	2084	2024	instrução	

Fonte: IPHAN (2024).

Como é possível observar, uma parcela significativa dos reconhecimentos espaços de cultos afro-brasileiros ocorreu na região nordeste do Brasil, especialmente no estado da Bahia. Sousa (2020) esclarece que existe um imaginário social predominante na produção acadêmica e nas políticas públicas, que vincula o norte e o nordeste do país à maior concentração de religiões afro-brasileiras. Assim, a autora destaca que as decisões do IPHAN em aprovar os pedidos de tombamento de terreiros nesses estados, e particularmente na Bahia, a tornam a principal representante do patrimônio cultural religioso afro-brasileiro. Em contrapartida, a Região Sul é vista como a maior representação do imaginário social da imigração europeia no Brasil, o que resulta na exclusão de muitos terreiros de cultos afro-brasileiros (Sousa, 2020). Essas escolhas realizadas pelo IPHAN indicam uma tendência de etiquetar a diversidade que é incorporada ao patrimônio oficial. Marins ressalta nos seguintes fatos

Nenhum terreiro fora do Nordeste foi objeto de tombamento até 2015, configurando uma territorialidade restritiva e associativa, que priva o restante do país do reconhecimento da presença de tradições religiosas afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, tal conjunto de tombamentos faz com que o candomblé reine soberano sobre outras práticas religiosas afro-brasileiras. De fato, não há nenhum terreiro de umbanda tombado pelo IPHAN, configurando uma sobrevalorização das religiões panteônicas da Costa da Mina e do Golfo do Benin que atualiza a compreensão de que o candomblé é

mais puro e mais “africano” do que os demais cultos como a umbanda, tidos como sincréticos (Marins, 2016, p.23).

A pesquisa de Marins sobre a umbanda continua pertinente ao evidenciar a ausência de terreiros tombados pelo IPHAN. Em 2016, no entanto, foi solicitada a preservação do Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá, localizado em Canoas/RS, um processo que, mesmo após oito anos, ainda não foi concluído. A análise da tabela disponibilizada pelo instituto revela que os anos de 2005 e 2014 destacam-se pelos percentuais de terreiros tombados, com 33,3% e 22,2%, respectivamente. Salvador, na Bahia, é a cidade com o maior número de terreiros tombados, representando cerca de 26,19% do total. Além disso, a maioria das solicitações partiram do norte, nordeste e do sudeste do país, somente uma vez aparece a região sul.

Na pesquisa conduzida por Marcell dos Santos (2022), baseada nas estimativas do Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2010), foi identificada a possibilidade de existirem aproximadamente trinta mil casas de religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. No município de Pelotas, RS, onde esta pesquisa será conduzida, há cerca de duas mil Terreiras (Santos, 2022). Já o relatório intitulado Mapeamento das casas de religião de matriz africana no Rio Grande do Sul, dividida em dois módulos, produzido pelo IPHAN e publicada em 2024, narra a história de inúmeros terreiras nas cidades como Canoas, Jaguarão, Pelotas, Porto Alegre, Rio Grande possibilitando a ampliação do conhecimento acerca dessas casas de culto sagrado no solo gaúcho. Nesse mapeamento cerca de quarenta e três terreiras narraram seus percursos e a importância de suas casas para a comunidade em que estão localizadas (IPHAN, 2024).

Uma análise interessante a ser feita nesse dossiê disponibilizado pelo IPHAN (2024) é o cruzamento entre as linhas da umbanda, quimbanda⁷ e o batuque ou nação⁸. Essa Linha Cruzada aparece na década de 1970 e, para Oro (2012), esse aparecimento gerou muitas controvérsias e conflitos intergeracionais, uma vez que

⁷ Na Quimbanda é cultuado as entidades da esquerda como Pombagiras e Exus, os protetores e guardiões mensageiros que lidam bem com as mazelas humanas, com uma forte presença no Rio Grande do Sul. Cf. (Oro, 2012)

⁸ No Batuque cultuam-se doze orixás e divide-se em “nações”, sendo as mais importantes: Oyó, Jeje, Ijexá, Cabinda e Nagô. Estas foram as mais divulgadas e enraizadas no Rio Grande do Sul, sendo o principal divulgador Príncipe Custódio. (Oro, 2002)

para as tradições antigas ao “misturar” a Quimbanda com as outras religiões ocorreria uma espécie de rompimento com a “Umbanda pura” (Oro, 2012).

Essa noção de “Umbanda pura” está diretamente ligada a um processo de adaptação da religião aos tempos modernos, uma vez que “a duração de seus rituais é menor do que a do batuque, não se faz uso de tambores e não são realizados sacrifícios de animais⁹” (Oro, 2012, p. 560). Além disso, Leistner (2014) elucida que após o surgimento da Linha Cruzada nas religiões afro-gaúchas, ocorre profundas alterações, pois

São essas mudanças que irão engendrar uma nova forma religiosa, que a partir de então será auto-referenciada como Quimbanda, com ritos e sistema de crenças próprios, bem como com uma visão de mundo e um ethos particulares. Esse processo será favorecido, inicialmente, pelas próprias características de composição da Linha Cruzada. Uma vez que esse arranjo de vertentes se distinguiu por um apartamento simbólico preciso das denominações agregadas (Batuque e Umbanda), é justamente a partir de uma espécie de espaço neutro compreendido entre essas duas vertentes que se desenvolverá um novo sistema religioso. Nessa perspectiva, o que está sendo chamado neste trabalho de Quimbanda (gaúcha) surgirá como uma ressignificação da presença tímida ou dissimulada dos Exus e Pombagiras na Umbanda, a partir de uma relativa continuidade estabelecida com elementos simbólicos umbandistas e da agregação de novos signos fornecidos e influenciados pelo Batuque. A Quimbanda, que se desenvolverá a partir de então. (Leistner, 2014, p.141-142)

Em terreiras que cultuam a Linha Cruzada, as sessões de Quimbanda ocorrem após as de Umbanda. Geralmente, as Giras¹⁰ com Caboclos ou Pretos-Velhos iniciam às 19h e, quando o relógio marca meia noite é quando iniciam as Giras com as Pombagiras e Exús. Nesse sentido, as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul se caracterizam quase sempre pela sua Linha Cruzada, o que deve ser levado em consideração quando as lideranças dessas casas religiosas realizarem suas solicitações de tombamento ou registro. Tal situação também provoca estas instituições a pensarem nos modos e em como realizar o procedimento, visto que demandará questionamentos sobre qual nomenclatura será reconhecido o bem material ou imaterial.

Assim, para que seja possível compreendermos melhor quais são os requisitos importantes para que as terreiras sejam patrimonializados iremos discutir

⁹ Cf. Oro, Carvalho e Scuro (2017)

¹⁰ As giras são encontros religiosos nos quais os médiuns incorporam entidades espirituais para prestar atendimento aos consulentes. Essas sessões envolvem cânticos (pontos cantados), defumação, danças ritualísticas e outros elementos litúrgicos, variando conforme a tradição da casa de culto.

na próxima subseção as categorias de análise aplicadas aos terreiros de candomblé já tombados pelo IPHAN. Desse modo, ao entender melhor essas etapas poderemos olhar para o pedido de tombamento ou de registro das casas da umbanda presentes no Rio Grande do Sul.

1.3. Análise das justificativas e demandas nos processos de patrimonialização das religiões afro-brasileira

Os processos de patrimonialização das religiões de matriz africana no Brasil ganharam maior destaque a partir da metade dos anos 1980, intensificando-se nos anos 2000. O tombamento de terreiros localizados no Norte e Nordeste do país foi fruto de intensas lutas das comunidades religiosas, com o apoio de setores mobilizadores, como o movimento negro, que buscavam romper com a hegemonia de um patrimônio cultural brasileiro centrado na arquitetura de matriz europeia. Nesse contexto, o tombamento do Terreiro da Casa Branca – Ilê Axé Iyá Nassô Oká marcou um ponto de inflexão, abrindo caminhos para que outros espaços sagrados de matriz africana fossem igualmente reconhecidos e protegidos como parte integrante da história brasileira.

Para aprofundar a análise das dinâmicas e desafios envolvidos nos processos de tombamento, esta seção examinará os casos do Terreiro da Casa Branca – Ilê Axé Iyá Nassô Oká (1986) e do Terreiro Tumba Junsara (2018). Esses exemplos permitem observar, na prática, as tensões e avanços no reconhecimento institucional de espaços sagrados afro-brasileiros, considerando suas especificidades históricas, culturais e religiosas. Essa conquista, no entanto, deve ser analisada à luz das dinâmicas mais amplas que envolvem os processos de patrimonialização. De acordo com o entendimento de Fonseca (2017), o tombamento é frequentemente associado à preservação, mas, na sociedade brasileira, tende a ser interpretado sob perspectivas que oscilam entre valores positivos e negativos. No caso de bens culturais vinculados a grupos historicamente marginalizados, como os terreiros de candomblé e umbanda, o reconhecimento oficial pode representar não apenas benefícios materiais, mas também a inserção dessas comunidades em dinâmicas de poder político.

Para aprofundar a análise, esta subseção adota as categorias propostas por Fonseca (2017), com o objetivo de compreender os critérios e as práticas que fundamentam os processos de tombamento no contexto brasileiro, especialmente no que se refere às religiões de matriz africana. A pesquisadora supracitada, ao se aprofundar na análise dos processos de tombamento, elencou cinco categorias: a) a origem do pedido; b) as justificativas; c) valor histórico e/ou valor artístico (estético); d) valor excepcional e/ou valor nacional; e, por último, e) legitimidade do processo de atribuição de valor nos tombamentos.

De acordo com Fonseca (2017), durante o período que vai do início do SPHAN até meados da década de 1970, o processo de solicitação de tombamento era dominado por agentes da própria instituição federal, com pouca ou nenhuma participação da comunidade. Essa centralização reflete a dinâmica tecnocrática que marcava a relação entre Estado e sociedade nesse contexto histórico. Apenas a partir da década de 1970, em um cenário de redemocratização e fortalecimento das mobilizações sociais, a sociedade civil começou a desempenhar um papel mais ativo nesse processo.

Contudo, mesmo com esse avanço participativo, Fonseca (2017) argumenta que as solicitações de tombamento realizadas por agentes institucionais continuam a receber mais votos favoráveis. Tal predominância pode ser atribuída, por um lado, ao maior domínio dos critérios técnicos por esses agentes, e, por outro, à familiaridade que os cidadãos mais engajados têm com os trâmites burocráticos do processo. Essa desigualdade revela um desafio persistente na democratização do patrimônio cultural, pois as comunidades menos organizadas ou desconhecedoras dos critérios técnicos podem ter suas demandas subestimadas.

O tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, expõe as contradições estruturais da política patrimonial brasileira e as barreiras impostas ao reconhecimento dos patrimônios afro-religiosos (Brasil, 1980). Diferente de bens culturais ligados à tradição eurocêntrica, cuja patrimonialização ocorre de forma quase automática, os terreiros de candomblé precisam se submeter a longos processos burocráticos e justificar exaustivamente sua importância histórica e cultural. Como aponta Fernandes (2022), a formalização do tombamento do terreiro envolveu um volumoso processo de 244 páginas, iniciado em 1982 e concluído apenas em 1986, reunindo depoimentos de entidades,

documentações fotográficas, recortes de jornais e registros históricos que atestavam sua relevância. A necessidade de um acervo documental tão extenso para validar a proposta de tombamento escancara a assimetria na atribuição de valor aos patrimônios culturais no Brasil.

Sobre a origem do pedido de tombamento, o documento de Fernandes (2022) demonstra que a proposta foi enviada pela Diretoria do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e contou com o envolvimento de instituições como a Fundação Nacional Pró-Memória, a Associação Brasileira de Antropologia, universidades, a Prefeitura de Salvador e até a Câmara dos Deputados. Essa complexa articulação não reflete apenas um processo técnico de reconhecimento, mas sim uma disputa política na qual a comunidade do terreiro precisou mobilizar uma rede de apoio para que seu patrimônio fosse minimamente considerado dentro das diretrizes institucionais. A patrimonialização, nesse caso, não surge como um direito assegurado às comunidades tradicionais, mas como uma concessão condicionada à resistência e ao protagonismo dessas mesmas comunidades, que, sem articulação política, permanecem invisibilizadas pelas políticas culturais do Estado.

As justificativas para o tombamento do terreiro estão amplamente documentadas, como será verificado a seguir, mas o fato de sua proteção ter sido assegurada apenas após anos de reivindicação demonstra a fragilidade da preservação dos patrimônios afro-brasileiros. O terreiro não é apenas um espaço de culto, mas um centro de resistência e preservação de saberes ancestrais que estruturam a identidade afrodessendente no Brasil. No entanto, mesmo com essa relevância, sua existência esteve repetidamente ameaçada por fatores como a especulação imobiliária, a perseguição religiosa e a omissão do Estado (Brasil, 1980)¹¹. Fernandes (2022) destaca que a conformação de uma Diretoria de Patrimônio para a defesa do território da Casa Branca foi um marco da organização política da comunidade, revelando que o candomblé, além de uma religião, é também um movimento de reivindicação de direitos. A atuação das sacerdotisas do terreiro e de suas lideranças em diálogos civis expôs a dimensão política da instituição candomblé e a necessidade de sua inserção na esfera pública para garantir a sobrevivência de seus espaços sagrados (Brasil, 1980).

¹¹ BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo de tombamento da Casa Branca. Processo nº 1.067-T-82. Brasília, 1980.

O valor histórico e artístico do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho deveria ser suficiente para justificar sua proteção sem a necessidade de um embate tão prolongado (Brasil, 1980). Fernandes (2022) evidencia que a documentação reunida no processo de tombamento incluía registros históricos detalhados da estrutura do terreiro, plantas de localização e imagens que atestavam sua relevância como patrimônio vivo da cultura afro-brasileira. No entanto, a patrimonialização de espaços como esse não se dá sem resistência, ao passo que igrejas coloniais, palácios e edifícios ligados à elite branca são protegidos sem necessidade de intensos debates, os terreiros precisam se provar merecedores de salvaguarda, reafirmando a lógica racista que permeia as políticas de preservação no Brasil. O próprio tombamento do terreiro, em 1986, não encerrou sua luta por reconhecimento. O espaço seguiu enfrentando ameaças, incluindo tentativas de cobrança indevida de impostos e ameaças de arresto, demonstrando que a patrimonialização, por si só, não garante a segurança dos bens culturais afro-brasileiros dentro de um sistema que continua a desconsiderar suas especificidades.

O valor de excepcionalidade do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho transcende sua importância local e se insere em uma rede de conexões históricas e culturais que envolvem o próprio processo de formação da identidade afro-brasileira (Brasil, 1980). O fato de ser o primeiro terreiro de candomblé tombado como patrimônio nacional deveria representar um avanço na valorização das religiões de matriz africana, mas, na prática, expõe o quão tardio e desigual foi esse reconhecimento. Como destaca Fernandes (2022), o tombamento definitivo só foi oficializado após intensas negociações entre diferentes instâncias do governo, órgãos acadêmicos e representantes da comunidade.

Fernandes (2022) aponta que o movimento de defesa do terreiro envolveu organizações não governamentais, intelectuais, movimentos negros e lideranças religiosas, incluindo nomes como Elemaxó Antônio Agnelo Pereira e Mãe Teté, que foram fundamentais para barrar tentativas de descaracterização e garantir a permanência do espaço. Esse protagonismo comunitário foi importante para que o Estado reconhecesse oficialmente o terreiro,

O caso do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho ilustra as limitações e contradições da patrimonialização no Brasil. Embora o reconhecimento formal tenha sido uma vitória, ele não elimina as desigualdades estruturais que permeiam a

Patrimônio Cultural de Terreiros), conforme relatado pelo conselheiro Luiz Phelipe de Carvalho Castro Andrês, que destacou a lentidão inicial do processo e a importância da ação do GTIT para sua continuidade (IPHAN, 2018).

O tombamento foi defendido como uma ferramenta de proteção do território e da produção cultural do terreiro, que enfrentava ameaças decorrentes da especulação imobiliária. A sacerdotisa D. Iraildes (Nengua Mesoeji) e o Sr. Esmeraldo Emetério (Tata Zinge Lumbondo) destacaram a relevância da preservação dos valores espirituais e culturais do terreiro, expressando também suas preocupações com os riscos que ainda pairavam sobre o espaço sagrado. O desejo da comunidade era que o tombamento não fosse apenas uma formalidade legal, mas um verdadeiro mecanismo de proteção e perpetuação da cultura afro-brasileira (IPHAN, 2018b).

Nesse contexto, a participação de Desirée Tozi (2019) se mostrou fundamental. Ela, por meio de uma série de encontros com a comunidade, procurou esclarecer os instrumentos de proteção patrimonial, promovendo um processo participativo. Seu envolvimento se intensificou após um convite de Tata Zinge Lumbondo, que estava fortemente engajado na causa. Tozi (2019), inicialmente não planejava relacionar seu doutorado com o tema, acabou incluindo o processo de tombamento do Tumba Junsara como um estudo de caso em sua pesquisa, com o apoio do professor Nicolau Parés.

Esse processo de mobilização social, além de tratar de uma demanda jurídica, reflete uma luta mais ampla pela cidadania cultural, com o tombamento servindo como estratégia para garantir a visibilidade e proteção das práticas religiosas afro-brasileiras. A pesquisa de Tozi (2019) e a contribuição de outros estudiosos, como Esmeraldo Emetério e Paulo França, utilizam o conceito de "sinergia" para caracterizar a tecnologia política empregada pela comunidade na construção de um diálogo com os poderes públicos, visando a efetivação dos direitos culturais e o fortalecimento da memória coletiva.

O parecer técnico que embasa o tombamento destaca o valor histórico e etnográfico do terreiro, reconhecendo-o como um marco na identidade afro-brasileira. Símbolo de resistência e reinvenção cultural, o Terreiro Tumba Junsara exemplifica a resiliência dos povos africanos escravizados no Brasil, um aspecto simbolizado pelo conceito de "milonga", que alude à mistura e adaptação como estratégias de sobrevivência cultural (IPHAN, 2018). A milonga, enquanto prática de fortalecimento

comunitário, foi estrategicamente acionada, funcionando como um elo para a construção de uma "rede de solidariedade". Essa abordagem se revela como mais uma forma de conhecimento oriunda do universo cultural afro-diaspórico, voltada à promoção e à afirmação de cidadania. A milonga, ao ser mobilizada, contribuiu para a articulação de uma plataforma política que não apenas busca a preservação do patrimônio cultural, mas também fortalece os laços entre as comunidades, ampliando a visibilidade e o reconhecimento de suas práticas e valores dentro do contexto social e político mais amplo (IPHAN, 2018).

Preservando tradições da Nação Angola, o terreiro mantém vivos os elementos simbólicos e rituais indispensáveis à continuidade dessa cultura. Sua arquitetura, combinada à área verde circundante, não é apenas funcional, mas também uma manifestação concreta das práticas litúrgicas e sociais ligadas à espiritualidade afro-brasileira. A importância do tombamento transcende o aspecto físico, englobando o reconhecimento do terreiro como parte essencial da memória coletiva e da contribuição afro-brasileira para a formação da sociedade nacional (IPHAN, 2018).

A materialidade do terreiro reflete seu profundo enraizamento nas tradições religiosas, evidenciando uma conexão simbólica e funcional com a espiritualidade afro-brasileira. Elementos como o Barracão, a Fonte Dandalunda e os assentamentos sagrados destacam-se por seu papel central na liturgia e por sua carga simbólica. Conforme registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2018, p. 20): “as paredes que, segundo relato, quando iniciou o reboco com barro, o barro jogado nas paredes ganharam formato de acarajés, a partir disso, decidiram não nivelar o reboco.” Esse detalhe ressalta a autenticidade estética do local, vinculando a materialidade do terreiro às tradições culturais e espirituais que ele preserva.

Além disso, a vegetação do terreiro, composta por espécies como Jurema e Akokô, integra-se harmoniosamente à liturgia e ao sistema etnobotânico, fortalecendo o simbolismo e a estética do espaço. Assim, o valor estético do Terreiro Tumba Junsara não reside em características convencionais, mas na sua intrínseca relação com a espiritualidade e a cultura afro-brasileira. A proposta de tombamento abrange não apenas o conjunto arquitetônico, mas também seus aspectos simbólicos e

espirituais, promovendo ações que assegurem sua continuidade e valorização como patrimônio cultural brasileiro (IPHAN, 2018).

O Terreiro Tumba Junsara, inicialmente tombado em âmbito estadual, alcançou reconhecimento federal apenas em 2021, após um longo processo de reivindicação e valorização de sua história. Esse marco representa não apenas a legitimação institucional do terreiro como patrimônio afro-religioso, mas também a crescente conscientização sobre a importância de preservar espaços de memória das tradições afro-brasileiras (Tozi, 2019). O reconhecimento federal consolida sua relevância como símbolo da resistência, da identidade e da ancestralidade, destacando seu papel na preservação de saberes, ritos e práticas culturais que foram historicamente marginalizados. Além disso, evidencia a necessidade contínua de políticas públicas voltadas à salvaguarda dos territórios sagrados das religiões de matriz africana no Brasil (Tozi, 2019).

A patrimonialização dos terreiros de candomblé, exemplificada pelos casos do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e do Terreiro Tumba Junsara, escancara as profundas desigualdades e contradições que permeiam a política de tombamento no Brasil. A morosidade e a burocracia enfrentadas por essas comunidades para garantir o reconhecimento de seus espaços sagrados demonstram que, no país, a atribuição de valor aos patrimônios culturais ainda é profundamente seletiva e estruturada por lógicas coloniais (Velho, 2002; Serra, 2008). Embora o tombamento represente uma vitória, ele ocorre dentro de um modelo institucional que exige, dos grupos afro-religiosos, um esforço desproporcional para que sua própria história e memória sejam legitimadas. Esse processo revela que o Estado não atua como agente espontâneo na preservação desses bens, mas apenas responde a pressões sociais, acadêmicas e políticas articuladas pelas próprias comunidades (Serra, 2008). A necessidade de comprovação exaustiva da importância dos terreiros reflete um viés racializado, no qual a cultura afro-brasileira continua sendo relegada à margem das políticas de patrimônio (Velho, 2002).

No entanto, mesmo diante dessas dificuldades, a Umbanda segue praticamente ausente dos processos de tombamento, o que evidencia uma hierarquização interna dentro das próprias religiões de matriz africana. O fato de nenhuma terreira umbandista ter sido tombado em âmbito federal demonstra que a

política patrimonial brasileira ainda enxerga essas práticas religiosas como secundárias, desconsiderando sua relevância histórica e social.

As justificativas para a patrimonialização da Umbanda incluem seu valor histórico, que remonta ao início do século XX e evidencia um processo de resistência negra, indígena e popular em uma sociedade marcada pelo racismo e pela perseguição religiosa (Campos, 2019). Além de sua ampla disseminação pelo território nacional, a Umbanda desempenha um papel fundamental na formação da identidade cultural brasileira, configurando-se como um patrimônio imaterial que ultrapassa fronteiras regionais¹⁴. Ademais, muitas terreiras possuem relevante valor artístico e estético, expressos em suas estruturas arquitetônicas, altares e rituais, os quais incorporam símbolos da diversidade religiosa e cultural do país.

O valor excepcional da Umbanda está no fato de ser uma religião genuinamente brasileira, que sintetiza influências africanas, indígenas e europeias em um modelo de culto que se adapta e se reinventa ao longo do tempo. Essa flexibilidade e capilaridade, no entanto, também dificultam sua patrimonialização, pois o próprio Estado se vê diante do desafio de definir quais elementos da Umbanda poderiam ser tombados sem engessar sua diversidade. O tombamento de terreiras de Umbanda, portanto, não deveria seguir os mesmos moldes dos terreiros de candomblé, mas sim ser pensado a partir da fluidez e da multiplicidade que caracterizam a religião. Isso exige uma revisão crítica dos critérios de patrimonialização, incorporando modelos mais dinâmicos e participativos, que considerem as especificidades do culto e permitam que a comunidade umbandista defina, ela própria, o que deve ser protegido.

Por fim, a legitimidade do tombamento dos espaços umbandistas depende de uma reformulação das políticas públicas de preservação, que precisam reconhecer não apenas os bens materiais associados à religião, mas também a riqueza imaterial de suas práticas e narrativas. Se a patrimonialização pretende cumprir seu papel de salvaguarda cultural, é fundamental que ela se abra para reconhecer as diferentes manifestações da religiosidade afro-brasileira, sem perpetuar hierarquias e

¹⁴ Frigerio (2013) sustenta que a Umbanda, assim como o Batuque, exemplifica um processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras, particularmente na Argentina e no Uruguai. Esse autor argumenta que essa expansão não ocorreu majoritariamente por meio da imigração de brasileiros, mas sim pela mobilidade de curta duração entre praticantes dessas religiões, que cruzaram fronteiras em busca de iniciações e trocas espirituais. Esse fluxo religioso resultou na formação de um campo social transnacional, no qual as linhagens rituais e as conexões entre templos em diferentes países desempenham um papel central. (Cf. Frigerio, 2013).

silenciamentos. O tombamento de terreiras de Umbanda não deve ser apenas uma possibilidade futura, mas uma urgência na luta contra o apagamento das memórias e tradições de matriz africana no Brasil.

2. CONTEXTO E CAMPO DE INVESTIGAÇÃO: VOZES E TERRITÓRIOS DA UMBANDA EM PELOTAS

2.1 Afinal, qual a história da Umbanda?

O surgimento da umbanda no Brasil está inserido em uma realidade histórica marcada pela transição do Império para a República (Sá Junior, 2012). Nesse contexto, a umbanda “[...] em sua tríplice condição de religião nacional, surgida e consolidada no momento de expansão do sistema urbano industrial do segundo quartel do século, justamente nos centros urbanos mais importantes das regiões mais desenvolvidas do país” (Negrão, 1993, p. 114), reflete as transformações sociais e culturais da época. Em outras palavras, evidencia-se que o aparecimento dessa manifestação religiosa está alinhado às “exigências” de uma sociedade moderna em formação (Negrão, 1993).

No entanto, além de representar um produto do ambiente urbano-industrial brasileiro, a umbanda carrega também um processo de embranquecimento, mesmo sendo uma religião com raízes afro-diaspóricas. Conforme Sá Junior (2012), o mito da fundação da umbanda envolve uma narrativa que reforça a ideia de “invenção do Brasil”, ao associar sua origem a um jovem branco, de “família importante da época” (Sá Junior, 2012), que apresentava comportamentos considerados *estranhos*. Essa construção narrativa revela dimensões simbólicas e sociais que precisam ser analisadas com atenção. De acordo com Saraceni (2003), aos 17 anos, Zélio Fernandino de Moraes começou a manifestar comportamentos incomuns, como dizer coisas aparentemente sem nexo, demonstrar conhecimentos fora de sua formação – por exemplo, sobre o uso de ervas –, além de caminhar encurvado, como se fosse um idoso. Preocupados, seus familiares o levaram até um exorcista na Igreja Católica, mas a situação não foi resolvida.

Em certo momento, Zélio apresentou um quadro de paralisia que durou alguns dias. Contudo, no dia 15 de novembro de 1908, ele se recuperou subitamente e foi levado à Fundação Espírita de Niterói, presidida por José de Souza. Durante a sessão espírita, Zélio, sentindo algo incomum, levantou-se e disse: “Está faltando uma flor aqui”. Em seguida, foi até o jardim, pegou uma flor e a colocou em um vaso sobre a

mesa. Em um ato inesperado, Zélio, influenciado por uma *força sobrenatural*¹⁵, questionou os presentes sobre o motivo de não aceitarem a participação de espíritos de índios e negros nas sessões, desafiando o preconceito que os considerava atrasados espiritualmente devido à cor da pele ou à origem social (Saraceni, 2003).

Enquanto ele falava, espíritos de índios e negros começaram a se manifestar através de médiuns. Nesse momento, uma entidade incorporou em Zélio e anunciou a fundação de um novo culto, onde essas manifestações seriam bem-vindas e valorizadas. Esse culto, chamado de Umbanda, teria como pilares a igualdade e a caridade. Quando questionado sobre sua identidade, a entidade declarou: “Se preciso ter um nome, sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim”. No dia seguinte, em meio a um grande número de pessoas reunidas na propriedade da família de Zélio, aconteceu a primeira sessão de Umbanda, marcando o início dessa nova tradição espiritual (Saraceni, 2003).

Essa história é aceita por muitos umbandistas que entendem Zélio Fernandino de Moraes como o fundador da Umbanda. Entretanto, há dissonâncias nessa perspectiva, uma vez que ela foi construída a partir de uma visão que torna a religião mais “palpável” diante dos olhos de uma população que dava seus primeiríssimos passos após a abolição da escravidão e que ainda mantinha fortemente o racismo em sua estrutura. Para Saraceni (2017), existem duas categorias relacionadas à umbanda: a) as que vieram por meio dos africanos trazidos para o Brasil e que herdaram os cultos de nação afro; e, b) conhecida como “umbanda branca” que se adequa aos moldes espíritas, embora aceitem a manifestação de Caboclos e de Pretos-velhos (Saraceni, 2017). Nesta última, defende-se que a Umbanda somente surgiu com o decreto do Caboclo das Sete Encruzilhadas, enquanto que na umbanda que entrecruza os cultos de nação afro há um registro mais longo não tendo um “fundador” da religião no país.

Segundo Thomaz (2014), é fundamental distinguir o “mito de fundação” de uma religião de seu processo de formação. No caso da Umbanda, o evento narrado

¹⁵ A Umbanda é uma religião de matriz africana que envolve o transe mediúnico, sendo esse um processo de estado mental do médium, que oferece passagem para as ações de entidades, nesse transe, o médium obtém também características daquela entidade, como as frequências de voz. A aproximação e a chegada dessas entidades, geram, também, alterações físicas nos corpos que fazem a mediação, que se encurvam, se adaptam e se transformam para receber Pretas e Pretos Velhos. (Mathias, 2017, p. 31)

como fundação em 15 de novembro de 1908, com o Caboclo das Sete Encruzilhadas e Zélio Fernandino de Moraes, configura-se como um mito, uma vez que a única fonte sobre esse acontecimento é o relato do próprio Zélio, décadas após o ocorrido. Para Sá Junior (2012) e Thomaz (2014) essa narrativa foi consolidada apenas na segunda metade do século XX, quando a classe média carioca começou a construir uma identidade umbandista centrada em Zélio, promovendo um afastamento das raízes afro-brasileiras e das classes populares.

Embora essa versão tenha desempenhado um papel relevante na aceitação da umbanda como religião, ela simplifica um processo significativamente mais amplo e plural. A formação da Umbanda resultou da interação entre distintas tradições culturais – afro-brasileiras, indígenas e cristãs –, configurando-se como um movimento contínuo de trocas culturais entre classes sociais e grupos étnicos no Brasil. Dessa forma, a Umbanda não pode ser limitada a um único evento ou a um fundador específico, pois se constitui como um fenômeno religioso diverso e dinâmico (Thomaz, 2014).

Thomaz (2014) destaca que, durante o Primeiro Congresso de Umbanda, em 1941, não houve menção ao Caboclo das Sete Encruzilhadas ou a Zélio de Moraes, evidenciando a construção tardia dessa identidade. Essa narrativa, promovida pela classe média, contribuiu para o surgimento de vertentes como a "umbanda branca" ou "esotérica", que buscaram dissociar a religião de suas origens africanas. Esse movimento de apagamento das matrizes africanas, dando origem à "umbanda branca", pode ser compreendido a partir do conceito de branquitude, que atua tornando essas tradições mais aceitáveis para a elite.

Nesse sentido, Schucman (2014) aponta que, no Brasil, há uma forma peculiar de racismo que sustenta o ideal de embranquecimento da sociedade e a falácia da "democracia racial". Esse discurso promove a ideia de inexistência de diferenças entre indígenas, negros e brancos, resultando no silenciamento dos conflitos raciais e das desigualdades sociais impostas pela branquitude, o que contribui para a manutenção do Racismo Estrutural no país. Em consonância com essa perspectiva, Domingues (2002) define o embranquecimento como um processo no qual pessoas racializadas incorporam filosofias, religiosidades e valores associados aos povos brancos. Além disso, envolve a modificação e o abandono das

culturas africanas e indígenas, que são substituídas por referenciais brancos, resultando em sua apropriação e reestruturação.

As reverberações desse processo também se fazem presentes nos espaços religiosos, como apontam Silvio Almeida (2018) e Maria Aparecida Bento (2022). Isso ocorre, sobretudo, quando indivíduos brancos transitam por esses ambientes sem uma reflexão crítica sobre sua própria branquitude, o que os leva a reproduzir o racismo religioso. De acordo com Oliveira (2017), esse tipo de racismo se manifesta na perseguição, criminalização, discriminação e embranquecimento de religiosidades não brancas cristãs. Nessa lógica, Nogueira (2020) acrescenta que esse fenômeno busca manter a hegemonia dos ideais culturais e coloniais, permitindo que, ao se aproximarem das culturas de povos racializados, esses indivíduos continuem a extorquir, apropriar-se e modificar seus conhecimentos em benefício de seus privilégios.

Nessa perspectiva, Thomaz (2014) ressalta que, apesar dos processos de embranquecimento e apagamento das matrizes africanas, o contato entre africanos de diferentes etnias, desde os navios negreiros até as senzalas, possibilitou uma rica troca de elementos religiosos e culturais. Esse intercâmbio ocorreu de maneira heterogênea, considerando as especificidades regionais e as interações entre negros nascidos no Brasil e aqueles recém-chegados da África, evidenciando a complexidade e a resistência dessas tradições.

Além disso, o hibridismo não se limitou às trocas entre africanos, mas envolveu também a interação com a cultura dominante cristã. Por meio do sincretismo, elementos do catolicismo foram reinterpretados e assimilados às práticas religiosas africanas. Os santos católicos foram associados aos orixás não apenas como uma estratégia de sobrevivência cultural, mas como uma fusão de concepções religiosas.

Práticas como as bolsas de mandinga, que misturavam amuletos africanos, orações católicas e outros elementos místicos, exemplificam essa interação. Nessa perspectiva, Daniela Buono Calainho (2008) relata a trajetória de Francisco Pedroso, um escravo natural da Costa da Mina que, aos 13 anos, foi levado ao Rio de Janeiro e, posteriormente, capturado pela Inquisição em Lisboa. Durante sua apreensão, foram encontrados desenhos associados às mandingas que Francisco comercializava como proteção espiritual. Esses desenhos apresentavam características similares aos pontos riscados praticados nos terreiros de Umbanda atualmente. Um deles, inclusive,

exibia uma grande semelhança com o ponto do "Caboclo das Sete Encruzilhadas", entidade atribuída ao mito de fundação da umbanda. Segundo entrevistas com lideranças umbandistas, os desenhos também representavam caboclos, pretos velhos, Ogum e o "Cruzeiro das Almas".

Tal situação demonstra que a umbanda já começava a se delinear no solo tupiniquim muito antes de 1908, apontando para suas raízes que começaram a fincar no solo com a vinda de povos africanos. Nesse sentido, Rohde (2009) apresenta uma análise crítica sobre a interpretação dominante das origens da Umbanda, desconstruindo a ideia de que a religião tenha um marco fundador único, geralmente associado ao evento de 1908, através do médium Zélio de Moraes. Essa narrativa é considerada por Rohde (2009) como uma construção identitária que simplifica e reduz a complexidade do fenômeno umbandista a um momento histórico específico.

Rohde (2009) argumenta que essa visão centralizadora, frequentemente vinculada à Umbanda branca e sua relação com o espiritismo kardecista, ignora as múltiplas origens e influências culturais, históricas e rituais que compõem o universo umbandista. Segundo esse mesmo autor, práticas religiosas sincréticas semelhantes às aquelas associadas à Umbanda já existiam muito antes do século XX, em formas como os *calundus* coloniais¹⁶, que combinavam elementos africanos, indígenas e europeus, o caso da macumba. Ele destaca, por exemplo, o caso do culto de Luzia Pinta, documentado no século XVIII, que apresentava características ritualísticas, como incorporação de espíritos e práticas de cura, similares às encontradas na Umbanda contemporânea.

Rohde (2009) também critica o viés eurocêntrico e evolucionista presente na narrativa da "fundação" da Umbanda, que atribui um papel central à classe média branca oriunda do espiritismo kardecista. Esse grupo, segundo o autor, reconfigurou elementos das religiões afro-brasileiras, como a macumba e o candomblé, para legitimar a Umbanda como uma religião mais próxima dos valores dominantes da época, incluindo cientificismo, moralidade cristã e nacionalismo. Nesse contexto, a

¹⁶ Sobre a etimologia da palavra "calundu", Nei Lopes sugere que ela se origina do quimbundo kilundu: ancestral. Já Yeda Pessoa de Castro, que registra o uso da expressão em poema de Gregório de Matos, atenta para um sentido original ligado ao quimbundo kalundu: obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança. Aponta também para o quicongo kilunda e o quimbundo kialundu; o que recebe o espírito, ressaltando que o sentido que vincula calundu ao mau humor talvez venha do aspecto carrancudo do rosto daquele que é possuído em transe pela divindade. (Simas, 2021, p.26).

reconfiguração da Umbanda foi impulsionada por setores da classe média, que buscavam alinhar a religião aos discursos e valores dominantes da sociedade da época, como o nacionalismo e a moralidade cristã.

Durante o Estado Novo, período marcado por repressões a cultos afro-brasileiros e práticas religiosas não-brancas, essa transformação teve o objetivo de legitimar a Umbanda como uma religião "absolutamente brasileira". Esse movimento não partiu do Estado, mas da tentativa de setores da sociedade de conquistar maior aceitação social e liberdade de culto em um contexto de forte controle e discriminação (Oliveira, 2017; Rohde, 2009). Nesse sentido, Rohde aponta que

Ora, na época em que foi empreendida essa articulação política e identitária-discursiva para legitimar socialmente a umbanda, um dos principais desafios dos intelectuais envolvidos nesse processo era afastar física e simbolicamente da religião umbandista todas as práticas que se assemelhassem aos rituais bárbaros e primitivos da magia negra, designada como quimbanda, significando o oposto da umbanda, a magia branca e pura. Foi assim estabelecida uma oposição simbólica derivada da dicotomia cristã "Bem X Mal" entre duas modalidades de culto, uma trabalhando com os caboclos, pretos velhos e crianças [entidades de luz], e a outra com os exus e pombagiras [entidades das trevas] (Rohde, 2009, p. 91-92).

Esse movimento de exclusão e hierarquização simbólica serviu como tentativa estratégica de legitimação e adaptação da Umbanda ao imaginário social da época, que rejeitava práticas religiosas consideradas "atrasadas" ou "primitivas". Ao mesmo tempo, essa separação reforçou a lógica racista e colonialista, ao desvalorizar elementos rituais afro-brasileiros em favor de uma estética religiosa mais próxima do espiritismo kardecista e da moralidade cristã, alinhando-se às expectativas de uma sociedade marcada por ideais de embranquecimento e nacionalismo. Dessa forma, a religião umbandista foi reconstruída simbolicamente para atender às exigências sociais de aceitação e distinção frente às demais tradições afro-brasileiras, enquanto se distanciava de suas raízes africanas e das práticas sincréticas historicamente marginalizadas.

Essa lógica identitária já não corresponde à realidade atual das terreiras de umbanda nem à produção literária sobre esse universo. Rohde (2009) e Thomaz (2014) explicam que, enquanto algumas casas e indivíduos mais alinhados ao kardecismo e influenciados por perspectivas ocidentalizadas rejeitavam a presença dos exus e pombagiras em seus cultos, outros grupos defendiam — e ainda defendem, pois, a discussão permanece atual — a importância indispensável dessas

entidades para o bom funcionamento dos trabalhos espirituais e a proteção das casas e médiuns. Além disso, há os chamados quimbandeiros, que se dedicam exclusivamente ao trabalho com os Exus.

Rohde (2009) destaca que, na atualidade, como evidenciado em obras de autores umbandistas renomados, como Rivas Neto (1996) e Rubens Saraceni (2002; 2004), bem como em revistas e sites especializados, exus e pombagiras estão plenamente integrados ao universo umbandista, formando o que se conhece como a "linha de esquerda" ou "povo da rua". O autor também observa que a quimbanda, hoje, constitui parte de um contexto mais amplo, inserido na própria umbanda. Nesse sentido, é comum encontrar nas terreiras a presença dessas linhas de trabalho: Caboclos(as), Pretos(as)-Velhos(as), Erês, Pombagiras e Exus. A esse respeito, Júnior (2019) caracteriza estas entidades como

Em uma Gira de Caboclo, é possível trazer à memória a pajelança indígena que faz parte da formação social e cultural do Brasil. O cheiro da mata através da defumação do terreiro, as danças, a pisada forte de quem viveu em condições de vida diferentes das nossas e que traz no corpo traços de vivências muito específicas. O uso o fumo, da água e até mesmo de bebidas que fazem a assepsia do corpo humano e a imposição de mãos para benzer são práticas corporais que narram a vida desse povo. O pé no chão firme e forte durante as Giras mostra a força e tenacidade do povo indígena que são nossos ancestrais naturais, quando nos referimos a um Brasil ainda não invadido e colonizado. Outra figura importante na Umbanda são os Pretos-Velhos, que nas giras curvam seus corpos como narrativa visual dos povos que vieram para nosso país sob regime de escravidão, forçados a um processo de aculturação que resultou, entre outras coisas, no sincretismo religioso. Esses Pretos-Velhos e Pretas-Velhas trazem a narrativa corporal de quem viveu em condições insalubres como eram as senzalas – mesmo as caseiras – e também os quilombos. Suas mãos fazem a forma de figas e abraçam, confortam e amparam os que ali vão em busca de amparo. Os Exus e Pombas-Gira são a personificação da alma humana reprimida e discriminada, por muitas vezes demonizada. Dizem, na religião, que são os espíritos mais próximos a nós, o que traz as nossas imperfeições à tona, nosso “lado torto” (Júnior, 2019, p. 93-94).

Além dessas entidades, é comum o aparecimento de Ciganos(as) e Malandros(as). Essas entidades têm como principal propósito auxiliar as pessoas em diversas áreas da vida, especialmente nos aspectos financeiros e amorosos, proporcionando orientações, caminhos e soluções espirituais para aqueles que buscam seu amparo. A caracterização apresentada por Júnior (2019) descreve de forma precisa a experiência vivida ao adentrar uma terreira, capturando não apenas a atmosfera espiritual do local, mas também a essência da identidade umbandista-brasileira. Vale ressaltar que as entidades espirituais apresentadas acima são seres

que outrora habitaram a Terra e carregam consigo sabedorias ancestrais para que possam ajudar os espíritos encarnados aqui, já “o Orixá seria, a priori, um ancestral com características divinas, o qual, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiram uma ascendência sobre determinadas forças da natureza” (Trindade, 2017, p.20).

A terreira é um local repleto de simbolismos, rituais e energias, que reflete a riqueza cultural e a diversidade religiosa presentes na Umbanda, tornando-se um espaço de acolhimento e transformação para seus frequentadores. Segundo Negrão (1996), as terreiras “são constituíd[a]s por redes de relacionamento que controlam o comportamento individual, muitas vezes assentados em grupos de parentesco, de vizinhança ou de amizade que lhes são precedentes” (Negrão, 1996, p. 88). Muitas casas de religião têm início a partir de laços familiares ou comunitários, sendo frequentemente iniciadas por familiares ou vizinhos do pai ou mãe de santo, ou mesmo herdadas de uma família de santo anterior.

Diante desse cenário multifacetado, percebe-se que a Umbanda não se constitui como um fenômeno homogêneo, mas sim como uma religião dinâmica, adaptável e profundamente enraizada nos contextos culturais e sociais onde se estabelece. Sua trajetória histórica evidencia um processo constante de negociações identitárias, no qual diferentes correntes buscaram reconhecimento e legitimidade dentro de uma sociedade estruturada por hierarquias raciais e religiosas. Desde o seu surgimento, a Umbanda teve de lidar com estratégias de embranquecimento e com a necessidade de aceitação social, especialmente diante do racismo estrutural que marginalizou e criminalizou expressões religiosas afro-diaspóricas.

A construção de uma “Umbanda branca” e sua tentativa de aproximação com o espiritismo kardecista ilustram um movimento de reconfiguração religiosa permeado por lógicas de exclusão e assimilação seletiva. Nesse contexto, elementos africanos e indígenas foram frequentemente subordinados, ressignificados ou mesmo apagados, visando adequar-se a um imaginário social eurocentrado que historicamente determinou quais práticas religiosas seriam legitimadas ou marginalizadas. Essa análise evidencia como dinâmicas de poder e hierarquias culturais influenciaram a formação de identidades religiosas no Brasil, reforçando a necessidade de se questionar e desconstruir narrativas que perpetuam desigualdades e apagamentos históricos.

No Rio Grande do Sul, conforme destaca Oro (2008), construiu-se uma identidade regional pautada na ideia de branquitude, fundamentada na predominância de imigrantes europeus, enquanto negros e indígenas eram relegados à invisibilidade, apesar de sua inegável contribuição para a formação e o enriquecimento cultural da região. Contudo, os últimos censos do IBGE desconstróem essa narrativa ao revelar um dado surpreendente: o Rio Grande do Sul é, paradoxalmente, o estado com a maior proporção de adeptos de religiões de matriz africana no Brasil, superando até mesmo o Rio de Janeiro e a Bahia (Oro, 2014).

Essa informação não apenas desafia a noção de um estado culturalmente homogêneo e europeizado, mas também evidencia a resistência e a resiliência das tradições afro-religiosas, que persistem e se reinventam mesmo diante de séculos de apagamento histórico e marginalização. Dessa forma, a suposta branquitude gaúcha revela-se menos como um fato consolidado e mais como uma construção ideológica que obscurece a complexidade e a pluralidade da formação sociocultural da região.

Essas disputas simbólicas e políticas têm impactos profundos na maneira como a Umbanda e outras religiões de matriz africana se manifestam em diferentes contextos do Brasil. O racismo religioso permanece uma realidade persistente, materializando-se em ataques a terreiros, na intolerância cotidiana e na desvalorização institucional dessas tradições. Este cenário não apenas reflete as tensões históricas e sociais do país, mas também ressalta a necessidade de se compreender como essas dinâmicas influenciam a prática e a percepção das religiões afro-brasileiras, especialmente em regiões onde a narrativa de branquitude foi amplamente difundida.

Nesse contexto, analisar a presença da Umbanda em Pelotas exige uma abordagem que leve em consideração as especificidades culturais e sociais da cidade. Na próxima seção, analisaremos como essa religiosidade se articula com a história local, desde a resistência nos terreiros até a incorporação de entidades que ecoam o imaginário do pampa, revelando uma Umbanda tão plural quanto o território que a abriga.

2.2 As raízes da umbanda na cidade do doce

Para Mario Osório Magalhães (1993), o fazer doceiro que consagraria Pelotas como 'terra do doce' caracterizou-se pela associação, de certa forma inusitada, entre o sal e o açúcar, pois sua origem está diretamente relacionada à produção de charque, na qual a cidade se destacou. Pelotas, conhecida como a "Cidade do Doce e Salgada" ou "Princesa do Sul", carrega as marcas de um passado forjado pela exploração. Seu prestígio social e econômico foi impulsionado pela lucrativa indústria do charque, cujo êxito esteve diretamente atrelado à utilização da mão de obra escravizada de afrodescendentes, submetidos a condições desumanas para sustentar a economia local (Ávila, 2011). A esse respeito, Escobar elucida que

A atividade de abate, secagem e salga era extenuante e penosa devido ao número exagerado de horas de trabalho, que chegavam a 16 por dia, à falta de higiene no matadouro e, sobretudo, aos maus tratos a que eram submetidos os escravos (Escobar, 2010, p. 50).

Desse modo, a produção de charque em Pelotas está intrinsecamente ligada à exploração da mão de obra escravizada e à influência dos saberes africanos, ainda que essa contribuição tenha sido historicamente silenciada. No documentário *O Grande Tambor*¹⁷, Ester Gutierrez descreve a estrutura das charqueadas como grandes complexos voltados para a produção em larga escala, estrategicamente localizados às margens dos rios para facilitar o transporte de mercadorias e escravizados. Esse modelo econômico não apenas sustentou a elite local, mas também moldou a organização social e cultural da cidade. A esse respeito, Ávila (2011) elucida que

Salienta-se a relação da matança no contexto escravista com a prática ritual feita a partir da memória e narrativa de alguns militantes do movimento negro e praticantes das religiões de matriz africana, neste caso do batuque e da umbanda. E a relação com o ritual está no fato da identificação do número 12, assim como colocou o Babalorixá Paulo de Ogum, que a matança era feita da meia noite ao meio dia. O número 12 é o número dos orixás do batuque e a presença do tambor traz elementos para pensar sob a luz da prática ritual. (Ávila, 2011. p. 29).

Nesse contexto, no documentário supracitado, a produtora cultural Andrea Mazza Terra evidencia uma conexão pouco discutida: a semelhança entre as práticas

¹⁷ Cf. TURCK, Gustavo; VALENTIM, Sergio; MAZZA TERRA, Andrea. *O Grande Tambor* (2010). [Documentário Online]. Coletivo Catarse, 4 jul. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xIL6Hfq4ZTw>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

de abate nas charqueadas e os rituais religiosos de matriz africana, especialmente o *quatro-pé* no batuque¹⁸. Em seu relato, ela sugere que o conhecimento técnico empregado na produção do charque não surgiu de forma espontânea, mas remonta a práticas africanas milenares de sacrifício e manejo de animais. Para Mazza Terra (2010), ao analisar as estruturas das charqueadas e compará-las aos rituais afro-religiosos, torna-se evidente a influência desses saberes na organização do trabalho e na eficiência da produção.

É importante observar que a colonização do atual território do Rio Grande do Sul teve início em 1737, com a fundação da vila de Rio Grande, estrategicamente posicionada entre a Lagoa dos Patos e o Oceano Atlântico (Al-Alam, 2008). O desenvolvimento dessa vila esteve profundamente vinculado ao comércio marítimo, que, além de favorecer a circulação de riquezas, também viabilizou a chegada forçada de africanos e seus descendentes. Muitos foram direcionados à então Vila de São Francisco de Paula — atual Pelotas — onde tiveram suas vidas e corpos apropriados para sustentar uma elite que prosperava na exploração da mão de obra escrava. Para Al-Alam (2008)

A importância está capitalizada através da riqueza de uma cidade escravocrata, proprietários de charqueadas, olarias e de uma grande rede comercial com o Brasil e com várias regiões do mundo. Para esses moralistas, a história local prescindia de notas e dados sobre a vida dos populares, das pessoas ditas comuns. O que importava eram os grandes homens, os grandes fatos — descartava-se a vida cotidiana das ruas. A história se apresentava como um campo linear, sem conflitos, sem problematizações, como num memorial (Al-Alam, 2008, p. 34).

A historiografia tradicional sobre Pelotas construiu uma narrativa que suaviza os impactos do regime escravocrata, promovendo um apagamento sistemático da população negra e de sua participação na história da cidade. Essa omissão sustentou a ilusão de uma convivência harmoniosa entre negros e brancos (Rodrigues, 2015), uma representação que se alinha ao mito da democracia racial (Freyre, 1933). Ao ocultar os conflitos e as desigualdades que marcaram a sociedade pelotense, esse discurso silenciou as violências estruturais e perpetuou a exclusão da memória negra nos registros oficiais. Contudo, a presença afrodescendente em Pelotas não se restringe ao papel imposto pela exploração escravocrata. Desde o período colonial,

¹⁸ Quatro-pé é uma oferenda que se faz à Exu ou à Bará a partir do sacrifício de animais que possuam quatro patas: bodes, porco etc.

sua influência se manifesta em diferentes esferas da vida social e cultural da cidade, ainda que frequentemente relegada ao esquecimento. Um exemplo disso é a própria atividade charqueadora, que, além de ter sido sustentada pelo trabalho forçado, esteve profundamente imbricada nas tradições religiosas de matriz africana, cuja relevância foi sistematicamente apagada dos relatos históricos.

Ao longo dos séculos, a construção de espaços próprios, como os quilombos, tornou-se essencial para a preservação de identidades, práticas culturais e formas de organização coletiva. Na cidade de Pelotas, os quilombos foram constituídos a partir do século XIX na região rural do município conhecida como Serra dos Tapes, local onde os escravizados se abrigavam e mantinham suas práticas religiosas, organizavam redes de solidariedade e traçavam planos de resistência (Ávila, 2014).

A alimentação desempenhava um papel central nesse contexto, tanto como forma de subsistência quanto como expressão cultural e religiosa. O cultivo de alimentos como milho, mandioca e feijão, além da criação de pequenos animais, garantia a autonomia alimentar dos quilombolas e reforçava suas tradições herdadas da África. Muitas dessas práticas estavam associadas aos rituais religiosos, nos quais a comida assumia um significado espiritual, sendo oferecida às divindades ou utilizada em cerimônias de cura e proteção.

Curandeiros e feiticeiros exerciam um papel fundamental na conformação das identidades étnico-sociais, organizando redes de apoio que iam além das senzalas. No entanto, essas práticas eram frequentemente alvo de perseguição, pois as elites locais temiam que sua estruturação resultasse em levantes e contestação à ordem escravista. A repressão à religiosidade africana e à autonomia dos cativos fazia parte de um projeto mais amplo de dominação, que não se limitava à exploração econômica, mas também operava no campo simbólico e cultural (Bourdieu, 1989).

A repressão estatal, contudo, não se restringia às manifestações religiosas, mas abrangia também os espaços de sociabilidade popular em Pelotas. Conforme argumenta Al-Alam (2018), locais como tabernas, praças e largos eram sistematicamente percebidos pelas elites e pelas forças policiais como ameaçadores. Isso se devia ao fato de que, nesses ambientes, escravizados e libertos interagiam livremente, fugitivos encontravam abrigo, bens furtados eram comercializados e práticas religiosas de matriz africana se mantinham vivas. Tais dinâmicas eram interpretadas como sinais de desordem e imoralidade, justificando, assim, uma política

de controle rigoroso sobre essas interações. Dessa maneira, consolidava-se um esforço sistemático de disciplinamento da população, com vistas à conformação de um modelo de trabalhador submisso e adequado aos interesses das classes dominantes.

Embora a análise de Al-Alam (2018) esteja circunscrita ao passado escravista de Pelotas, a intolerância religiosa ainda se manifesta na contemporaneidade sob novas formas. Nesse contexto, Santos (2018) evidencia como práticas umbandistas continuam sendo alvo de restrições e fiscalizações arbitrárias. Um exemplo dessa realidade é o relato de uma interlocutora que descreve as limitações impostas aos cultos: "[...] 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" (Santos, 2018, p. 145). Longe de serem meras questões administrativas, essas restrições reiteram um padrão histórico de coerção que remonta ao período colonial e escravista.

Essa limitação descrita pela interlocutora de Santos (2018) vem do Pacto pela Paz (Diário da Manhã, 2017)¹⁹. O *Pacto pela Paz* é uma política pública implementada pela Prefeitura Municipal de Pelotas com o objetivo de reduzir a criminalidade e promover uma cultura de paz por meio de um conjunto de estratégias integradas, como a *Cidade Tranquila*, a *Justiça Restaurativa*, a *Operação Integrada*, o *Projeto Bons Vizinhos* e o monitoramento por câmeras. O Código de Convivência, uma das diretrizes do programa, estabelece regras para a responsabilização de condutas consideradas inadequadas à ordem pública, permitindo que cidadãos registrem denúncias sobre infrações.

Entretanto, essa política tem sido alvo de críticas, especialmente por parte das comunidades de terreiro, devido ao uso do Código de Convivência como instrumento de perseguição religiosa. Em Pelotas, historicamente, as religiões afro-brasileiras foram alvo de repressão, seja pela criminalização de suas práticas no início do século XX, seja por meio de preconceitos institucionais e sociais que persistem até os dias atuais. No passado, terreiros foram frequentemente fechados sob alegações de

¹⁹ DIÁRIO DA MANHÃ. Seis anos de Pacto Pelotas pela Paz. *Diário da Manhã*, 5 mar. 2025. Disponível em: <https://diariodamanhapelotas.com.br/site/seis-anos-de-pacto-pelotas-pela-paz/#share>. Acesso em: 5 fev. 2025.

perturbação da ordem pública, e líderes religiosos foram perseguidos sob acusações de feitiçaria ou charlatanismo.

Freitas (2019) ressalta que a implementação do *Pacto pela Paz* em Pelotas tem gerado impactos negativos para os terreiros, especialmente devido às diretrizes do Código de Convivência. Esse instrumento estabelece normas para a prevenção da violência, permitindo que moradores registrem denúncias contra práticas que considerem incômodas. Como consequência, lideranças religiosas têm manifestado reiteradamente sua oposição ao código, uma vez que ele tem sido utilizado para formalizar queixas contra as terreiras, especialmente em relação ao som dos tambores, elemento fundamental das práticas rituais das religiões de matriz africana.

No século XIX, a repressão às religiões de matriz africana era justificada pelo discurso da moral pública e da ordem (Al-Alam, 2008; 2018). Atualmente, embora os argumentos tenham se transformado, a perseguição persiste por meio de normativas municipais, pressões comunitárias e denúncias que associam essas práticas ao barulho ou à desordem (Freitas, 2019). Além disso, a violência contra terreiras e praticantes reforça a permanência dessas formas de intolerância (Ávila, 2017; Freitas, 2019). Dessa maneira, mesmo com os avanços nos debates sobre patrimonialização, a Umbanda e outras religiões afro-brasileiras ainda enfrentam desafios significativos para obter reconhecimento institucional e respeito na sociedade.

Os conflitos e mobilizações sociais também evidenciam essas tensões. O assentamento do Bará do Mercado, por exemplo, gerou debates acalorados, enquanto as festividades de Iemanjá, historicamente consolidadas como manifestações de fé e identidade, vêm sendo progressivamente cerceadas por meio de regulamentações restritivas (Santos, 2018). Em resposta a esses ataques e restrições, as Comunidades Tradicionais de Terreiro em Pelotas têm desempenhado um papel fundamental na luta por reconhecimento institucional e simbólico. Nesse sentido, Campos (2021) destaca a criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas (CMPTERPEL), inspirada pela instituição do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERS) em 2014. Esse movimento visava fortalecer a organização das comunidades de terreiro no município, garantindo um canal legítimo para suas reivindicações.

A criação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro, formalizada pela Lei nº 6.584, de 12 de junho de 2018, representa um marco na luta pelo reconhecimento das religiões afro-brasileiras em Pelotas. De acordo com a legislação:

Art. 1º Fica criado o Conselho Municipal do Povo de Terreiro do Município de Pelotas, órgão público normativo, consultivo, deliberativo e fiscalizador, competente para desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro de Pelotas, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações." (Lei nº 6.584, de 12 de junho de 2018.)

Compreender a estrutura e o funcionamento desse Conselho é essencial para avaliar seu impacto na cidade. Seu processo de implementação, contudo, enfrentou avanços e interrupções. Embora a Primeira Conferência Municipal do Povo de Terreiro, realizada em 2014, tenha proposto sua instituição, a iniciativa ficou paralisada por um período. Em 2017, o babalorixá Bábá Dibá retomou o projeto e, em parceria com Juliano D'Oxum, elaborou a proposta legislativa. Utilizando sua posição como assessor parlamentar, Juliano adaptou um modelo legislativo pré-existente e viabilizou sua rápida tramitação. Como resultado, em 2018, o Conselho foi oficialmente criado, com cerimônia realizada em 20 de novembro — uma data emblemática para os movimentos negros — no salão nobre da Prefeitura, contando com a presença de autoridades municipais e lideranças religiosas (Campos, 2021).

Além disso, a organização das comunidades de terreiro em instâncias governamentais foi ampliada com a participação da lalorixá Sandrali Bueno na CEDES, a partir de 2013, como representante do povo de terreiro. Esse envolvimento resultou na criação do Comitê Estadual do Povo de Terreiro, responsável pela Primeira Conferência Estadual dos Povos de Terreiro no ano seguinte. Em 25 de fevereiro de 2014, foi realizada a Primeira Conferência Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas, sob o tema “Matriz Africana e seus Pressupostos Civilizatórios”. O evento contou com amplo apoio da Prefeitura e de diversas lideranças religiosas, como Mãe Gisa de Oxalá e a Yalorixá Sandrali de Oxum, que representaram entidades voltadas à proteção das religiões afro-brasileiras.

Ademais, o Conselho Municipal do Povo de Terreiro tem papel fundamental na formulação de políticas públicas voltadas à comunidade afro-religiosa, conforme estipulado pelo artigo 2º da Lei nº 6.584:

Art. 2º São atribuições do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas:

I - definir diretrizes para formulação das políticas públicas direcionadas a atender o Povo de Terreiro estabelecido em suas comunidades;

II - instituir programa estratégico de implementação de políticas públicas para o Povo de Terreiro;

III - deliberar, acompanhar e fiscalizar a execução das políticas públicas voltadas ao Povo de Terreiro;

IV - participar da elaboração da proposta orçamentária do governo municipal, no que diz respeito ao Povo de Terreiro;

V - apreciar e/ou propor a elaboração e a reforma de legislação municipal pertinente aos direitos do Povo de Terreiro; [...] (Lei n.º 6.584, de 12 de junho de 2018).

A criação desse Conselho representa um passo necessário para a proteção e valorização das comunidades afro-religiosas, mas sua efetividade depende de uma atuação que vá além da formalidade burocrática. Durante décadas, as terreiras enfrentaram perseguições sistemáticas, desde a repressão policial até a negação de direitos básicos, como o reconhecimento de seus espaços como patrimônios culturais e religiosos. Mesmo com avanços legislativos, muitos templos ainda são tratados como associações genéricas, sem a devida equiparação com outras tradições religiosas no que diz respeito ao direito à terra, ao financiamento público e à preservação de seus ritos e práticas.

Nesse contexto, o CMPTERPEL se destaca como um agente essencial na preservação e difusão dos saberes ancestrais, atuando ativamente para garantir que as práticas culturais, religiosas e artísticas das comunidades de matriz africana sejam não apenas reconhecidas, mas também respeitadas no cenário sociocultural contemporâneo. Por meio da organização de eventos, celebrações e ações educativas, o Conselho fortalece a identidade dessas comunidades e fomenta o diálogo intercultural, contribuindo para o enfrentamento de estigmas e para a construção de uma sociedade mais plural e inclusiva.

Um importante avanço na valorização das raízes afro-brasileiras em Pelotas ocorreu com a iniciativa do vereador Antonio Peixoto (PSD), que, segundo informações da jornalista Fernanda Tarnac²⁰, propôs um projeto de lei para reconhecer como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade a cultura, a religiosidade e as tradições

²⁰CÂMARA MUNICIPAL DE PELOTAS. **Vereador Peixoto apresenta projeto que consolida o legado dos povos de terreiro e comunidade de matriz africana em Pelotas**. Disponível em: <https://www.pelotas.rs.leg.br/vereador-peixoto-apresenta-projeto-que-consolida-o-legado-dos-povos-de-terreiro-e-comunidade-de-matriz-africana-em-pelotas>. Acesso em: 05 jan. 2025.

do Povo de Terreiro e das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. A proposta fundamenta-se no reconhecimento do vínculo histórico entre Pelotas e essas manifestações, herdadas de africanos escravizados e mantidas ao longo de séculos como resistência cultural e identitária. Após tramitação, o texto foi sancionado em 11 de setembro de 2023, convertendo-se na Lei Municipal nº 7.235, que oficializa a proteção desses saberes como parte essencial do legado pelotense. Nesse sentido, a letra da lei propõe

Art. 1º Fica declarado como Patrimônio Cultural de natureza imaterial do Município de Pelotas a cultura, a religião, a tradição do Povo de Terreiro e as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, com fulcro na Constituição Federal, artigo 216, inciso II e §1º. (Lei Municipal nº 7.235 / 2023).

O reconhecimento das manifestações religiosas afro-brasileiras como Patrimônio Cultural Imaterial representa, sem dúvida, um avanço significativo na valorização dessas práticas e tradições. No entanto, esse reconhecimento, por si só, não é suficiente para superar os desafios estruturais enfrentados pelas comunidades religiosas. Embora o município de Pelotas abrigue aproximadamente duas mil casas religiosas, os casos de intolerância e discriminação persistem, evidenciando a complexidade do cenário sociocultural. Nesse contexto, surge uma questão central que orienta esta reflexão: por que, apesar da existência de uma legislação que reconhece a importância dessas tradições, ainda não há casas de umbanda patrimonializadas? A resposta a essa pergunta parece estar enraizada na intrincada intersecção entre política, cultura e desigualdade estrutural, que permeia não apenas o campo religioso, mas também as dinâmicas de poder que regulam o reconhecimento e a preservação do patrimônio cultural.

A lei, embora simbólica e necessária, não garante, por si só, a efetiva aplicação de seus princípios. A patrimonialização é um processo que envolve uma série de etapas técnicas e burocráticas, muitas vezes inacessíveis para comunidades que carecem de recursos financeiros, apoio institucional e conhecimento especializado (Fonseca, 2005). Além disso, persiste uma hierarquia de valorização cultural que privilegia práticas associadas às matrizes europeias em detrimento das tradições afro-brasileiras. Essa hierarquia reflete um racismo estrutural que, mesmo em cidades com histórico escravocrata como Pelotas, continua a marginalizar e deslegitimar as religiões de matriz africana (Ávila, 2011; 2017). Não por acaso, as

terreiras seguem vulneráveis à especulação imobiliária, à criminalização e ao preconceito religioso, que se manifestam tanto em ataques físicos quanto na desqualificação de seus rituais como "folclore" ou "superstição" (Ávila, 2014).

Outro aspecto crítico é a lacuna entre a legislação e a educação social. A lei municipal, por mais bem-intencionada que seja, não é capaz de desmontar séculos de racismo estrutural que associam as religiões de matriz africana a práticas "inferiores" ou "perigosas" (Santos, 2018). Para que a patrimonialização ocorra de forma efetiva, é necessário um esforço conjunto de órgãos públicos, universidades e movimentos sociais no sentido de mapear, documentar e proteger esses espaços – algo que ainda é incipiente na região. A pergunta que se impõe, portanto, não é apenas sobre a ausência de casas de umbanda no inventário patrimonial, mas sobre quem detém o poder de definir o que é considerado "cultura digna de preservação" em uma sociedade marcada por profundas desigualdades (Escobar, 2010; Fonseca, 2005). Essa discussão revela que o reconhecimento legal, embora necessário, é apenas o primeiro passo em um longo caminho de reparação histórica.

A efetiva proteção das casas de axé exige a implementação de políticas públicas intersetoriais que vão além do reconhecimento simbólico. Isso inclui a criação de editais específicos para o restauro de terreiros, a inclusão dessas tradições nos currículos escolares e a fiscalização rigorosa contra atos de intolerância religiosa (Escobar, 2010). Enquanto a lei não for acompanhada de ações concretas que confrontem o racismo religioso, o título de Patrimônio Cultural Imaterial permanecerá, paradoxalmente, como uma conquista simbólica e uma dívida histórica. A patrimonialização, portanto, não pode ser reduzida a um ato burocrático; ela deve ser entendida como um processo político que envolve a reconfiguração das relações de poder e a revalorização das narrativas marginalizadas (Alfonso *et al*, 2018).

Além da patrimonialização das tradições afro-brasileiras, outra iniciativa legislativa em debate busca aprofundar essa reparação simbólica: o projeto que propõe Oxum como padroeira de Pelotas. A escolha dessa orixá, divindade das águas doces e da fertilidade, não apenas resgata a ancestralidade africana vinculada à geografia local – marcada por rios e fontes –, mas também desafia a hegemonia de símbolos religiosos historicamente ligados ao colonizador. Enquanto a cidade carrega há séculos o título de São Francisco de Paula como padroeiro católico, a proposta de Oxum emerge como um contraponto necessário, questionando quais narrativas

merecem ocupar o espaço público e como o poder público pode reequilibrar séculos de invisibilização. Como aponta Dutra (2024), Pelotas é a primeira cidade brasileira a reconhecer oficialmente uma orixá como padroeira, um marco que só foi possível graças à atuação do legislativo, que promulgou a lei por conta própria, sem a sanção ou veto do executivo – a chamada "sanção tácita".

Essa discussão, longe de ser meramente simbólica, reflete a tensão entre tradição e transformação em uma sociedade que ainda resiste a reconhecer suas raízes plurais. O simbolismo que associa Oxum à cidade do doce vai além da geografia: está intrinsecamente ligado à doçura que a orixá personifica, representada pelo mel, elemento sagrado em seus rituais, e pela delicadeza maternal que a torna protetora das gestantes e das relações afetivas (Dutra, 2014). Essa conexão com a doçura ecoa na identidade cultural de Pelotas, famosa por sua tradição confeitaria herdada do período colonial, mas que agora busca ressignificar-se através de uma narrativa afrocentrada, reconhecendo a contribuição negra na construção simbólica e material da cidade.

A discussão sobre a patrimonialização das tradições afro-brasileiras e a proposta de Oxum como padroeira de Pelotas não apenas revela um movimento de resgate simbólico, mas também expõe a intrincada relação entre espiritualidade, política e memória coletiva. Essas iniciativas desafiam estruturas de poder secularmente estabelecidas, reivindicando espaços públicos para narrativas até então marginalizadas. No entanto, para compreender a materialidade dessas lutas – como elas se organizam, resistem e se reinventam no cotidiano –, é fundamental adentrarmos os espaços concretos onde essas tradições pulsam: as terreiras.

No próximo capítulo será elucidado a trajetória da entrada de campo com o intuito de elucidar a participação de mobilizações junto ao CMPTERPEL, assim como o caminho percorrido até encontrar a Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá.

3. PERCURSO DE PESQUISA E DESCOBERTAS NA ENTRADA ETNOGRÁFICA NA TERREIRA

Este capítulo tem como objetivo apresentar os caminhos e métodos adotados nesta investigação, ao mesmo tempo em que revela as descobertas da pesquisa de campo com a comunidade de terreiro, o que levou à escolha da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé Xangô e Oxalá (CBTT), em virtude de suas articulações e mobilizações na sociedade pelotense. A investigação caracteriza-se por uma abordagem qualitativa, que permite captar a complexidade das questões relacionadas ao objeto de estudo.

Em seguida, a pesquisa de campo se desenvolve junto aos povos de santo, com o objetivo inicial de compreender suas demandas e necessidades para a ativação patrimonial de seus bens materiais e imateriais, o que resultou no encontro com Mãe Gisa de Oxalá e, conseqüentemente, com a CBTT. Além disso, entrelaçado a essas etapas, há também uma aproximação com o método autoetnográfico, pois sou e estou filha de santo, carregando comigo a pertença às terreiras de umbanda e quimbanda. Nesse cenário, agir autoetnograficamente me permite escapar da mera observação e possibilita outros acessos aos discursos das vidas diárias (Certeau, 1984) que enriquecem e dialogam com as minhas.

Assim, essa escrita pretende também promover um diálogo entre o eu-pesquisadora e o eu-objeto. Nesse contexto, segundo Tetnowski e Damico (2014), a abordagem autoetnográfica permite que o pesquisador e os participantes reflitam sobre o fenômeno em questão a partir da perspectiva de um "insider", ou seja, de alguém que vivencia a experiência. Esse método oferece uma oportunidade para o pesquisador analisar suas próprias visões e como estas podem influenciar os resultados e as interpretações de sua pesquisa. Desse modo, o método autoetnográfico carrega a premissa de descrição e análise sistemática de alguma experiência social, mas que não é em si uma autobiografia (Bochner; Ellis, 2000), pois

[...] um gênero autobiográfico de escrita e de investigação que apresenta múltiplos níveis de consciência, conectando o pessoal ao cultural. Para trás e para a frente, os auto etnógrafos observam, primeiramente através de uma lente de ângulo aberto, focando-se no exterior em aspectos culturais da sua experiência pessoal; e, em seguida, olham para dentro, expondo um self

vulnerável que é movido por e pode mover-se através de, refratar e resistir a, interpretações culturais (Bochner; Ellis, 2000, p. 23, tradução minha).²¹

Neste contexto, a autoetnografia permite uma reflexão aprofundada sobre as práticas pessoais, explorando o modo como a vivência individual se entrelaça com a experiência coletiva dos povos de santo. Cabe ressaltar, contudo, que o objetivo não é me posicionar como protagonista deste estudo; ao contrário, busco dar visibilidade às demandas das comunidades de terreiro por reconhecimento e respeito, inclusive na esfera institucional. Motivada por esse compromisso, a pesquisa adota um caráter de pesquisa-ação, que visa estabelecer uma relação dinâmica e enriquecedora entre teoria e prática, possibilitando que os participantes, enquanto co-pesquisadores, influenciem diretamente os resultados da investigação. Assim, os participantes não se limitam a uma posição passiva; tornam-se agentes ativos, contribuindo com suas vivências e perspectivas para a construção do conhecimento.

Thiollent (1985) define a pesquisa-ação como um processo no qual pesquisadoras/es assumem um papel ativo na resolução de problemas identificados e na avaliação das ações que promovem a união de uma comunidade em torno de uma questão social. Esse método, portanto, ultrapassa o levantamento de dados ou a produção de relatórios, inserindo-se na realidade dos fatos observados por meio de uma colaboração prática. Para tanto, exige a definição clara das ações a serem realizadas, dos agentes envolvidos, bem como dos objetivos e obstáculos inerentes ao processo (Thiollent, 1985).

Logo, essa escrita oscila entre o distanciamento típico da posição de pesquisadora e a proximidade com o sujeito pertencente à religião. A narrativa deste trabalho está em um entre-lugar, ora assumindo a posição de pesquisadora, ora a de filha de santo. Essa oscilação reflete a complexidade da minha atuação no campo, onde a fronteira entre observação e participação se torna fluida. Ademais, no que diz respeito ao distanciamento entre pesquisador e pesquisa, Barbosa e Hita advogam que

Todo conhecimento é datado e situado sócio historicamente, ou seja, o conhecimento é produzido com base nas práticas de cada grupo, considerando sua perspectiva, sua localidade, o contexto em que se insere,

²¹ An autobiographical genre of writing and investigation that presents multiple levels of consciousness, connecting the personal to the cultural. Looking backward and forward, autoethnographers observe, first through a wide-angle lens, focusing on the external cultural aspects of their personal experience; and then look inward, exposing a vulnerable self that is shaped by and can move through, refract, and resist cultural interpretations. (Bochner; Ellis, 2000, p. 23)

a situação e posição social de cada sujeito pesquisado etc. Todo sujeito cognoscente não pode se despir desses limites e parcialidade do que será capaz de conhecer por mais que seja treinado para aprender a objetivar. Sempre a subjetividade, as experiências vividas irão contribuir com o modo como iremos produzir conhecimentos (Barbosa; Hita, 2013, p.3).

É nesse viés da subjetividade que ocorre a estruturação das seguintes subseções, as quais detalham os passos realizados durante o trabalho de campo, as experiências observadas e as razões que justificaram as escolhas metodológicas adotadas. Cada subseção busca esclarecer não apenas os aspectos técnicos da pesquisa, mas também as implicações pessoais e metodológicas que emergem dessa posição híbrida, entre o olhar acadêmico e a vivência religiosa.

3.1 Primeiro passo: um disparo a partir da ofensa

Ao realizar uma busca ativa pelas redes sociais sobre associações de religiões de matriz africana na região pelotense, encontrei o perfil do Conselho Municipal de Povos de Terreiro (CMPTERPEL) na plataforma Instagram. Após aprofundar mais o conhecimento acerca dessa entidade representativa, entrei em contato com o presidente da época, Babalorixá²² Rodrigo de Bará, o qual me convidou para participar de uma reunião do conselho que ocorreria no dia 03 de setembro de 2024.

Nessa reunião, pude ter acesso às propostas em andamento e os feitos dos conselheiros no CMPTERPEL. Uma dessas propostas se pauta na distribuição de cestas básicas e ajuda de custos para a reconstrução de casas e de terreiras que foram afetadas pelas enchentes que ocorreram no Rio Grande do Sul entre os dias 28 de abril a 7 de maio de 2024. Ademais, a participação foi muito efetiva e todos no local estavam muito receptivos à minha presença enquanto pesquisadora. Ao questionar se havia algum projeto de pedido de tombamento ou registro das casas de matriz africana, recebi uma resposta surpreendente: *nenhum* dos conselheiros presentes sabia da possibilidade de solicitarem esse pedido ao IPHAN. Somente lembravam do caso do tombamento do Mercado Público de Pelotas, no qual ocorreu

²² O termo Babalorixá (ou Babalaô) refere-se ao sacerdote do sexo masculino, enquanto Yalorixá (ou Mãe de Santo) é a sacerdotisa do sexo feminino.

o ritual de assentamento²³ do Orixá Bará²⁴. Ao comentar sobre a possibilidade de solicitar ao IPHAN o reconhecimento institucional de suas casas e até mesmo para que haja a promoção de políticas públicas voltadas a esse incentivo, os conselheiros presentes ficaram animados e demonstraram interesse.

No dia 24 de Outubro de 2024, o Povo de Terreiro de Pelotas expressou sua profunda indignação diante de uma imagem que circulava nas redes sociais e que mostrava a remoção das barreiras de proteção ao redor de uma marcação sagrada no centro do Mercado Público de Pelotas. Esse espaço destinado ao orixá Bará, simbolizado por um adesivo, foi protegido por lei municipal para honrar e preservar o respeito aos espaços e práticas religiosas dos Povos de Terreiro na cidade.

A retirada dessas barreiras, supostamente autorizada pelo candidato Marciano Perondi, foi recebida como um ato de intolerância religiosa, uma vez que o espaço demarcado representa muito mais do que um ponto físico: é um símbolo da resistência, da cultura e da ancestralidade afro-brasileira que marca a identidade de Pelotas. Ao permitir que essa proteção fosse removida e que o local sagrado fosse desrespeitado, tal atitude soa como um desconsideração aos direitos e à presença histórica dos Povos de Terreiro na cidade.

No mesmo dia, o Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas (CMPTERPEL) convocou toda a comunidade das religiões de matriz africana para um ato de mobilização em defesa do espaço sagrado dedicado ao Bará no Mercado Central (Imagem 1). O evento reuniu um expressivo número de pessoas, unidas para manifestar sua indignação frente ao ato de intolerância religiosa que violou um símbolo protegido por lei e de grande valor espiritual para os Povos de Terreiro. A mobilização foi marcada pela força e pela ancestralidade dos participantes, que trouxeram cânticos, vestimentas e símbolos próprios de suas práticas religiosas, transformando o ato em um momento de reafirmação da presença histórica e das raízes afro-brasileiras no local. O CMPTERPEL reforçou que o Bará, entidade que representa proteção e abertura de caminhos, é um símbolo que não apenas merece

²³ Cf. CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, p. 293-307, 2014.

²⁴ O orixá Bará e/ou Oba- Ara (Oba=rei, ara= corpo) traduz-se filosófica e teologicamente como "Aquele que sustenta a Vida", tanto individual quanto coletiva sem o qual a existência, toda ela, estaria imobilizada, estática, parada. (Òòsàálá, Elias, 2012).

respeito, mas que também reforça o direito das comunidades de matriz africana de serem reconhecidas e protegidas em sua fé e cultura.

Imagem 1 – Convocação de toda comunidade das religiões de matriz africana



Fonte: Publicação em rede social CMPTERPEL

Essa reunião pública revelou a força e a determinação das comunidades de terreiro de Pelotas em defender e preservar suas tradições diante de ataques e desrespeitos. Homens, mulheres, jovens e idosos de diversas terreiras da cidade compareceram ao ato, levando consigo símbolos sagrados, atabaques e indumentárias tradicionais, criando uma atmosfera vibrante e solene. O encontro se tornou um ritual de reafirmação da identidade afro-brasileira, evocando a presença dos ancestrais e fortalecendo o laço entre as gerações presentes. Estive presente nessa mobilização e realizei registro do ato (fotografia 1) que captura a união e a resistência dos Povos de Terreiro em um momento de profunda indignação e reafirmação de suas raízes.

Essa mobilização pode ser compreendida como um elemento catalisador para futuras demandas de reconhecimento patrimonial, na medida em que evidencia a articulação da comunidade em torno da preservação de seus espaços e práticas (Costa, 2017). Ao se manifestarem publicamente, os participantes reforçam a importância sociocultural desses territórios, inserindo suas reivindicações em uma lógica de memória coletiva e patrimônio imaterial. O registro fotográfico desse ato não apenas documenta a mobilização, mas também constitui um material relevante para a formulação de um discurso patrimonial, demonstrando a continuidade das práticas

religiosas e sua relevância para a identidade afro-brasileira. Além disso, a visibilidade gerada por essas manifestações pode influenciar instâncias institucionais, como órgãos de preservação e políticas culturais, ao evidenciar a necessidade de salvaguarda desses espaços.

Fotografia 1 – Povos de terreiro na mobilização no Mercado Público.



Fonte: Autoria própria. 2024.

Os participantes não só expressaram sua indignação, mas também o orgulho de uma cultura que sobreviveu a séculos de resistência e que continua a prosperar em Pelotas. Durante o ato, as lideranças de terreira discursaram sobre o valor de cada símbolo e ritual para a comunidade, destacando que o Bará, o guardião dos caminhos, deve ser respeitado em seu lugar de culto. Além disso, enfatizaram que a luta pelo reconhecimento e preservação de seus espaços sagrados vai além de um protesto imediato: é um movimento pela dignidade e pela continuidade de uma herança cultural

que faz parte da própria identidade da cidade e denota o desejo de reconhecimento social e memorial de seus símbolos.

A mobilização mostrou, de forma clara, que as comunidades de terreiro não estão dispostas a recuar. Em suas palavras e expressões, ficou evidente que qualquer ato de intolerância será enfrentado com união e resiliência. Esse momento não só reafirmou o compromisso da comunidade com a preservação de sua fé e cultura, mas também enviou uma mensagem à cidade e ao poder público: os povos de terreiro exigem respeito, proteção e reconhecimento. A força dessa mobilização ecoou como um chamado para que a sociedade pelotense e as instituições públicas reconheçam a importância das religiões de matriz africana como parte integrante do patrimônio cultural e histórico da cidade.

Além dessa mobilização, ao término do período eleitoral na cidade, no dia 28 de outubro, o Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Pelotas (CMPTERPEL) convocou a comunidade para uma reunião no Mercado Central em um ato de gratidão coletiva. Conforme anunciado no folder abaixo (imagem 2), o encontro visava reunir todas as pessoas para agradecer pelas conquistas e pelo apoio demonstrado ao longo das últimas semanas. O evento foi marcado por um clima de celebração e reflexão, onde os participantes puderam expressar sua gratidão às entidades, aos ancestrais e à comunidade que se uniu em defesa dos espaços sagrados.

A mobilização dos Povos de Terreiro, evidenciada na oferenda de pipocas ao Bará e nos cânticos entoados, pode ser analisada à luz das concepções de identidade cultural propostas por Stuart Hall. Para Hall (2002), a identidade cultural não é fixa ou essencialista, mas sim um processo dinâmico e em constante transformação, moldado por práticas culturais, históricas e sociais. Nesse contexto, as práticas religiosas afro-brasileiras, como as observadas na mobilização, funcionam como atos de representação que constroem e comunicam significados compartilhados dentro da comunidade.

A oferenda de pipocas ao Bará e os cânticos associados não apenas reafirmam a continuidade das tradições religiosas, mas também servem como meios de resistência e afirmação identitária em um espaço público (Hall, 2002). Essas práticas ritualísticas exemplificam o que Hall (2002) descreve como a produção e negociação de significados culturais por meio de sistemas de representação. Ao realizar esses rituais em um contexto de mobilização, os participantes não só

preservam sua herança cultural, mas também desafiam narrativas dominantes, reivindicando reconhecimento e respeito para suas identidades culturais (Hall, 2002; 2017).

Além disso, de acordo com Hall (2002), a identidade cultural na pós-modernidade destaca a importância da representação na formação das identidades. As práticas observadas durante a mobilização dos povos de terreiro ilustram como a cultura é constantemente (re)construída através de atos simbólicos que reforçam a coesão comunitária e a resistência cultural. Símbolos presentes na Fotografia 2.

Imagem 2: Convocação para agradecer ao Bará



Fonte: Publicação em rede social CMPTERPEL

Fotografia 2 – Povos de Santo reunidos na esquina do Mercado Público de Pelotas



Fonte: autoria própria.2024.

Nos registros que realizei, há uma dimensão afetiva e simbólica que transcende o aspecto físico do local. As entregas de pipoca, por exemplo, estavam dispostas na esquina do mercado, conhecida como Esquina do Axé e das Manifestações Populares (Fotografia 3).

A pipoca, como oferenda, não é um elemento aleatório. Nas religiões de matriz africana, ela representa um símbolo de cura, purificação e harmonização das energias. Ao distribuir pipocas no espaço público, os participantes do ato não apenas honravam o Bará, mas também reafirmavam a presença das tradições afro-brasileiras em um local que, historicamente, foi palco de trocas comerciais, culturais e sociais. Essa ação ritualística transformou a esquina do mercado em um ponto de conexão entre o sagrado e o profano, onde a espiritualidade se manifesta de forma integrada à vida urbana (Campos, 2022).

A Esquina do Axé e das Manifestações Populares ganhou esse nome justamente por ser um local onde as práticas religiosas e culturais dos Povos de Terreiro se encontram com o fluxo cotidiano da cidade, transformando-o em território de afirmação identitária e espiritual. A presença das oferendas e dos rituais nessa esquina é um ato político, que visibiliza a existência e a importância das religiões de matriz africana na construção da identidade cultural de Pelotas.

Fotografia 3 – Oferendas ao orixá Bará



Fonte: autoria própria. 2024.

Ao iniciar o ato, o babalorixá Juliano de Oxum (Fotografia 4) deu início à sua fala com um agradecimento reverente ao Bará. Em seguida, ele destacou a urgência de políticas públicas que não apenas reconheçam, mas também garantam a preservação dos direitos dos povos de terreiro. Enfatizou a importância de medidas concretas para a manutenção das práticas culturais e religiosas, que enfrentam, cada vez mais, desafios impostos pela intolerância religiosa. O babalorixá reforçou a necessidade de um compromisso público, com a criação de espaços que promovam o respeito, a visibilidade e a valorização das tradições afro-brasileiras, assegurando a dignidade e a liberdade religiosa para as comunidades de terreiro em todo o país.

Fotografia 4 – Registro da fala do Babalorixá Juliano D'Oxum



Babalorixá Juliano d'Oxum está ao lado da bandeira de Bará vestido com uma bata marrom.
Fonte: autoria própria. 2024.

A presença de representantes políticos como a vice-prefeita Daniele Brizolara, a deputada Fernanda Miranda e o vereador Ivan Duarte demonstra um apoio institucional significativo à luta dos povos de terreiro. A participação desses agentes reflete a visibilidade crescente das demandas dessas comunidades no espaço público, conferindo legitimidade à sua luta por reconhecimento e preservação de suas práticas religiosas. A relação entre o poder público e as manifestações culturais afro-brasileiras, evidenciada nesse ato, ilustra o processo de negociação da identidade cultural e a importância do apoio institucional na afirmação e no fortalecimento dessas tradições.

Após o discurso, os Babalorixás e Yalorixás presentes realizaram uma caminhada, carregando a bandeira de Bará (Fotografia 5) e espalhando pipoca sobre os participantes do ato, enquanto entoavam as saudações ao orixá "Alupô"²⁵. Segundo Hall (2002), como uma prática cultural que utiliza sistemas simbólicos para produzir e compartilhar significados. Essas ações não apenas refletem a realidade, mas também a constroem, atribuindo sentidos e moldando percepções dentro da cultura afro-brasileira.

²⁵ Alupô" é um termo utilizado em algumas tradições das religiões de matriz africana, especialmente dentro da Umbanda e Candomblé, para se referir ao orixá **Bará** (ou Exu), que é o mensageiro, o guardião das encruzilhadas e o intermediário entre os seres humanos e os demais orixás. **Alupô** é um dos seus nomes ou epítetos, e esse termo pode ser mais especificamente associado à forma como Bará é saudado em certos rituais, especialmente nas religiões afro-brasileiras.

Fotografia 5 – Babalorixás e Yalorixás carregando a bandeira de Bará



Fonte: autoria própria. 2024.

A caminhada seguiu em direção ao Cruzeiro de Bará, localizado no interior do mercado, entre as bancas de peixes, com o Babalorixá Rodrigo de Bará carregando a estatueta do orixá. À medida que avançavam, os participantes mantinham uma postura reverente, saudando Bará com cânticos e lançando pipoca no caminho, como parte de um ritual simbólico. O ambiente, repleto de comerciantes e frequentadores, se transformava momentaneamente em um espaço sagrado, marcado pela força da tradição e da espiritualidade.

Logo após, o presidente se uniu à Yalorixá Mãe Gisa de Oxalá, responsável pelo ritual de assentamento de Bará no mercado (Fotografia 6). Juntos, caminharam até o local do assentamento (Fotografia 7), o gesto simbolizava a consagração de Bará naquele espaço, garantindo a proteção e a abertura de caminhos para todos os presentes.

Fotografia 6 – Presidente Babalorixá Rodrigo de Bará e Mãe Gisa de Oxalá.



À esquerda da fotografia o Babalorixá Rodrigo de Bará vestindo uma bata vermelha. Mãe Gisa de Oxalá está ao lado com vestes brancas. Fonte: autoria própria. 2024.

Fotografia 7 – Chegada ao Cruzeiro de Bará.



**Ao centro o Babalorixá Rodrigo de Bará saudando o orixá. Ao lado direito Mãe Gisa de Oxalá.
Fonte: autoria própria.**

O ato culminou no local onde, anteriormente, haviam arrancado o símbolo de Bará na encruzilhada do mercado (Fotografia 8). Este momento foi altamente simbólico, pois a colocação novamente da estatueta de Bará naquele ponto representava a resistência e a reafirmação da presença das religiões de matriz africana em espaços públicos. Ao restituir o símbolo de Bará na encruzilhada, os participantes não apenas devolveram a proteção espiritual ao local, mas também enviaram uma mensagem clara de que a luta pela liberdade religiosa e pelo respeito à cultura afro-brasileira continua firme e forte.

Fotografia 8 – Demarcação do símbolo de Bará no mercado



Oferenda ao Bará. Fonte: autoria própria.

Na finalização do ato, todos entoavam o hino da Umbanda reforçando a poderosa afirmação da força da comunidade de terreiro[a]. A reapropriação do espaço, diante da intolerância, reafirma a importância da convivência harmônica e respeitosa entre todas as religiões, consolidando a presença das tradições afro-brasileiras e fortalecendo a luta pela liberdade de expressão religiosa no Brasil.

Nesse encontro entre irmãos e irmãs de comunidade, ficou evidente a força e a união dos povos de terreiro. Tive a oportunidade de conversar com o presidente da CMPTERPEL para conhecer novos dirigentes e compreender um pouco mais sobre suas histórias e trajetórias, enriquecendo ainda mais a troca de saberes e fortalecendo os laços dentro da comunidade. Esse diálogo revelou padrões recorrentes: a importância da transmissão geracional de saberes (Bastide, 1971), desse modo, a indicação de nomes como o da Yalorixá Gisa d'Oxalá, reconhecida por seu trabalho

na Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé Xangô e Oxalá (CBTT), surgiu como desdobramento natural desse intercâmbio.

A abordagem inicial à Yalorixá seguiu os preceitos éticos da pesquisa antropológica, conforme orienta a Resolução CNS 510/2016, priorizando o consentimento livre e esclarecido. Em uma conversa breve, logo após o ato, expus o objetivo inicial desta pesquisa que era *analisar os desafios enfrentados pelas terreiras de Umbanda em Pelotas/RS para o reconhecimento como patrimônio cultural*, considerando as demandas de seus agentes sociais em relação às instituições públicas responsáveis. Após ter entrado em contato com Mãe Gisa e começarmos a pesquisa com sua terreira, o objetivo geral tornou-se “analisar as narrativas da terreira de Umbanda Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé Xangô e Oxalá (CBTT), que já possui um processo de patrimonialização em andamento”, conforme já mencionado. Nesse contexto, Mãe Gisa respondeu com uma afabilidade que contrastava com a seriedade de suas condições e me passou seu número de celular. Esse primeiro contato abriu caminho para uma interlocução mais aprofundada e para a compreensão da atuação da CBTT no processo de patrimonialização de sua terreira.

Desse modo, na próxima seção, será investigada a história da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé Xangô e Oxalá (CBTT), destacando sua relevância nas articulações políticas e sociais em prol do reconhecimento das religiões afro-brasileiras.

3.2 Segundo passo: Inventariando práticas, memórias, identidades, senso comunitário e luta por reconhecimento da CBTT

A Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé Xangô e Oxalá (CBTT) constitui um espaço sagrado onde a espiritualidade afro-brasileira se entrelaça com a força da ancestralidade e o compromisso social. Nesta seção, adentramos a trajetória da Umbanda nesta terreira, religião que, sob a égide do Caboclo Rompe Mato, harmoniza a herança dos orixás — como Xangô, justiceiro, e Oxalá, senhor da criação — com a presença vibrante de entidades como caboclos, pretos-velhos e crianças, guias centrais da prática umbandista.

No presente contexto, a CBTT tem como Yalorixá responsável Gisa Elena Soares de Freitas (Ìyá Gisa de Oxalá) e adota uma configuração religiosa de linha cruzada, abrangendo práticas do batuque, da umbanda e da quimbanda. Tanto a CBTT quanto Ìyá Gisa têm sido amplamente referenciadas em estudos acadêmicos (Ávila, 2011; Ávila, 2017; Campos e Rupert, 2014; Cunha, 2020; Duarte, 2017; Fonseca, 2019; Freitas, 2019), evidenciando a significativa interação e colaboração entre a comunidade de terreiro e o meio acadêmico.

Gisa Elena Soares de Freitas é funcionária pública federal aposentada, trabalhou durante vinte e dois anos de sua vida na Faculdade de Medicina (UFPEL), na Radioterapia. Em nossas conversas, Mãe Gisa contou que é bisneta de uma mulher que foi escravizada, filha de mãe solo e que desde sempre foi umbandista.

Ìyá Gisa exerce a função de líder espiritual da casa de Nação, além de ocupar os cargos de diretora espiritual e cacique da Umbanda. Ademais, o Ilê incorpora em sua nomenclatura uma referência a Xangô, orixá associado a Paulo de Xangô (Paulo Roberto Brum de Freitas), esposo de Ìyá Gisa. No dia 15 de fevereiro de 2019, a CBTT protocolou, junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o pedido de Registro de Bem Imaterial e o Tombamento da casa (Processo nº 01512.000102/2019-36) para a linha da Nação Cabinda.

O dossiê encaminhado ao IPHAN para formalizar o pedido de patrimonialização foi construído pela Profa. Dra. Louise Prado Alfonso e demais colaboradores a partir das atividades do Projeto Terra de Santo: Patrimonialização de Terreiro em Pelotas (2017-2023). Nesse documento, Alfonso et al. (2018) pedem

Assim, a CBTT e parte da comunidade de Pelotas pedem a patrimonialização deste terreiro enquanto bem cultural, associado à presença das comunidades negras da cidade de Pelotas e do Rio Grande do Sul.[...] O IPHAN reconhecer uma casa de nação Cabinda com linha cruzada no Rio Grande do Sul, possibilita a valorização da presença e das contribuições dessas comunidades negras, favorecendo transformações na história oficial da formação da cidade de Pelotas e na constituição dessa sociedade ao longo do tempo (Alfonso; L. P. et al., 2018, p. 107)

O dossiê e os demais arquivos foram encaminhados ao IPHAN em 2018 e, simultaneamente, ao IPHAE. No entanto, passados cinco anos desde o protocolo do pedido, persiste a ausência de qualquer decisão concreta acerca do registro. Essa demora evidencia não apenas a morosidade burocrática, mas também a resistência institucional em reconhecer as terreiras como parte legítima e incontestável do

patrimônio cultural brasileiro. O silêncio das instâncias responsáveis revela uma hierarquização velada, na qual as expressões culturais afro-brasileiras continuam a ocupar um lugar marginal, apesar de sua relevância histórica e social.

Nesse momento, é fundamental esclarecer que as informações a seguir serão apresentadas com o propósito de detalhar e narrar a experiência vivida durante o trabalho de campo na CBTT, abrangendo todo o contato estabelecido com a Iyá Gisa e Pai Paulo d'Xangô, seu esposo. Para conduzir a entrevista com a sacerdotisa da CBTT, adotou-se a entrevista narrativa (EN), um método que permite uma abordagem mais fluida e espontânea, incentivando o entrevistado a compartilhar sua trajetória de forma aprofundada. Como destacam Jovchelovitch e Bauer (2008, p. 93), essa técnica favorece “[...] uma situação que encoraje e estimule o entrevistado a contar a história sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social”. Assim, a escolha desse método se justifica pela necessidade de captar não apenas os fatos, mas também as percepções, emoções e significados atribuídos pela sacerdotisa ao seu percurso e às dinâmicas da comunidade terreira.

Além disso, a escolha pela entrevista narrativa (EN) se justifica por contrastar com o modelo rígido de pergunta e resposta, permitindo uma intervenção mínima do entrevistador e favorecendo uma construção mais orgânica do discurso. Nesse sentido, Jovchelovitch e Bauer (2008, p. 95) ressaltam que “o pressuposto subjacente é que a perspectiva do entrevistado se revela melhor nas histórias, utilizando sua própria linguagem espontânea na narração dos acontecimentos”. Dessa forma, esse método possibilita que a sacerdotisa expresse suas vivências e percepções sem interrupções estruturadas, garantindo que sua voz e experiência sejam preservadas com autenticidade ao longo da pesquisa.

Desse modo, elaborei algumas perguntas (Apêndice 1) com o objetivo de estimular a narrativa de Mãe Gisa sobre a CBTT e seu percurso na religião afro-brasileira. Esse questionário não tinha a finalidade de estruturar rigidamente a entrevista, mas sim de orientar o diálogo e direcionar a construção das histórias para esta pesquisa. Seguindo o protocolo proposto por Jovchelovitch e Bauer (2008), a abordagem iniciou-se com a apresentação de um tópico central, seguida de encorajamentos não-verbais para preservar a fluidez do relato e evitar interrupções que pudessem comprometer o curso natural da narrativa.

Com essa metodologia em mente, entrei em contato com a Mãe Gisa por meio de uma ligação telefônica. Sua receptividade foi imediata: ao me apresentar, foi extremamente simpática e demonstrou interesse em contribuir com minha pesquisa. Sem hesitação, aceitou responder às minhas dúvidas e, ao final da conversa, marcamos um encontro para o dia 15 de novembro de 2024, com bolo e café, na sede da CBTT que favoreceria o diálogo.

No dia da visita, ao chegar à CBTT (fotografia 9), fui recebida pelo movimento intenso que caracterizava o ambiente da casa. Logo após minha chegada, Mãe Gisa gentilmente me convidou para acompanhá-la ao salão destinado à Nação Cabinda, mais especificamente à sala de jogos de búzios. Foi nesse espaço que pude esclarecer melhor os motivos que me levaram a entrar em contato com ela e, ao mesmo tempo, conhecer um pouco mais sobre sua trajetória e personalidade. Inicialmente, havia uma certa distância entre nós, mas aproveitei a oportunidade para compartilhar brevemente minha história com a religião e explicar como ela me conduziu àquele momento. Quando mencionei que também sou umbandista, Mãe Gisa, demonstrando maior proximidade, sugeriu que fôssemos à sala destinada às sessões de Umbanda, onde poderíamos conversar de maneira mais confortável e, como ela mesma disse, “em casa”. Esse gesto não apenas quebrou barreiras iniciais, mas também criou um ambiente acolhedor e propício para um diálogo mais íntimo e significativo.

Enquanto nossa entrevista ocorria, os filhos e filhas de santo se preparavam para as obrigações da Nação Cabinda, um ritual que ocorre anualmente em novembro, sempre após a segunda quinzena do mês. Segundo Mãe Gisa, esse processo demanda um planejamento rigoroso, iniciado com dois meses de antecedência. Um mês antes da cerimônia, são organizadas as listas dos filhos que farão obrigação, além da aquisição dos insumos e animais necessários.

Fotografia 9 – Placa indicando a CBTT



Fonte: autoria própria. 2024.

O dia da cerimônia começa cedo, com uma divisão meticulosa de tarefas entre os membros da casa. Os filhos de obrigação entram em um período de recolhimento espiritual, afastando-se do convívio externo para passar pelos preparativos rituais, como banhos de ervas e resguardo no espaço sagrado. A sacralização obedece a uma ordem específica, respeitando a hierarquia dos orixás. Nos dias seguintes, a intensa rotina de preparação continua incluindo a organização do espaço, a produção

das oferendas e a recepção dos convidados. O ápice do ritual se dá na grande celebração, com o toque aos orixás, reunindo membros de outros Ilês, autoridades e o público em geral. O evento culmina no compartilhamento do ajeum²⁶, reforçando os laços comunitários.

À medida que o ciclo se encerra, ocorre a *levantação* da obrigação, momento em que os filhos começam a retomar suas atividades normais, ainda sob certas restrições. O fechamento do período ritualístico se dá com o rito da terminação e a tradicional Mesa de Ibeijis²⁷, marcando a apresentação dos filhos preparados aos líderes religiosos presentes. Assim, a obrigação reafirma não apenas a devoção espiritual, mas também a estrutura e a coesão da comunidade terrestre.

Após essa breve elucidação dos rituais do batuque e do que estava ocorrendo naquele dia, nos redirecionamos ao quarto dedicado para as Giras de Umbanda. Esse espaço, pequeno e acolhedor, divide-se em dois ambientes. Logo na entrada, há bancos de madeira brancos onde os visitantes aguardam o início da cerimônia. Mais ao fundo, um tablado de madeira abriga o Congá, repleto de figuras religiosas. No centro, uma grande imagem de um Caboclo domina a cena (fotografia 10), ladeada por Iemanjá e Oxum, além de diversas estatuetas de Pretos Velhos e outras entidades. Na parte superior, imagens de São Jorge, São Francisco e Jesus Cristo ocupam lugar de destaque, acompanhadas por uma pomba branca que simboliza o Espírito Santo.

²⁶ Significa “jejum” ou “abstinência” e está relacionada a um período de restrição alimentar com o objetivo de purificação espiritual e fortalecimento do vínculo com as divindades. O ajeum é considerado um momento de recolhimento e introspecção, no qual os praticantes buscam se conectar com o sagrado e renovar suas energias.

²⁷ Na Nação Cabinda, os Ibeijis são entidades gêmeas que formam um único orixá. São Orixás infantis.

Fotografia 10 – Oferendas ao Caboclo Rompe-Mato



Fonte: Acervo da CBTT, 2024.

Na fotografia acima, retirada do acervo da CBTT, era um dia especial de oferendas e agradecimentos ao Caboclo Rompe-Mato. Para isso, oferta-se diversas frutas e há muitos enfeites ao longo de todo o Congá, as comidas nas religiões africanas são de extrema importância (Campos, 2011).

Nos dias “comuns”, à esquerda do Congá, encontra-se um móvel simples onde estão dispostos um grande tambor e chocalhos. À direita, uma mesa de pedra sustenta copos, uma pequena cadeira e uma bandeira recolhida do Caboclo Rompe-Mato, em tons de verde, vermelho e amarelo. A disposição dos elementos no espaço reflete a harmonia entre diferentes tradições religiosas, ilustrando a riqueza simbólica da Umbanda.

Quando observo a organização espacial da terreira, percebo que reflete uma complexa síntese entre tradições e hierarquias espirituais, evidenciando a coexistência harmoniosa, porém distinta, do Batuque e da Umbanda. O salão dedicado ao Batuque, voltado para o culto da Nação e aos orixás, simboliza a preservação das raízes africanas, com seu peji — altar sagrado onde repousam os assentamentos dos orixás e os objetos ritualísticos dos filhos da casa — funcionando como um núcleo de axé (força vital) e conexão direta com as divindades. Já o salão da Umbanda, dedicado às entidades como caboclos, pretos velhos erês, abriga o Congá, espaço onde imagens católicas, velas e flores se misturam aos símbolos indígenas e africanos, ilustrando o sincretismo característico dessa prática religiosa.

A separação física entre os ambientes não é meramente funcional, mas carrega um profundo significado espiritual. Enquanto o Batuque trabalha com a força ancestral dos orixás, demandando rituais específicos como o sacrifício ritualístico (bori) e as oferendas em língua Yorubá, a Umbanda opera por meio da incorporação e da caridade, com cânticos em português e atendimento ao público. "Cada corrente tem seu tempo e seu modo. Se misturássemos, as energias se embaralhariam, e o trabalho não fluiria" (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024).

A decisão de manter os salões separados contrariou o plano inicial do casal de líderes, que imaginavam um espaço unificado. Porém, em sessões mediúnicas, o Caboclo Rompe-Mato deixou claro, através de mensagens diretas, que a divisão era necessária para "respeitar as hierarquias do plano astral". Mãe Gisa relata: "Ele nos mostrou em visões como as vibrações dos orixás e das entidades precisam de canais distintos. Foi uma lição de humildade — aprendemos que nossa vontade humana deve ceder à orientação dos donos da espiritualidade" (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024).

Além da disposição dos salões, detalhes arquitetônicos reforçam essa dualidade sagrada. O peji, localizado ao lado do salão do Batuque, é revestido com panos brancos e azuis, cores de Oxalá, e mantém um silêncio reverente, enquanto o Congá, próximo ao salão da Umbanda, é adornado com cristais, ervas frescas e imagens de santos católicos, como São Jorge e Nossa Senhora da Conceição, em um ambiente mais dinâmico, onde os cânticos e as consultas se entrelaçam.

A autoridade do Caboclo Rompe-Mato se estende além da estrutura física: ele orienta o calendário de festas, a ordem dos trabalhos e até a vestimenta dos médiuns.

"Nós somos os pés e as mãos dele aqui na Terra", afirma Gisa, ressaltando que todas as decisões importantes são tomadas em consulta à entidade, seja por incorporação, jogo de búzios ou sonhos. Essa submissão ao plano espiritual, longe de ser uma limitação, é vista como uma honra — prova de que a terreira é um "organismo vivo", alimentado por forças que transcendem o humano.

A dualidade do espaço, portanto, não é uma mera divisão física, mas um testemunho da riqueza do diálogo entre tradições, onde o sagrado se manifesta em múltiplas vozes, cada uma respeitada em sua singularidade. Como conclui Mãe Gisa: "Aqui, a espiritualidade não é uma só. É como um rio que se divide em dois cursos: ambos levam ao mesmo mar, mas cada um tem sua própria beleza e desafios" (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024). Essa metáfora do rio ilustra de forma poética a coexistência harmoniosa, mas distinta, das práticas do Batuque e da Umbanda na CBTT, onde cada corrente espiritual flui com sua própria identidade, mas converge em um mesmo propósito: o fortalecimento da comunidade e a conexão com o sagrado.

Foi nesse contexto que Iyá Gisa compartilhou a história da CBTT, cujas raízes remontam a 1940, quando era conhecida como "Reino Africano" e estava localizada no centro da cidade. Seu fundador, Sr. Simpício Soares, conhecido como Seu Sissí, liderava a terreira, mantendo uma forte atuação tanto no campo espiritual quanto no social. Com seu falecimento em 1993, a casa passou a se chamar "Reino Africano de Oxalá". Ao longo dos anos, para atender às exigências jurídicas e ampliar sua atuação comunitária, a terreira adotou diferentes denominações, até chegar ao nome atual: Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ilê Axé de Xangô e Oxalá (CBTT). Essa trajetória reflete não apenas a resistência e adaptação da terreira às exigências institucionais, mas também sua importância dentro do contexto religioso e social da cidade.

Enquanto a casa era dirigida por Seu Sissí majoritariamente eram giras de Umbanda. Mãe Gisa narra que a trajetória de seu tio se entrelaça com a história da própria CBTT. Em seu terreno, localizado antes na Rua Anchieta, nº 4852²⁸, mantinha um prédio com quartos disponíveis para aqueles que precisavam de abrigo temporário até conseguirem uma moradia fixa. Além disso, fornecia alimentação a essas pessoas,

²⁸ No entanto, em 1960, foi transferida para a Rua Trinta e Oito, 107, no bairro do Areal. Atualmente, o endereço é Rua Simpício Soares, 107, uma homenagem ao fundador, Seu Sissí, que deixou um legado marcante para a comunidade.

sustentando o espaço com seu próprio trabalho, atuando como jardineiro e na construção civil, sem jamais se aposentar, e contando também com doações. Na Umbanda, dedicava-se ao culto e recebia as entidades Caboclo Rompe-Mato e Preto Velho Rei Congo. Nesse contexto, durante a entrevista Gisa relata que sua família era umbandista

Os meus tios eram umbandistas, meu tio Sissi era muito famoso da cidade. E ele era uma pessoa muito discreta, honesta, ético...um doce de pessoa. E era uma pessoa que viveu pra religião [...] E ele [tio Sissi] era uma pessoa preocupada com a família, com pai e com a mãe. Se o pai perdia o emprego, ele vinha aqui e dava comida, sabe...era fantástico. Sempre tinha uma sopa na casa dele, um prato de comida. Bah! Então a umbanda pra mim foi meu divisor, um divisor para meus dois filhos. Meus dois filhos foram criados dentro da terreira mesmo. O Pedro com um mês, ele nasceu em novembro, um mês nós fomos para a mata. Meu tio quase me matou “o que você quer com essa criança aqui”, ele disse. A umbanda foi e é um divisor pra mim (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024, grifo da autora).

Com o falecimento de Seu Sissí, a responsabilidade pela casa recaiu sobre Mãe Gisa e Pai Paulo, que passaram a conduzir os ritos e a preservação da tradição espiritual do terreira. Além da liderança religiosa, Mãe Gisa também herdou a entidade que guiava seu tio. Até então, na Umbanda, a Iyalorixá incorporava o Caboclo Ogum da Lua, mas, com essa transição, passou a receber o Caboclo Rompe-Mato, a mesma entidade que orientava Seu Sissí. Esse legado espiritual também se estendeu à nova geração: Luana, filha de Gisa e Paulo, passou a incorporar o Preto Velho Rei Congo, entidade que antes se manifestava em Seu Sissí. Dessa forma, a linhagem espiritual da terreira permaneceu viva, reafirmando a continuidade e a força dos laços ancestrais dentro da comunidade. A Yalorixá narra que

Umbanda é uma religião fantástica. Eu me criei na Umbanda, meus dois filhos se criaram na religião. E essa casa era essencialmente Umbanda, meu tio não tinha santo, e virou casa de santo quando eu entrei. Então foi nessa segunda geração que ela [a casa] virou para o lado do santo (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024).

Quando Mãe Gisa afirma que a casa “virou para o lado do santo”, ela se refere à transição da terreira, que antes era exclusivamente de Umbanda, para também incorporar o Batuque. Essa mudança ocorre por meio da realização de todos os rituais e procedimentos necessários para o assentamento das divindades, consolidando a nova configuração religiosa do espaço.

Antes de assumir a liderança do centro umbandista de seu tio, Mãe Gisa já mantinha um espaço religioso de batuque em sua residência. Quando passou a cuidar da casa no endereço atual, transferiu seus santos e os de sua família para o novo espaço, realocando os orixás para o local onde anteriormente estava a peça dedicada a Oxum de Seu Sissí. Inicialmente, Mãe Gisa não queria assumir a responsabilidade de zelar pela casa, pois ainda estava em atividade profissional e não desejava que a religião ocupasse um espaço excessivo em sua vida. Começou com um foco nas atividades assistenciais, oferecendo aulas gratuitas de matemática e física para crianças. Mãe Gisa explica que

Quando eu assumi a casa, eu dei uma visão diferente de religião. E eu não gostaria de ficar só atendendo na religião, entende? Eu acho que a religião não é só atender. Eu acho que uma casa de religião tem uma conotação muito grande no lugar onde ela tá, no bairro, na cidade, entende...Então, nós donos das casas temos que perceber o quanto é importante uma casa de religião. E aí, quando eu falo de matriz africana, eu falo da Umbanda...eu falo da Quimbanda e eu falo do Santo [batuque]. E aí, quando eu assumi a casa eu tinha que fazer algo diferente, e eu fui fazer uma coisa que eu sabia fazer: fui dar aula de matemática para as crianças. Eu já dava aula para minha filha e para as suas amigas, então eu fui dar matemática para as crianças. E aí, surgiu o projeto Recriando o Ato de Aprender, e aí a gente fez o Projeto Orí com uma parceria da universidade. Tá, e aí, a gente via as coisas acontecendo...a crescer. E eu amo gente. E aí, via as coisas das crianças, via as dificuldade das mães para trabalhar. Agora, hoje, estamos criando o ateliê de costura para dar aulas de costura para que as mulheres possam trabalhar em casa e cuidar de seus filhos pequenos. Esses projetos foi por amor, foi criando...foi pela minha religião, foi por eu achar que a **minha casa não é simplesmente uma casa que trata do espiritual das pessoas, mas é uma casa que trata de tudo relacionado ao ser humano**. A gente tem psicólogo que atende na terreira, tem médico gratuitamente para as crianças. Porque a gente é uma casa de tradição negra e eu acho que todas as doenças que vai de encontro com essa comunidade negra é aonde nós temos que estar inseridos (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024, grifo da autora).

Essa história sobre a atuação social expandida na segunda geração dirigida por Mãe Gisa enfatiza esse caráter da religião cuidar apenas do lado espiritual, mas também do corpo físico e do material. Ao ofertar esse espaço de reforço escolar, lanches e apoio emocional às crianças e igualmente às mães, a CBTT contribui para o fortalecimento da comunidade. Após narrar essas ações, Mãe Gisa relembra de um momento importante de sua infância relacionado à educação

Eu me lembro que quando eu entrei para a corrente²⁹, eu não tava muito bem em matemática. Aí o caboclo mandou eu entrar pra corrente. Eu tinha doze anos, e aí não durou um mês, Exu chegou, mas a umbanda fez toda a

²⁹ Entrar para corrente significa fazer parte da umbanda, ser filha ou filho de santo, com as obrigações e responsabilidades da terreira.

diferença. Ser criada ali dentro. Eu fui alfabetizada por esse meu tio na porta da terreira. Lá na Anchieta, a terreira assim: ele sentava pelo lado de dentro [da casa] e eu sentava na porta lado de fora com a cartilha...lembro como se fosse hoje. E eu vou te dizer: a primeira leitura era um macaquinho numa árvore de plátano, era um livro grosso. Ficou marcado, fui alfabetizada na porta da terreira. Terreiras educam, é maravilhosa (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024, grifo da autora).

Essas memórias emergiram durante a conversa, evidenciando o quanto essa lembrança a marcou. Seu impacto foi tão significativo que não apenas a levou a se tornar professora de Física, mas também a continuar lecionando a disciplina para crianças da comunidade que enfrentavam dificuldades semelhantes. Como observa Bobbio (1997, p. 89), “na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade, não obstante muitos anos transcorridos, os mil fatos vividos.”

Além disso, sua alfabetização e sua leitura de mundo sempre estiveram permeadas pela cosmovisão da Umbanda. Nesse contexto, Soares, Bussolleti, Souza e Pereira (2021) destacam que as terreiras podem ser compreendidas como instituições sociais, pois nelas ocorrem múltiplas práticas ritualísticas e se manifesta uma rica diversidade cultural. Ademais, para Mãe Gisa,

A CBTT faz religião na sua essência, no seu fundamento. Faz a Umbanda na sua essência e no seu fundamento, que eu fui feita, entende? Então isso é a CBTT, hoje é o que me move...o que me faz viver, que me mantém viva e com esperança (Entrevista Mãe Gisa, 15 nov. 2024).

A fala da Yalorixá na entrevista revela a conexão entre sua identidade pessoal e a CBTT, destacando a instituição como um espaço que não apenas ela pratica, mas vive a religião em sua essência e fundamentos. Ao afirmar que a CBTT “faz a Umbanda na sua essência”, ela enfatiza a autenticidade e o compromisso da instituição com os princípios tradicionais da Umbanda, sugerindo uma resistência à secularização ou à perda de valores espirituais.

A trajetória do trabalho social na CBTT tem raízes nas iniciativas pioneiras de Seu Sissí, que compreendia a dedicação à comunidade como um compromisso espiritual e moral. Ele buscava parcerias com órgãos públicos para viabilizar atendimentos médicos, jurídicos e outros serviços essenciais aos necessitados, demonstrando que a espiritualidade e a ação social estão intrinsecamente ligadas. Com a chegada de Pai Paulo e Mãe Gisa à liderança da Casa, esse legado foi formalizado e ampliado, garantindo maior alcance e estrutura às atividades.

Mãe Gisa relata que, durante a pandemia da Covid-19 (Fotografia 11) e nas enchentes em Pelotas em 2024 (Fotografia 12) a CBTT intensificou seu compromisso com a comunidade, distribuindo mais de 200 mil marmitas. Esse esforço só foi possível graças aos recursos arrecadados por meio dos jogos de búzios, que se tornaram uma fonte essencial para financiar as ações assistenciais da Casa. Os jogos de búzios, além de serem uma prática espiritual de consulta aos orixás, também se transformaram em um mecanismo de sustentação material para as atividades sociais da CBTT, demonstrando como o sagrado e o profano se entrelaçam de forma orgânica e necessária.

A atuação da CBTT durante esses períodos críticos também evidencia a importância das religiões de matriz africana como agentes de transformação social. Enquanto muitas instituições enfrentavam dificuldades para responder às demandas crescentes, a CBTT se manteve firme, mobilizando recursos e voluntários para garantir que ninguém ficasse desamparado. Essa capacidade de ação rápida e eficiente é fruto de uma estrutura comunitária sólida, baseada em laços de confiança e reciprocidade, que são fortalecidos pelos rituais e pelas práticas espirituais da Casa.

Fotografia 11 – Marmitas distribuídas na Covid-19 em 2020



Fonte: Acervo da CBTT, 2020.

Fotografia 12 – Marmitas distribuídas nas enchentes de 2024



Fonte: Acervo da CBTT, 2024.

O alimento distribuído possui um significativo valor simbólico, uma vez que abrange dimensões sociais, econômicas, culturais, políticas, religiosas e estéticas, entre outras. Conforme argumenta Hubert (2011), a alimentação, quando compartilhada, transcende a esfera do consumo individual e autônomo, assumindo um caráter coletivo. Nesse contexto, o ato de alimentar não se restringe à satisfação das necessidades fisiológicas, mas também atende a dimensões espirituais. No âmbito das religiões de matriz africana, a oferta de alimentos aos orixás e entidades constitui um meio fundamental de conexão e reverência a essas forças espirituais.

Para os adeptos dessas tradições religiosas, a fartura assume um papel central, sendo expressa por meio da abundância de alimentos, como se observa nas oferendas destinadas ao Caboclo Rompe-Mato (Fotografia 10). Tal prática reforça a concepção de que a alimentação nutre o corpo ao mesmo tempo em que evoca memórias, emoções e sentimentos (Maciel, 2001). Outro exemplo de oferendas é alguns alimentos ofertados em uma festa de homenagem aos Pretos-velhos (Fotografia 13).

Fotografia 13 – Comidas de oferenda aos Pretos-velhos



Fonte: Acervo GEEUR, 2016.

A Fotografia 13, que retrata esses alimentos dispostos em um ambiente ritualístico, ilustrando a materialidade das oferendas, assim como a estética e a organização simbólica que permeiam essas práticas. A disposição dos alimentos no espaço sagrado não é aleatória; ela segue uma lógica ritualística que reflete a hierarquia e a intencionalidade espiritual do ato de ofertar. Cada alimento, cuidadosamente escolhido e preparado, representa um diálogo com o sagrado, uma forma de comunicação entre os devotos e as entidades. Essa prática é considerada uma forma de resistência cultural, na medida em que preserva e reafirma tradições que foram historicamente marginalizadas e perseguidas (Hall, 2017).

Além disso, as oferendas aos Pretos-Velhos revelam a dimensão comunitária e afetiva dessas celebrações (Hupert, 2011). A preparação e a partilha dos alimentos envolvem a participação coletiva, fortalecendo os laços entre os membros da comunidade religiosa. Nesse sentido, as festas de homenagem aos Pretos-Velhos são momentos de devoção individual, além de serem espaços de construção e reforço de identidades coletivas, onde a espiritualidade se entrelaça com a cultura, a história e a resistência (Hall, 2017).

Para Mãe Gisa, a CBTT pode ser compreendida como um quilombo devido ao seu caráter simbólico, onde a memória encontra um espaço para o sentido sagrado

da coletividade. O território no qual a CBTT está localizada adquiriu um valor singular, pois reflete a multidimensionalidade das experiências vividas tanto pelas entidades quanto pelas pessoas que ali buscaram auxílio. Este espaço acolhe indivíduos em suas mais diversas fragilidades, constituindo-se como um local de refúgio e apoio. Além disso, é nele que prevalece a memória dos ancestrais, conferindo-lhe uma importância histórica e espiritual significativa.

O sentido de terreira, aliado ao significado de quilombo, também se articula com as complexas conexões estabelecidas entre entidades espirituais, objetos ritualísticos, oferendas e comidas sagradas (Dorneles; Anjos, 2021). Esse território da CBTT abriga práticas espirituais ao mesmo tempo em que se constitui como um espaço de produção e manutenção de saberes tradicionais, onde são cultivadas ervas como arruda, alecrim, boldo e espada-de-São-Jorge, entre outras, utilizadas em rituais de banho e purificação. Além disso, a terreira dispõe de áreas específicas para acolher animais que serão sacralizados em cultos dedicados aos orixás e às entidades, reforçando a dimensão sagrada e comunitária do espaço. Esses elementos evidenciam a integração entre o sagrado, a natureza e a coletividade, e a busca da CBTT de afirmar-se como um lugar de resistência, memória e vivência espiritual.

Ademais, o compromisso da instituição se fortalece ainda mais em datas comemorativas, distribuindo alimentos e brinquedos, sempre priorizando a assistência às crianças como via de acesso para o apoio às famílias. Para Paulo e Gisa, o atendimento deveria ser universal, independentemente de crença religiosa — um princípio concretizado no Projeto Orí, cujo nome, em iorubá, significa "cabeça". O projeto acolhia até mesmo pessoas de religiões historicamente contrárias às práticas de matriz africana, como os evangélicos, provocando debates sobre a relação entre assistência social e religiosidade.

Um episódio narrado por Paulo ilustra essa complexidade. Certa vez, uma criança, impedida pelo pai de frequentar a Casa sob a justificativa de que ali se praticavam "coisas do diabo", respondeu que, apesar disso, desejava permanecer, pois recebia alimentação, aprendizado, roupas e afeto. Contudo, apesar da resistência inicial do menino, a pressão familiar foi determinante e ele acabou se afastando do projeto.

A CBTT também enfrentou obstáculos relacionados ao preconceito velado. Empresários e até figuras públicas, como um promotor que doou uma van repleta de

alimentos, preferiam manter suas contribuições em sigilo, receosos de associar suas imagens à Casa. Ainda assim, o trabalho seguiu sustentado por uma rede de voluntários comprometidos, que assinavam termos de compromisso sem remuneração, conforme o estatuto da entidade. Enquanto atendimentos médicos e jurídicos eram intermediados por Mãe Gisa e realizados nos consultórios dos profissionais parceiros, as sessões de psicologia aconteciam no próprio espaço da Casa às segundas-feiras.

Além de dialogar com Mãe Gisa e Pai Paulo, tive a oportunidade de entrevistar duas filhas de santo da terreira, que preferiram não se identificar e solicitaram que seus nomes fossem alterados durante a transcrição da entrevista. Esse pedido me levou a refletir sobre o quanto ainda persiste o receio de se identificar publicamente como praticante dessa religião. Essa cautela revela os desafios e estigmas que muitos adeptos enfrentam, mesmo em um contexto de maior abertura e busca por respeito às diversidades religiosas.

Logo, ao iniciar as entrevistas com Paula e Raquel³⁰ (Apêndice 2) no dia 28 de janeiro de 2025, pedi que elas narrassem suas histórias na umbanda e como foi sua entrada na CBTT e seu contato com a Mãe Gisa. Ambas compartilharam experiências profundas e pessoais, destacando os motivos que as levaram a se conectar com a religião e os caminhos que percorreram até se tornarem integrantes ativas da CBTT. Primeiramente, Paula começou a narrar sua história, momento em que ela conta que

Cresci na periferia de Pelotas, onde o contato com as religiões de matriz africana sempre esteve presente de alguma forma, mas, até então, minha vivência era mais distante. Eu conhecia algumas terreiras, via os rituais, ouvia as histórias, mas nunca tinha experimentado de fato a vivência e a força da religião como filha de santo. Quando cheguei na terreira da Mãe Gisa, tava cheia de dúvidas, mas também com o coração aberto. Já tinha ouvido falar muito sobre as terreiras, mas nunca tinha parado pra realmente entender o que significava ser filha de santo. Vivía a realidade da periferia, com seus desafios, e sentia que faltava algo mais profundo, algo que me conectasse de verdade com a minha história, com a minha identidade negra. (Entrevista com Paula, 28 jan. 2025)

Entre uma pausa ou outra para rememorar seus primeiros passos na terreira de Mãe Gisa, Paula continua a narrar sua história.

Foi aí que encontrei Mãe Gisa e tudo começou a mudar. Ela me acolheu com um carinho imenso e, com sua sabedoria, me mostrou a terreira não é só

³⁰ Tendo em vista o pedido de sigilo das participantes, Paula e Raquel foram os nomes fictícios escolhidos para que suas identidades reais não fossem reveladas.

religião, é um espaço de cura, de fortalecimento e de resistência. Ela me ensinou a importância de honrar os Orixás e as entidade. E, mais do que tudo, me fez entender que a terreira é um lugar onde não só nos conectamos com o divino, mas com a nossa própria identidade, com nossas raízes (Entrevista com Paula, 28 jan. 2025).

Quando questiono sobre elas já terem sofrido alguma intolerância religiosa, ambas sinalizam que sim ao balançar a cabeça, mas não parecem muito confortáveis para contar em profundidade. É nesse momento em que Raquel narra uma situação vivenciada ao sair da primeira terreira que iniciou sua caminhada na umbanda:

Tinha que fazer um despacho na encruzilhada, um dos rituais importantes que a gente realiza para pedir proteção, afastar energias negativas e fortalecer a fé. E aí, eu estava indo na rua, perto da curva da estrada, quando ouvi um carro se aproximando. A princípio, não me preocupei. O carro parou ao meu lado e, antes que eu pudesse continuar meu trajeto, o vidro do motorista desceu. Um homem, com um olhar furioso, me encarou e, com raiva, começou a gritar palavras cruéis que era como uma tentativa de me intimidar, de me fazer sentir vergonha da minha fé. Fiquei um momento sem reação, o choque foi grande, mas rapidamente a raiva começou a crescer dentro de mim (Entrevista com Raquel, 29 jan. 2025).

A experiência descrita por Raquel ocorreu durante a realização de um despacho na encruzilhada, ritual de profundo significado espiritual, cujo propósito é invocar proteção, afastar energias negativas e fortalecer a fé. No entanto, esse momento de conexão com o sagrado foi interrompido por um ato explícito de intolerância religiosa, evidenciando a persistência de estigmas e preconceitos sociais em relação às práticas religiosas afro-brasileiras. Após esse depoimento, Raquel conta sua trajetória na religião:

Bah, eu nasci dentro da religião, né? Desde guria, tava ali na terreira, vendo a força da nossa fé, aprendendo os cantos, as rezas, escutando as mais velhas me ensinando os caminhos. A terreira sempre foi meu lugar, um lugar de acolhimento, de força, de saber de onde a gente vem. Mas, como acontece com muita gente, quando a gente cresce, a vida vai levando a gente por outros rumos, e eu acabei me afastando um pouco. Fiquei um tempo fora, na correria do dia a dia, e até mesmo com medo do que os outros iam pensar. Foi ali, na CBTT, que me dei conta do peso de ser filha de santo, não só na espiritualidade, mas na nossa luta diária. Cada ato, cada passo que a gente dá, é também um grito de resistência. Agora, eu entendo que a nossa espiritualidade precisa ser respeitada, precisa ser vista, e é isso que a CBTT me ajuda a fazer: levar a nossa verdade por aí (Entrevista com Raquel, 29 jan. 2025).

A partir desses depoimentos encontrei a oportunidade de perguntar o que elas pensavam e achavam dos pedidos de tombamento e ou registro da CBTT, se achavam que era algo positivo ou negativo e como isso poderia afetar o cotidiano. Para Paula e Raquel:

Olha, eu acredito que a patrimonialização da CBTT é um passo fundamental, mas também um grande desafio. Por muito tempo, as religiões de matriz africana, como a nossa, foram invisibilizadas e até marginalizadas. Agora, com a CBTT se posicionando e lutando pela preservação e reconhecimento da nossa cultura e das nossas práticas, a patrimonialização vem como uma forma de dar visibilidade, de garantir que nossa história e nossos saberes não sejam apagados. Aí, quando falo da patrimonialização da CBTT, vejo que esse processo deve ser tão sério quanto o tombamento de um casarão histórico. Não é **só dar um título**, mas sim garantir que a terreira, com suas práticas, suas histórias e seus símbolos, seja reconhecido como parte integrante da identidade cultural da cidade e do Brasil. E Pelotas tem um exemplo interessante disso, com alguns casarões que passaram por um processo de valorização, mas ao mesmo tempo, vejo que muitos desses casarões estão desconectados da realidade da população negra da cidade, que historicamente esteve à margem (Entrevista com Paula, 29 de jan. 2025, grifo meu).

Ah, então, eu ainda não entendo muito bem toda essa questão da patrimonialização da CBTT, mas pelo que eu percebo, parece ser algo bem importante, sim. A ideia de valorizar, de garantir que nossas terreiras e a nossa fé sejam reconhecidos, é algo que me soa positivo. A gente sabe que, por muito tempo, nossas tradições, nossas crenças, foram tratadas de forma errada, marginalizadas, e até ignoradas. Se a patrimonialização é uma forma de dar visibilidade e garantir que a nossa espiritualidade seja respeitada, então acho que deve ser um passo positivo. A questão é que, até hoje, eu não sei exatamente como isso vai funcionar na prática, sabe? Se vai realmente trazer benefícios para todos as terreiras, ou se vai ser mais um título, uma formalidade. Mas, olhando por fora, parece que, se for bem feito, pode ajudar a gente a ser mais respeitado, a ter nosso lugar reconhecido dentro da sociedade (Entrevista com Raquel, 29 jan. 2025).

Em ambos os depoimentos, é possível perceber uma certa desconfiança em relação à eficácia do tombamento como mecanismo de proteção e valorização das tradições e espaços religiosos afro-brasileiros. Essa desconfiança parece emergir de uma percepção de que, embora o tombamento represente um reconhecimento formal por parte do Estado e das instituições responsáveis pela preservação do patrimônio cultural, ele não necessariamente se traduz em ações concretas que garantam a segurança, o respeito e a integridade desses espaços e práticas religiosas (Prats, 2018).

No caso de Raquel, a experiência de intolerância religiosa ocorrida durante a realização de um ritual em um espaço público evidencia que o reconhecimento legal e simbólico proporcionado pelo tombamento nacional de terreiros de matriz africana e outras políticas públicas voltadas ao povo de terreiro não foi suficiente para coibir atos de discriminação e violência.

Além disso, a desconfiança em relação ao tombamento pode estar associada à percepção de que esse instrumento tende a priorizar aspectos materiais e simbólicos (Funari; Pelegrini, 2006), como a preservação de edificações e objetos, em

detrimento das dimensões imateriais e vivenciais das práticas religiosas (Prats, 2018). Para os povos de terreiro, a proteção das casas e dos rituais não se limita à conservação física dos espaços, mas envolve também a garantia de condições para a realização dos cultos, o respeito às lideranças religiosas e a valorização dos saberes tradicionais transmitidos oralmente.

Outro aspecto relevante é a possibilidade de que o tombamento restrinja a capacidade de adaptação dos terreiros, uma vez que a proteção legal imposta por essa medida pode limitar intervenções estruturais necessárias para a continuidade das práticas ritualísticas, que são dinâmicas e frequentemente exigem modificações nos espaços ao longo do tempo (Souza, 2019). Dessa forma, o tombamento, embora seja um reconhecimento formal, não garante, por si só, a valorização e a efetiva proteção das práticas culturais dessas comunidades.

A CBTT, portanto, não é apenas um espaço físico, mas um lugar de memória que materializa a história e a identidade de uma comunidade, preservando práticas e valores que transcendem o tempo. Além disso, o legado de assistência social deixado por Seu Sissí ultrapassa as fronteiras religiosas, reafirmando o acolhimento digno como um princípio humano que deve transcender divergências de fé. Dessa forma, a CBTT não apenas preserva a memória e a cultura afro-brasileira, mas também reafirma a importância do respeito e do reconhecimento dessas tradições como parte fundamental do patrimônio cultural brasileiro.

Nesse contexto, a luta pela patrimonialização das casas de axé evidencia a urgência de preservar esses espaços sagrados, bem como as resistências institucionais que dificultam o reconhecimento das terreiras de Umbanda como parte fundamental da memória e identidade cultural do Brasil. No Rio Grande do Sul, esse processo se torna ainda mais intrincado diante da complexidade de compreender e valorizar a presença da Linha Cruzada nas religiões afro-gaúchas.

O caráter específico dessa configuração religiosa no sul do país deveria ser alvo de uma análise mais aprofundada, uma vez que “a linha cruzada constitui um território onde as diferentes linhas se cruzam sem a fusão numa síntese [...] tanto na constituição do território religioso quanto na afirmação de uma identidade étnica, recusa-se a fusão numa raça mestiça totalizadora [...]” (Anjos, 2006, p. 60).

Nesse sentido, Paiva (2013) evidencia a característica simbiótica presente nas terreiras visto que há uma experiência dual entre materialidade e imaterialidade. Para que essa discussão ocorra é preciso adotar “uma epistemologia traçada nos saberes dos terreiros, rodas e encruzilhadas deve debruçar-se não somente sobre as bases que codificam o complexo de saber das macumbas. Ela deve lançar-se, a partir dos princípios e potências fundamentais nesse complexo à tarefa de pensar o mundo e repensar suas próprias práticas” (Simas, 2018, p. 31).

Ao retomar os processos de inserção em campo e ao dialogar com lideranças religiosas, como Pai Rodrigo de Bará, Mãe Gisa de Oxalá, Pai Paulo de Xangô, entre outros membros do CMPTERPEL, deparei-me com uma questão que me instiga a refletir: a evidente divergência no conhecimento sobre os processos de patrimonialização das terreiras. Durante minha participação na reunião do CMPTERPEL, logo na entrada de campo, percebi que o desconhecimento acerca dos pedidos de tombamento e registro das terreiras era unânime entre os presentes. No entanto, ao conversar com Mãe Gisa, fui surpreendido ao descobrir que ela não apenas conhecia esses processos, como também havia formalizado o pedido de reconhecimento de sua casa de Nação.

A disparidade de informações dentro do conselho pode ser causada por uma série de fatores, entre eles possíveis falhas na comunicação interna, a distribuição desigual de conhecimento ou até mesmo as dinâmicas existentes entre os membros do grupo. A ausência de Luana, apesar de ser um fator relevante, não explica por completo a falta de compartilhamento das informações. Isso levanta questões sobre como as informações são repassadas entre os conselheiros e qual a real amplitude do acesso de cada um ao conteúdo discutido ou decidido nas reuniões. A situação sugere que talvez existam barreiras, formais ou informais, que limitam o fluxo de informações, o que pode ser um reflexo de dinâmicas de poder ou de uma estrutura que não favorece uma comunicação fluida e transparente.

Aqui cabe ressaltar que a entrada de campo na reunião com o CMTERPEL e a participação nas mobilizações foram os fatores que me conduziram até Mãe Gisa, já que, até aqueles momentos, eu ainda não a conhecia. Nessa trajetória, foi por meio do envolvimento direto com as atividades e do contato com os participantes desses espaços que tive a oportunidade de ser apresentado a ela. A aproximação ocorreu de forma natural, como parte do processo de imersão na realidade local e no contexto

das discussões que estavam em pauta. Essa experiência reforça a importância do trabalho de campo e da participação ativa como meios de estabelecer conexões significativas e acessar conhecimentos que, de outra forma, poderiam permanecer distantes. Na próxima subseção, será analisado o dossiê em questão, explorando suas diretrizes e refletindo sobre a possibilidade de um processo semelhante para a Umbanda.

3.3. Terceiro passo: acionando institutos patrimoniais e a análise do dossiê do Batuque e as possibilidades para a Umbanda na CBTT.

A patrimonialização de práticas religiosas afro-brasileiras tem se consolidado como uma estratégia essencial para o reconhecimento e valorização dessas tradições no cenário cultural nacional. O dossiê enviado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com o pedido de registro do Batuque como patrimônio imaterial do Brasil representa um marco nesse processo, evidenciando as articulações das comunidades religiosas em busca de reconhecimento institucional (Alfonso et al, 2018).

Neste contexto, a análise desse documento por meio das categorias de análise já mencionadas anteriormente, a saber: a) a origem do pedido; b) as justificativas; c) valor histórico e/ou valor artístico (estético); d) valor excepcional e/ou valor nacional; e, por último, e) legitimidade do processo de atribuição de valor nos tombamentos (Fonseca, 2005). Essas categorias permitem compreender os critérios e argumentos utilizados para a solicitação, bem como refletir sobre as possibilidades e desafios de um movimento semelhante para a Umbanda.

O pedido de patrimonialização da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreira Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT) emerge como uma reivindicação legítima da comunidade afro-religiosa de Pelotas/RS, que historicamente tem sido marginalizada nos processos de reconhecimento e valorização do patrimônio cultural. A demanda pela patrimonialização não se restringe ao desejo de oficialização de um espaço de fé, mas demonstra um pedido de olhar para as religiões de matriz africana dentro das políticas de patrimônio no Brasil (Alfonso et al, 2018). O fato de que, até o momento da solicitação, nenhuma terreira

no Rio Grande do Sul tenha sido reconhecida como patrimônio cultural reflete as dificuldades de aplicar algumas categorias de análise nos processos.

As justificativas apresentadas para o reconhecimento da CBTT são sólidas e demonstram a complexidade das relações entre religião, identidade e resistência cultural (Alfonso *et al*, 2018). A terreira não é apenas um espaço de culto, mas um núcleo de articulação comunitária que desempenha funções sociais, políticas e culturais fundamentais. O pedido busca combater o apagamento histórico da presença negra em Pelotas e no estado do Rio Grande do Sul, onde há um predomínio da valorização de heranças culturais europeias (Alfonso *et al*, 2018). A história da cidade de Pelotas, fortemente marcada pela economia charqueadora e pela escravidão, está intrinsecamente ligada à presença da população negra, que, no entanto, teve suas contribuições sistematicamente marginalizadas nos discursos oficiais sobre a identidade local.

A análise do valor histórico da CBTT evidencia sua relevância não apenas para a cidade de Pelotas, mas para a compreensão mais ampla da trajetória da diáspora africana no Brasil. A história da Nação Cabinda, representada pela CBTT, insere-se em um contexto de resistência cultural e religiosa, no qual a população negra, mesmo diante da opressão e da perseguição, conseguiu manter vivos os saberes ancestrais e ressignificá-los no território brasileiro (Alfonso *et al*, 2018). No entanto, a dificuldade de reconhecimento dessa história pelo poder público reflete o projeto de uma memória nacional seletiva, que tende a exaltar episódios ligados à colonização e ao desenvolvimento econômico em detrimento das narrativas de resistência da população negra (Alfonso *et al*, 2018; Velho, 2006). Em Pelotas, por exemplo, a memória das charqueadas é amplamente preservada e valorizada como um símbolo da identidade local, enquanto as contribuições da população negra, que sustentou essa economia com seu trabalho forçado, permanecem relegadas a um segundo plano, conforme já mencionado (Alfonso *et al*, 2018). O tombamento da CBTT representaria, nesse sentido, visibilidade a uma história que tem sido sistematicamente apagada.

O valor simbólico e estético da CBTT também deve ser considerado dentro dessa análise crítica. A terreira não se limita a um espaço físico, mas constitui um território de significação, onde se articulam elementos culturais que vão desde os objetos rituais até a musicalidade e a organização espacial dos ritos (Alfonso *et al*,

2018). A relação entre o espaço da terreira e a cosmologia afro-religiosa evidencia uma forma de ocupação do território que se opõe à lógica ocidental de apropriação da terra e que, por isso, encontra resistência para ser reconhecida dentro dos critérios tradicionais de patrimonialização (Alfonso *et al*, 2018). A patrimonialização da CBTT exigiria, portanto, não apenas o reconhecimento de seu valor enquanto expressão cultural, mas também uma revisão crítica dos parâmetros que orientam as políticas de preservação no Brasil.

A CBTT se destaca ainda pela sua importância dentro do contexto religioso afro-gaúcho, especialmente por sua vivência da linha cruzada, que combina elementos da Umbanda e do Batuque. Essa especificidade confere à terreira um caráter singular dentro do panorama das religiões afro-brasileiras, mas também expõe as dificuldades enfrentadas por essas práticas para obter reconhecimento institucional. Nesse sentido, o próprio processo de patrimonialização pode ser ambíguo nesse contexto, uma vez que, se por um lado ele confere reconhecimento e proteção, por outro pode impor restrições que descaracterizam a dinâmica própria das religiões afro-brasileiras. Há sempre o risco de que a patrimonialização acabe convertendo a CBTT em um objeto de museu, esvaziando sua função espiritual e comunitária em nome de uma preservação que atenda a interesses institucionais.

A legitimidade do processo de atribuição de valor nos tombamentos precisa ser questionada à luz dessa realidade. O caso da CBTT revela, portanto, a necessidade de uma revisão crítica das políticas de patrimônio no Brasil, que devem se comprometer não apenas com a ampliação do que se considera digno de proteção, mas também com a participação efetiva das comunidades envolvidas. O conceito de patrimônio não pode ser imposto de fora para dentro, mas deve ser construído em diálogo com aqueles que vivenciam e reproduzem as práticas culturais em questão (Alfonso *et al*, 2018).

A luta pela patrimonialização da CBTT, que está desde 2019 em instrução, não é apenas uma questão de reconhecimento simbólico, mas de justiça social e histórica. A complexidade ritual e cosmológica da Linha Cruzada exige que os técnicos do IPHAN ou IPHAE compreendam profundamente as práticas, rituais e significados simbólicos da comunidade. No caso da CBTT, a coexistência de duas tradições religiosas em um mesmo espaço pode exigir um esforço adicional de pesquisa e

diálogo com a comunidade para que os técnicos possam entender como essas práticas se articulam e se complementam.

A falta de um enquadramento claro pode levar a uma avaliação mais demorada, uma vez que os técnicos precisam entender como a Linha Cruzada se diferencia de outras práticas religiosas e por que ela merece ser reconhecida como um patrimônio cultural imaterial único. Nesse sentido, isso pode envolver consultas a especialistas em religiões afro-brasileiras e um diálogo mais aprofundado com a comunidade (Speroni, 2018). Além disso, se um dos critérios para o reconhecimento de um bem como patrimônio cultural imaterial é o seu valor excepcional, ou seja, a sua singularidade e importância para a cultura nacional, então no caso da CBTT, o caráter de Linha Cruzada pode ser visto como um elemento que confere singularidade à comunidade (Ávila, 2011; Anjos, 2006).

No entanto, essa mesma singularidade também pode gerar dúvidas sobre como esse valor excepcional deve ser definido e avaliado. Dessa forma, a avaliação do valor excepcional da CBTT exige que os técnicos compreendam como a Linha Cruzada se diferencia de outras práticas religiosas e por que ela é importante para a cultura brasileira (Speroni, 2018). Para tanto, isso pode envolver uma análise comparativa com outras casas de religião de matriz africana e uma reflexão sobre o papel da CBTT na preservação e transmissão de tradições culturais. Portanto, a complexidade inerente à Linha Cruzada demanda um esforço analítico e metodológico mais aprofundado, o que reforça a necessidade de um processo de avaliação cuidadoso e contextualizado.

Assim, as demandas e mobilizações para o reconhecimento das terreiras de Umbanda em Pelotas como patrimônio cultural imaterial e material têm se articulado em torno de eixos centrais que refletem tanto a valorização das práticas religiosas quanto a luta contra a marginalização histórica dessas comunidades. Um dos principais focos tem sido a reivindicação de políticas públicas que garantam a preservação dos espaços físicos dos terreiros, muitos dos quais enfrentam ameaças de despejo, degradação ou descaracterização devido à pressão urbana e à especulação imobiliária (Campos, 2011). A luta pelo tombamento de terreiras como patrimônio material busca proteger esses locais sagrados e reconhecer sua importância histórica e arquitetônica como espaços de memória e resistência cultural.

No âmbito do patrimônio imaterial, as mobilizações têm enfatizado a necessidade de registrar e valorizar as práticas rituais, os saberes tradicionais e as expressões culturais associadas à Umbanda, como os cantos, as danças, as festividades e os rituais de iniciação. Essas práticas, transmitidas oralmente ao longo de gerações, são entendidas como parte fundamental da identidade cultural afro-gaúcha e, portanto, merecedoras de proteção e promoção pelo poder público. Além disso, há uma forte demanda por ações educativas que combatam a intolerância religiosa e promovam o respeito à diversidade cultural, incluindo a inserção da história e dos valores das religiões de matriz africana nos currículos escolares (Alfonso *et al*, 2018).

As lideranças religiosas e os movimentos sociais têm atuado de forma articulada para pressionar o governo municipal e estadual a implementar políticas que atendam a essas demandas. Isso inclui a realização de audiências públicas, a participação em conselhos de cultura e a organização de eventos que visam sensibilizar a sociedade para a importância dessas tradições. A luta pelo reconhecimento patrimonial, portanto, não se restringe à esfera simbólica; é também uma batalha por direitos, visibilidade e equidade, que busca garantir que as terreiros de Umbanda possam continuar a existir e a florescer como espaços de espiritualidade, cultura e resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu já vou..eu já vou
Eu já vou é pro lado de lá
Eu já vou..eu já vou...
Mas se precisar de mim é só mandar me chamar...
(Ponto de subida das pomba-giras e exus)³¹

O ponto que anuncia o encerramento desta dissertação é cantado ao final das Giras de Pomba-giras e Exus, a clássica “é só mandar me chamar” aponta a sua forte presença na vida de quem os cultua. Em um jogo de palavras, é desse modo que essa escrita flui: está encerrando, mas se pretende ser utilizada por novos pesquisadores e estudos que busquem também questionar a patrimonialização de terreiras e das religiões de matriz africana.

A Umbanda, assim como outras religiões de matriz africana, não se limita a um espaço físico ou a um conjunto de rituais; ela é uma expressão viva de uma cosmovisão que entrelaça o sagrado e o cotidiano, o passado e o presente, o material e o imaterial. As terreiras ou terreiros são, portanto, espaços de resistência, de cura, de memória e de reinvenção, onde a ancestralidade se faz presente e onde a vida é celebrada em sua plenitude (Simas; Rufino, 2018).

A patrimonialização desses espaços e práticas não pode ser reduzida a um mero ato burocrático de reconhecimento institucional. Ela deve ser entendida, por um lado, como um processo de reparação histórica, que visa corrigir séculos de exclusão, marginalização e apagamento das culturas afro-brasileiras., e por outro, como um processo, não necessariamente linear e unidirecional, das próprias comunidades em fazer-se socialmente reconhecidas na importância pública de sua fé. Nesse sentido, o campo de pesquisas sobre patrimônio afro-religioso no Brasil ainda demanda mais estudos, sobretudo, no que diz respeito ao tombamento e registro de terreiras de Umbanda levando em consideração a Linha Cruzada, da qual a comunidade pesquisa nesta pesquisa se enquadra. Se é por meio dos Livros do Tombo que se narra uma história de identidade nacional, urge a necessidade de alterar esse imaginário social

³¹ Ponto é o nome dado popularmente às cantigas cantadas durante as Giras na Umbanda. Não há uma referência de quem os criou e é comum que haja alterações a depender da terreira em que se está tocando. Uma característica marcante da transmissão oral de saberes nas religiões de matriz africana.

de que a religião afro-brasileira se sustenta somente em solo nordestino e que deve reconhecer apenas expressões puras de religiosidade, negando valor de autenticidade às formas cruzadas e/ou misturadas de fé.

Nas conversas com Mãe Gisa e com as filhas de santo, destaca-se a importância de práticas e símbolos que não apenas organizam a religiosidade afro-gaúcha, mas também a diferenciam de outras expressões tradicionais, consolidando uma identidade única no panorama religioso do Estado. Essa compreensão, no entanto, não surgiu de forma imediata ou descontextualizada; demandou um percurso metodológico que articulasse a experiência vivida com uma análise crítica e situada. O processo autoetnográfico, adotado ao longo da dissertação, mostrou-se uma ferramenta ao mesmo tempo produtiva e desafiadora. Ao colocar a subjetividade da pesquisadora no centro da investigação, acompanhando atos e movimentos da comunidade pesquisada desde dentro, a autoetnografia permitiu explorar como a religião se manifesta como um sistema de crenças e também como um fenômeno profundamente enraizado no cotidiano, na formação de identidades e nas relações de poder que permeiam o tecido social.

Nessa esteira, ao mencionar que esse estudo se caracterizava como uma pesquisa-ação é possível que se questione quais foram os resultados efetivos desse caminho até aqui? Acredita-se que esta pesquisa serviu como uma ponte, da qual poderão emergir desde movimentos sutis, até demandas e organizações de atos pela patrimonialização mais formalizadas. O resultado, portanto, é gradativo e impulsionado por um movimento contínuo, semelhante a uma faísca que, ao encontrar o combustível adequado, se amplia e se transforma em chama. As conquistas alcançadas até o momento, ainda que parciais, refletem um processo acumulativo de mobilização, conscientização e pressão política, no qual cada pequeno avanço serve de base para os próximos. E desse modo entendemos aqui o processo de patrimonialização na escala do sociológico – em passos, ou etapas de conscientização e de mobilização de memórias e identidades.

A visibilidade crescente das terreiras de Umbanda como espaços de patrimônio cultural, tanto material quanto imaterial, tem sido construída passo a passo, como demonstramos no estudo, aqui realizado, que se foca em Pelotas, por meio da articulação entre lideranças religiosas, movimentos sociais, acadêmicos e setores do poder público comprometidos com a diversidade cultural. Esse processo, no entanto,

não é linear nem isento de obstáculos, e algumas ações surgem a partir do olhar e da ação negatória do outro. Afinal, a persistência da intolerância religiosa e do racismo estrutural no Brasil e em Pelotas exige que essas comunidades mantenham-se sempre atentas na luta por respeito de seus locais e expressões de culto.

As narrativas das lideranças religiosas, como Mãe Gisa, destacam a singularidade e a identidade dessas tradições, evidenciando a capacidade de adaptação e reinvenção de uma comunidade que, apesar dos desafios, reafirma sua presença e o seu direito à diferença. A autoetnografia, ao revelar as camadas mais profundas e múltiplas dessas experiências, convida a uma reflexão sobre como as vivências religiosas estão entrelaçadas com questões mais amplas, como a reivindicação de espaços de pertencimento. O estudo mostrou que, na perspectiva dos membros da comunidade religiosa, as terreiras, como a CBTT, são muito mais do que locais de culto; são espaços de educação, cuidado mútuo e de transformação social. Nelas, a espiritualidade se entrelaça com a ação comunitária, criando redes de solidariedade que se sustentam não somente nos filhos e as filhas de santo, mas também na comunidade ao redor. A CBTT, por exemplo, é um exemplo de como as terreiras podem ser agentes de mudança social, oferecendo desde reforço escolar e atendimento psicológico até a distribuição de alimentos em momentos de crise, como durante a pandemia de Covid-19 e nas enchentes de 2024. Essas ações, embora não sejam estritamente religiosas, nascem de uma filosofia umbandista que entende a comunidade como um todo, refletindo a visão de Mãe Gisa de que a terreira é um quilombo contemporâneo.

A ideia da terreira como quilombo é poderosa, pois remete a um espaço de liberdade, organização coletiva e resistência cultural. Assim como os quilombos históricos foram refúgios para africanos escravizados e seus descendentes, as terreiras de hoje são vistas como territórios onde as tradições afro-brasileiras são preservadas e reinventadas, proporcionando um espaço de acolimento emocional e espiritual.

A proposta de Oxum como padroeira de Pelotas, portanto, nasce de uma reivindicação política que busca corrigir séculos de apagamento e marginalização das culturas afro-brasileiras. Ao associar a cidade à doçura e à maternidade de Oxum, essa proposta ressignifica a identidade cultural de Pelotas, destacando a contribuição negra na construção da cidade e propondo uma narrativa mais inclusiva e plural. Essa

iniciativa desafia a hegemonia das tradições católicas e europeias, questionando quais histórias merecem ser contadas e celebradas no espaço público.

No entanto, para que essas iniciativas sejam efetivas, é essencial que o poder público reconheça e apoie as terreiras como espaços de preservação cultural e ação social. A patrimonialização das terreiras de Umbanda e Batuque, por exemplo, não pode se limitar ao reconhecimento simbólico; ela deve incluir políticas concretas de proteção e apoio, como a garantia de recursos para a manutenção desses espaços e a promoção de ações que valorizem suas práticas e saberes. Além disso, é fundamental que as comunidades de terreiro sejam ouvidas e envolvidas no processo de patrimonialização, garantindo que suas vozes e demandas sejam respeitadas.

A pesquisa também destacou a importância da Umbanda como uma religião genuinamente brasileira que mantém as raízes africanas adaptadas ao solo tupiniquim, sobretudo quando ocorre a miscigenação com outras religiões. No entanto, essa mesma flexibilidade e capilaridade dificultam sua patrimonialização, pois o Estado se vê diante do desafio de definir quais elementos da Umbanda poderiam ser tombados sem engessar sua diversidade. A análise do dossiê de patrimonialização do Batuque, enviado ao IPHAN pela Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT), mostrou que é possível construir argumentos sólidos para o reconhecimento de práticas religiosas afro-brasileiras, mas também evidenciou a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e holística, que considere as especificidades da Umbanda e sua relação com outras tradições religiosas.

Aqui cabe ressaltar que por mais que as ações sociais da CBTT não sejam atividades da religião, elas nascem de uma política filosófica que entende a comunidade como um todo. A trajetória da CBTT, desde sua fundação até os dias atuais, reflete um compromisso com a ancestralidade, a espiritualidade e a assistência comunitária, destacando-se como um exemplo de como as religiões de matriz africana podem contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

A partir dessas reflexões, conclui-se que o reconhecimento das terreiras de Umbanda como patrimônio cultural, tanto material quanto imaterial, não deve ser tratado como um gesto institucional simbólico, mas sim como uma demanda social e histórica que exige ações concretas para a valorização da diversidade religiosa e a formulação de políticas públicas efetivas. A patrimonialização, entretanto, não pode

se limitar ao registro oficial desses espaços em inventários culturais sem que haja garantias reais de preservação e apoio contínuo às casas religiosas. Para que a patrimonialização das terreiras de Umbanda não se reduza a uma formalidade, é imprescindível reformular as estratégias de patrimonialização e seleção, partindo de estudos sociológicos mais amplos que constatem um movimento de memorialização e patrimonialização ainda difuso nos grupos envolvidos, mas em construção e formalização apenas final.

Ademais, há que se questionar até que ponto o Estado, ao assumir a responsabilidade pela proteção das terreiras, está disposto a ir além do discurso e enfrentar os desafios reais dessa salvaguarda. A inclusão no patrimônio cultural impõe obrigações aos órgãos públicos, mas, na prática, a efetividade dessas ações depende de vontade política e do combate às estruturas de poder que historicamente relegaram as religiões de matriz africana à marginalidade.

Em guisa de encerramento, pretende-se que presente investigação também sirva como um aporte teórico para refletir sobre as possibilidades de pedidos de tombamento e registro das casas de Umbanda e Batuque, enfatizando seu caráter de Linha Cruzada como uma característica fundamental das religiões afro-gaúchas. E, além disso, retorne para a comunidade de terreiro como uma justificativa a ser utilizada em seus pedidos de patrimonialização de suas terreiras e reivindicação pelos seus direitos.

REFERÊNCIAS

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

Al-Alam, Caiuá Cardoso. **A negra força da Princesa: polícia, pena de morte e correção em Pelotas (1830-1857)**. Pelotas: Edição do autor; Sebo Icária, 2008.

Al-Alam, Caiuá Cardoso. **A estigmatização da comunidade negra em narrativas do século XIX: viajantes, jornalistas e "feiticeiros" em Pelotas-RS**. In: VENDRAME, Maíra Ines; MAUCH, Cláudia; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2018. p. 300-328.

ALBERNAZ, Renata OVENHAUSEN. Democracia e sistema de proteção do patrimônio cultural no Brasil. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, [S. l.], n. 62, 2023. DOI: 10.17808/des.0.1438. Disponível em: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/1438>. Acesso em: 16 jun. 2024.

ALFONSO, Louise Prado. et al. Pedido de reconhecimento da Comunidade Beneficente Tradicional de Terreiro Caboclo Rompe Mato Ile Axé Xangô e Oxalá (CBTT), Pelotas /RS. IPHAN, 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ÁVILA, Carla Silva da. **A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas. 2011.

ÁVILA, Carla Silva de. ENCRUZILHADAS DA NEGRA PELOTAS: A interface da religião e política nas lutas negras pelotense. **Pixo: Revista de Arquitetura Cidade e Contemporaneidade**, v. 1, n. 3, 2017.

ÁVILA, Cristiane Bartz de. **Entre esquecimentos e silêncios: Manuel Padeiro e a memória da escravidão no distrito de Quilombo, Pelotas, RS**. 2014. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) - Universidade Federal de Pelotas, 2014.

AZEVEDO, Janaína. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

BARBOSA, S.; HITA, M. G. Relações de gênero no Terreiro da Mãe Dulce. Seminário Internacional Fazendo Gênero. Florianópolis: Disponível: <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373231451A>.

BARBIER, René. **A Pesquisa-Ação**. Tradução de Lucie Didio. Brasília: Líber Livro Editora, 2004.

BARBIER, René. **A Pesquisa-Ação na Instituição Educativa**. Tradução de Estela dos Santos Abreu com colaboração de Maria Wanda Maul de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985

BASTIDE, Roger. **Sociologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Anhambi, 1959. p. 236-249.

BENTO, Maria Aparecida. **O pacto da branquitude**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOBBIO, Norberto. **O Tempo da memória**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BOCHNER, Arthur; ELLIS, Carolyn. "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity." In: Denzin, Norman; Lincoln, Yvonna [Orgs.]. **Handbook of qualitative research**. Thousand Oaks: Sage, 2000, p. 733 - 768.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI.

BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937. Disponível em: <https://bit.ly/2Z1123Z>. Acesso em 6 mai. 2024.

BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo de tombamento da Casa Branca. Processo nº 1.067-T-82. Brasília, 1980.

BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Processo de tombamento nº 1517-T-04. DEPAM. 2018.

CALAINHO, Daniela B. **Metrópole das Mandingas, Religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p.263.

CAMPOS, Isabel Soares. **As marchas religiosas tomando as ruas de Pelotas (RS): por vezes Orixás, por vezes Jesus**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pelotas, 2021.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O Ilê Obá Ogunté: patrimônio e identidade afro-brasileira. Vivência: **Revista de antropologia**, n. 55, 2020, p.36-51.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, p. 293-307, 2014.

CARVALHO, Elipaula Marques da Cruz. **Pedagogia griô e biorregionalismo: diálogos entre a tradição oral e a educação física na educação infantil**. 149 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente) Faculdade Maria Milza-FAMAM, Governador Mangabeira - BA, 2019.

CERTEAU, Michel de. **The Prattice of Everyday Life**. 1 ed. Berkeley: University Of California Press, 1984.

CHAUI, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Editora Brasiliense. 1994.

CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória – sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2017.

CHUVA, Márcia. Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. **Seminários DEP/FLUP**, v. 1, p. 16-35, 2020.

CONCONE, Maria Helena V. B. **Umbanda: uma religião brasileira. Coleção Religião e Sociedade Brasileira**. São Paulo: CER-FFLCH da USP, 1987.

COSTA, Everaldo Batista da. Ativação popular do patrimônio-territorial na América Latina: teoria e metodologia. **Revista Colombiana de Geografia**, v. 26, n. 2. 2017. p. 53-75.

CUNHA, Janine Maria Viegas. **Poder e Política sob o ponto de vista das mulheres de terreiro no Rio Grande do Sul**. 2020. Dissertação (Mestre em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: Uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2015.

DINIZ, Rozeane Porto.; PACHECO, Ricardo de Aguiar. O patrimônio inventado sob a tutela do Estado. In: OLIVEIRA, Gerciane Maria da Costa.; VIEIRA, Kyara Maria de Almeida (Orgs.). **Patrimônio, povos do campo e memórias: diálogos com a cultura, a arte e a educação**. 1. ed. Mossoró: EdUFERSA. 2020. DOI: <https://doi.org/10.7476/9786587108605>.

DORNELES, Dandara Rodrigues; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Oferendas? Preparos e composições afro-religiosas em dois mundos”. **Revista Espaço Acadêmico**, n.227, 2021, p. 130-141.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo,1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 563-599, 2002.

DUARTE, Humberto Ribeiro. **Os negros do “Saravá, meu Pai” para o “Amém, Jesus””: abordagem sobre questões de fé e identidade**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

ESCOBAR, Giane Vargas. **Clubes Sociais Negros: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial**. Santa Maria: UFSM (Dissertação de Mestrado), 2010.

FADDUL, Juliana. **Obaluaê na mira da intolerância religiosa**. *Revista Piauí*, 25 set. 2022. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/eleicoes-2022/obaluae-na-mira-da-intoleranciareligiosa/#:~:text=Para%20religi%C3%B5es%20de%20matriz%20african%20o%20banho%20de%20pipoca%20%C3%A9,do%20gr%C3%A3o%20vai%20pra%20pessoa>. Acesso em: 06 nov. 2024.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do SPHAN: a política do patrimônio histórico no Brasil (1838-1937). In: **Anais do Encontro Políticas Culturais: teoria e práxis**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2010.

FERNANDES, Diogo Linhares. **Ilê Mímó: um estudo do processo de tombamento do terreiro da Casa Branca e análise antropológica sobre territorialidade sagrada**. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2022

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp: Fapema, 1995.

FERRETTI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, n. 8, p. 182-198, 1998.

FONSECA, André Eduardo da. **Pedagogia Batuqueira: comida, religião e educação**. 2019. Dissertação (Mestre em Educação) - Universidade Federal de Pelotas. 2019.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2017.

FREITAS, Paulo Roberto Brum de. **Fluxo de axé em uma Pelotas sacralizada: etnografia da grande festa pelos passeios da cidade**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pelotas, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Schimidt. 1993.

FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. **Debates do NER**, p. 15-60, 2013.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GOMES, Laurentino. **Escravidão - Vol. 3: da independência do Brasil à Lei Áurea**. 1.ed. Rio de Janeiro: Globo Livros. 2022.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994 [1925].

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: P&A, 2002.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Tradução de Ricardo Uebel, Maria Isabel Bujes e Marisa Vorraber Costa. **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Ata da 90ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, RJ, 20 set. 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Mapeamento das casas de religião de matriz africana no Rio Grande do Sul: módulo 2 - Jaguarão, Pelotas e Rio Grande/RS**. Porto Alegre: IPHAN, 2024.

HUBERT, Stefan. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. **Primeiros Estudos**, São Paulo, n. 1, p. 81-104. 2011.

JÚNIOR, Hécio Fernandes Barbosa. **Descruza os braços e gira: saberes e escrevivência na umbanda**. 2019. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas. 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó. 2019.

LEISTNER, Rodrigo Marques. **Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas**. 2014.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 145-156, dezembro de 2001. p. 146.

MAESTRI, Mario Jose. **O Escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho**. Porto Alegre: EST (Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes); Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

MAGALHÃES, Mário O. **Opulência e cultura na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a história de Pelotas (1860/1890)**. Florianópolis: UFSC, 1993.

MALANDRINO, Brígida Carla. **Umbanda: mudanças e permanências – uma análise simbólica**. São Paulo: EDUC – Fapesp, 2006.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. **Revista Estudos Históricos**, [S.l.], v. 29, n. 57, p. 9-28, abr. 2016. ISSN 2178-1494.

MATEUS, Silvia Gonçalves. **Os afrorreligiosos e suas fotografias: memórias, sociabilidades e atualizações em terreiros de Porto Alegre e Pelotas - RS**. 2020. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pelotas, 2020.

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**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Antropologia) - Universidade Federal de Pelotas. 2017.

MATHIAS, Simone Fernandes. **Passo dos Negros: entre narrativas, etnografias e conflitos**. 2020. Dissertação (Mestra em Antropologia) - Universidade Federal de Pelotas. 2020.

MOASSAB, Andréia. O patrimônio arquitetônico no século 21: para além da preservação uníssona e do fetiche do objeto. **Revista Arquitextos**, ano 17, Nov. 2016. Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/17.198/6307> Acesso: 15 jun. 2024.

MORAIS, Marcelo. **Umbanda: Orixás e Entidades**. Rio de Janeiro: Novo Ser, 2014.

MOREIRA, Paulo Roberto Straudt.; AL-ALAM, Caiuá Cardoso. "Já que a desgraça assim queria" um feiticeiro foi sacrificado: curandeirismo, etnicidade e hierarquias sociais (Pelotas - RS, 1879). **Afro-Ásia**, n. 47. 2013. p. 119-159.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada – Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NETO, Francisco Rivas. **Fundamentos herméticos de Umbanda: fundamentos cósmicos de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 1996.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

NORA, Pierre. Entre a memória e história: A problemática dos lugares. Trad. Yara Khoury. In: **Projeto História**, São Paulo, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>. Acesso em: 22 nov. 2024.

OLIVEIRA, Ariane. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) -Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

ORO, Ari. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, p. 345-384, 2002.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. RS Negro. **Cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: Edipucrs, p. 123-133, 2008.

ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 12, p. 556-565, 2012.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. **Religião & Sociedade**, v. 37, p. 229-253, 2017.

ÒÒSÀÁLÁ, Elias. Manifesto contra a banalização e o desrespeito à Religião de Matriz Africana e Afro-Umbandista em Pelotas. Disponível em: <https://mantodeoxala.blogspot.com/2012/07/manifesto-contr-a-banalizacao-e-o.html>. Acesso em: 03 nov. 2024.

PAIVA, Ana Cristina de Souza Gonçalves. **As dinâmicas das duas metades: tombamento e patrimônio etnográfico no IPHAN**. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2013.

PEIXOTO, Norberto. **Umbanda pé no chão: um guia de estudos da umbanda. [orientado pelo espírito Ramatís]**. Limeira, SP: Editora do conhecimento, 2008.

PELOTAS (RS). *Lei Ordinária nº 6.584, de 12 de junho de 2018*. Dispõe sobre a criação, composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Municipal do Povo de Terreiro do Município de Pelotas, e dá outras providências. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/rs/p/pelotas/lei-ordinaria/2018/659/6584/lei-ordinaria-n-6584-2018-dispoe-sobre-a-criacao-composicao-estruturacao-competencias-e-funcionamento-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-do-municipio-de-pelotas-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 6 nov. 2024.

PEREIRO, Xerardo. Património cultural: o casamento entre património e cultura. **ADRA Revista dos sócios do Museu do Povo Galego**, n. 2, p. 23-41, 2006.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. **Revista USP**, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

PRATS, Llorenç. **Antropología y patrimonio**. Barcelona: Ariel. 1977.

PRATS, Llorenç. El concepto de patrimonio cultural. **Política y Sociedad**, n. 27, p. 63-76, 1998.

QUIJANO. Aníbal. Dominación y cultura. (notas sobre el problema de la participación cultural). In. QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014, p. 667-690.

RABELLO, Sonia. O tombamento. **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**, v. 1, 2015.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, p. 77-96. 2009.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2015.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda. **Revista História em Reflexão**, v. 6, n. 11. p.1-14, 2012.

SALA, Dalton. Mário de Andrade e o anteprojeto do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 31, p. 19-26, 1990.

SANTOS, Adalberto. Patrimônio e memória: da imposição de identidades à potencialização de atos coletivos. In: RUBIM, Antonio Albino C.; ROCHA, Renata (orgs.). **Políticas culturais**. Salvador, BA: EDUFBA, 2012, p. 67-88.

SANTOS, Cecilia Rodrigues dos. O patrimônio de Mário de Andrade: tirando o pedregulho da botina para não manquejar. **Revista CPC**, v.13, n.25, p.11-47, 2018.

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

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Patrimônio cultural dos espaços religiosos afro-brasileiros: patrimônio subalterno?. **RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 05, p. 1-11. 2019.

SARACENI, Rubens. **Código de umbanda**. 1ª ed. São Paulo: Madras. 2004.

SARACENI, Rubens. **Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2003.

SARACENI, Rubens. **Umbanda sagrada: religião, ciência, magia e mistérios**, São Paulo, Madras, 2ª ed. 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 1977.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da brancura paulistana. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 83-94, abr. 2014.

SERRA, Ordep José Trindade. **No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada**. 2001.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, n. 33, p. 169-205, 2005.

SEVERINO, José Roberto; SANTOS, Adalberto Silva. Patrimônio cultural e memória. **Políticas Culturais em Revista**, v. 1, n. 3, p. 1-4, 2010.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2021.

SIMAS, Luiz Antonio.; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SILVERMAN, David. **Interpretação de dados qualitativos: métodos para análise de entrevistas, textos e interações**. Tradução de Magda França Lopes. 3. ed. São Paulo: ARTMED - EDITORA S.A. 2009.

SOARES, Rodrigo Lemos; BUSSOLETTI, Denise Marcos; SOUZA, Ariana; PEREIRA, Gustavo Henrique. Pedagogias dos terreiros: ações de ensino educativo-sociais. **Eccos Revista Científica**, São Paulo, n. 59, p. 1-16. 2021.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA, Danielle Alves de. **Os terreiros nos abrem caminho: reflexões sobre patrimônio cultural e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis, Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado Profissional do Instituto Histórico e Artístico Nacional) Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro - RJ, 2020.

SOUZA, Luciane Barbosa de. **O que não salvaguarda, o racismo leva: a pertença das comunidades de terreiro nos processos de tombamento do IPHAN**. 2019. 184 f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) - Instituto Multidisciplinar de Nova Iguaçu, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2019.

SPERONI, Aline. **Religiões afro-gaúchas no ensino de história: batuque, umbanda e linha cruzada**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul. 2018.

TEIXEIRA, Alfredo. Religião, memória e cultura: perspectivas teóricas a partir de Maurice Halbwachs. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.17, n. 53, p.915-935, 2019.

TETNOWSKI, Jennifer A.; DAMICO, Jack S. Autoethnography. **Encyclopedia of social deviance**, v. 2, p. 49-50, 2014.

TOZI, Desirée Ramos et al. Entre Orixás, Nkisis e Voduns: política e religião como referências culturais. **REA-REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA**, 2019.

TURCK, Gustavo; VALENTIM, Sergio. **O Grande Tambor (2010)**. [Documentário Online]. Coletivo Catarse, 4 jul. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xIL6Hfq4ZTw>>. Acesso em: 10 fev. 2025.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez, 1985.

THOMAZ, Hyago Carneiro. **Umbanda: conflito por uma identidade ideológica e religiosa**. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciado em História) - Universidade Salgado de Oliveira UNIVERSO. 2014.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Manual de Umbanda para iniciantes**. São Paulo: Sativa, 2017.

VALADÃO, Regina Coeli Mendes. **Tradição e criação, memória e patrimônio: a revitalização da Zona Portuária do Rio de Janeiro**. 2012. 257 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2003), Rio de Janeiro, 2012

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: AMORIM, Carlos A. [et al.]. **Políticas de acautelamento do IPHAN para templos de Culto afro-brasileiros**. Salvador: IPHAN, 2012, p. 55- 69.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p. 237-248, abril/2006. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>. Acesso 5 jun. 2024.

APÊNDICES

APÊNDICE 1 – roteiro para entrevista narrativa com a mãe Gisa

1. Mãe Gisa, você se lembra de como a espiritualidade estava presente na sua vida?
2. Houve alguém em sua família que teve grande influência na sua formação espiritual?
3. Quando você primeiro se aproximou da Umbanda? Houve algum evento ou pessoa que a motivou a seguir esse caminho?
4. Como foi o processo de se tornar Mãe de Santo? Quais desafios você enfrentou nesse percurso?
5. A liderança religiosa sempre foi uma vocação para você ou algo que surgiu de maneira inesperada?
6. O que a Umbanda tem de mais transformador, tanto para você quanto para as pessoas que se aproximam dela?

As perguntas acima foram realizadas somente para impulsionar a narrativa de Mãe Gisa sobre sua história e da CBTT. Em determinados momentos, frases de reforço foram utilizadas com intuito de dar continuidade à fala.

APÊNDICE 2 – ROTEIRO DE ENTREVISTA-NARRATIVA PARA FILHAS DE SANTO

1. Como foi o primeiro contato de vocês com a CBTT? Houve algo ou alguém que as atraiu para umbanda?
2. Como foi o processo de ingresso de cada uma de vocês no culto de Umbanda? Houve algo que foi especialmente marcante ou que vocês lembram com carinho?
3. Já passaram por alguma situação de intolerância religiosa por seguirem a Umbanda? Se sim, como foi essa experiência?
3. O que significa, na opinião de vocês, o processo de patrimonialização das casas de Umbanda e Batuque?
4. Vocês acham que o reconhecimento oficial da Umbanda pode trazer mais respeito e visibilidade, ou há algo que pode ser perdido nesse processo?