

INDICADORES DE BEM-ESTAR PARA POVOS TRADICIONAIS (IBPT): YLÊ DE OXALÁ¹

*Everson Jaques Vargas
Luiz Felipe Barboza Lacerda
Sueli Angelita dos Santos
Adevanir Aparecida Pinheiro
Inácio José Spohr
Adriangela Cabral da Silva*

Resumo: O artigo analisa a aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Centro de Umbanda “Ylê de Oxalá”, localizado na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul. Os IBPT são uma metodologia socioambiental que se contrapõe aos macros indicadores, buscando avaliar de maneira mais fidedigna a qualidade de vida de populações específicas e para tanto encontram-se estruturados através de cinco capacidades e vinte indicadores, construídos a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais. A organização dos procedimentos utilizados na aplicação dos IBPT teve como ambiente de sistematização e análise o espaço do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Neabi/Unisinos). O texto nos guia pelo resgate da história das religiões de matriz africana no Brasil e no Rio Grande do Sul, desvelando seus desafios e suas conquistas a partir do levantamento dos elementos basilares do Bem-Estar em um Terreiro tradicional de umbanda.

Palavras-chave: Indicadores. Bem-estar. Religiões de matriz africana.

1 Artigo publicado anteriormente em VARGAS, E. J. *et al.* Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT): Ylê de Oxalá. *Contemporânea*, v. 11, n. 3 p. 1103-1132, set./dez. 2021. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/download/892/490>.

Introdução

O histórico do contato das populações tradicionais com a cultura ocidental dominante acarretou prejuízos, expropriações e violências aos povos tradicionais, que ainda nos dias atuais seguem vitimados por mecanismos explícitos e/ou subliminares de produção de ausências, exclusões ou inclusões perversas (Sawaia, 2005; Santos, 2007).

Uma das formas de oposição a essas injustiças históricas e atuais estão representadas no potencial dos índices e indicadores de qualidade de vida, utilizados de maneira geral para retratar tais populações, e que, ao final, usualmente tornam-se material subsidiário de políticas públicas e ações sociais para tais povos. Contudo, revisando os índices avaliativos dos mais variados órgãos de apoio, controle ou fomentos nacionais² e internacionais³, concluímos que apesar de alguns avanços, eles ainda são ineficazes para a compreensão da realidade dos povos tradicionais na América Latina (Acosta, 2013; Lacerda, 2016; Lacerda; Acosta, 2017).

Sob essas percepções, desencadeiam-se significativas pressões por parte das organizações representativas dos povos tradicionais. Tais pressões acabam logrando algumas conquistas significativas como a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2009)⁴, o Pacto de Pedregal⁵ (UNAM, 2016) e o Decreto 4887/03 sobre a demarcação desses territórios, etnoeducação, entre outros. Embasados nas possibilidades

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

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

4 Mais informações em: *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas*: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.

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

de maior autonomia das populações tradicionais, alicerçadas em tais pactos, decretos e declarações que nascem uma série de iniciativas buscando garantir direitos constitucionais e melhorias na qualidade de vida das populações originárias.

Os Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) representam uma dessas iniciativas circunscritas na possibilidade de criação de sistemas próprios e apropriados de geração de informações e avaliações, que possibilitem o subsídio de políticas públicas mais assertivas por parte dos governos nacionais frente as demandas das populações tradicionais, assim como gerem o fortalecimento da coesão comunitária destes, a partir da percepção de suas fortalezas e fragilidades.

Os pressupostos iniciais dos IBPT estão assentados sob a preocupação em relação a soberania das populações tradicionais em seus próprios territórios, assumindo que frente a qualquer intervenção, seus valores e culturas devem ser percebidos como parte fundante no decorrer dos planejamentos iniciais às avaliações finais. (Lacerda, 2016).

Para os povos tradicionais, por nós estudados, bem-estar encontra-se sob o equilíbrio entre a intervenção do povo e o meio onde intervém. Portanto, um conceito de condições espirituais e materiais de harmonia com a natureza que acaba por gerar uma série de acordos comunitários, comportamentos e percepções voltadas para certo estilo de vida.

Os IBPT apoiam-se em cinco capacidades elencadas a partir das narrativas dos próprios povos tradicionais e estas cinco capacidades subdividem-se em vinte indicadores sociais, econômicos, culturais, ambientais e espirituais, que distribuídos em perguntas metodológicas, nos possibilitam a construção conceitual do bem-estar para aquela população, naquele dado momento, a saber:

1. *Capacidade de Controle Coletivo do Território*; possuindo como indicador o Potencial de governabilidade sobre o território, avaliando existência de assembleias, lideranças, associações, reuniões e processos decisórios.
2. *Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo*; possuindo como indicadores o potencial de áreas com recursos naturais, os processos de conflitos e sobreposições de terras, potencial de áreas cultiváveis, densidade e fluxo populacional, processos de auto reconhecimento étnico, realização e participação em atividades culturais como festas e rituais, manifestações concretas

- e explícitas de línguas maternas e o envolvimento com o grau de escolaridade vinculada ao ensino formal,
3. *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*; avaliando o grau de diversidade dos alimentos produzidos e consumidos, a existência e incidência de tabus culturais frente a diversidade alimentar existente, meios de aquisição, transformação e armazenamento de alimentos, além de indicadores referentes a desnutrição.
 4. *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo*; onde se avalia o exercício da territorialidade através de normas e regras comuns, o detalhamento dos processos decisórios e as estratégias de enfrentamentos de possíveis conflitos internos e externos, assim como os desdobramentos referentes aos contraentes ocasionados pelas diferenças culturais.
 5. *Capacidade de Autocuidado e Reprodução*, analisado a partir de indicadores referentes ao acesso a água potável, ao saneamento básico, ao destino adequado de resíduos, a cobertura de saúde ofertada pela medicina formal e a medicina tradicionais, número de pessoas nestas duas perceptivas medicinais que podem auxiliar no combate a doenças, assim como a amplitude do apoio e assistência a gestão a e a o parto (Lacerda, 2016; Lacerda; Acosta, 2017).

Tal metodologia vem sendo aplicada e aperfeiçoada no Brasil, em conjunto com diversos povos tradicionais, principalmente através do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA) e seus múltiplos parceiros que compõem a rede de Promoção da Justiça Socioambiental. Na Colômbia, por sua vez, quem tem se dedicado a aplicação e aperfeiçoamento dos IBPT é um órgão de pesquisa denominado Instituto Amazônico de Investigaciones Científicas, Sinchi. Enquanto que no Peru, tais ações estão a cargo do Instituto de Investigación da Amazônia Peruana (IIAP)

O caso de aplicação dos IBPT que trazemos neste artigo, refere-se justamente a uma destas parcerias em território brasileiro entre OLMA e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Neabi/Unisinos), aliados às Casas de religião de Umbanda e de Matrizes Africanas da cidade de São Leopoldo (RS). Neste texto trazemos especificamente o estudo de caso realizado no Terreiro tradicional Ylê de Oxalá.

Vestígios da história umbandista no Brasil

A Umbanda constituiu-se enquanto matriz religiosa a partir do ano de 1908 no Rio de Janeiro, expressando-se em uma Casa espírita do município de São Gonçalo. *“Assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas veio ao mundo pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, na época com 17 anos. A partir de então, a Umbanda se consolidou como religião em muitas Casas do estado do Rio de Janeiro”* (Haag, 2011, p. 2). A partir da década de 1920 e 1930, com o apoio de parte da classe média intelectual, a Umbanda cristalizou-se no discurso e no imaginário social daquela sociedade mantendo aspirações de ser uma representação legítima da mestiçagem brasileira, atraindo curiosos e estudiosos por todo Brasil (Prandi, 1990).

No ano de 1941, ocorreu o primeiro Congresso Nacional de Umbanda com participação de um grande número de religiosos, principalmente, advindos de São Paulo e do Rio Grande do Sul. O Congresso teve como objetivo socializar as crenças umbandistas e afastar os estigmas que tomavam força na sociedade brasileira, aliando a umbanda a Macumba carioca e o Candomblé baiano (Haag, 2011, p. 4).

“Limpar” a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém, havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, por tanto, um calendário litúrgico que segue o da igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso deste calendário (Prandi, 1990, p. 4).

Em suma, pelo forte preconceito existente visto que as religiões de matrizes africanas eram comumente vinculadas à magia negra e a feitiçaria., desejava-se o desaparecimento de alguns rituais que alarmavam as concepções sobre religiosidade de parte da população brasileira, majoritariamente, católica e conservadora (Bastide *apud* Negrão, 1993, p. 2).

Contudo, embalada por sua raiz originária na própria cultura brasileira, a umbanda ganhava cada vez mais adeptos, principalmente nas periferias das metrópoles onde muitas vezes os sermões confessionais eram ausentes de sentidos cotidianos. Os anos de 1960 a 1980 já evidenciavam um crescimento nas estatísticas nacionais referentes aos seguidores da religião. O Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) deflagrava uma população total de 20 milhões de umbandistas, ao final dos anos 1980.

Como contra fluxo desta popularidade umbandista acentuam-se dentro das igrejas católicas os movimentos carismáticos e surgem com destaque no cenário nacional as religiões Pentecostais e Neopentecostais. Rapidamente o cenário religioso brasileiro entrou em polarização, pois eram incompatíveis as concepções religiosas vinculadas a ideia da salvação e de uma única vida a ser convertida a um único Deus face as concepções vinculadas reencarnação, possessões e transes orquestrados por dezenas de entidades espirituais. Neste cenário polarizado fecundaram as gêneses da intolerância religiosa que conhecemos no Brasil atual, criminalizando os adeptos da umbanda, estigmatizando-a enquanto expressão religiosa de parcela negra, mestiça e pobre da sociedade.

A vasta história da umbanda no Brasil, a qual aqui apenas traçamos alguns cenários, nasce, portanto, como contraponto às concepções religiosas dominantes na sociedade brasileira do século XIX e XX, ganha capilaridade entre as populações em parte excluídas ou incompreendidas pela racionalidade hegemônica eclesial e, rapidamente, é criminalizada e estereotipada atribuindo-a a manifestações específicas de determinada raça e classe social. Apesar disto, no Brasil seguem crescendo os números de pessoas que se autodeclaram umbandistas. De acordo com o IBGE, estima-se que a população brasileira em 2017 ultrapassou os 207,7 milhões de habitantes e que 588.797 mil pessoas são adeptas de religiões de matrizes africanas, dado que resulta em 0,37% da população brasileira (0,05% acima do censo anterior), sendo a sétima religião mais citada entre as pesquisas.

História da Umbanda e as suas conexões com Batuque Gaúcho

O Rio Grande do Sul (RS) possui aproximadamente 11.322.895 habitantes, dentre estes, se identificam enquanto umbandistas e/ou

candomblecistas 157.599 pessoas, isto é 1,3% da população gaúcha. A instigante percepção de que a porcentagem neste estado se encontra praticamente quatro vezes a cima da média nacional coloca o Rio Grande do Sul (RS) como importante caso a ser estudado quando tratamos da religiosidade umbandista (IBGE, 2012).

Seria de fato um ambiente mais propício e seguro para expressões de diferentes crenças religiosas, mesmo nos territórios que foram o berço na colonização italiana, e alemã no Brasil? Ou de fato a influência das religiões e culturas de matrizes africanas possuem uma influência mais significativa do que aquela a elas atribuídas nos livros de história que descrevem a cultura sulista em nosso país?

As referências teóricas apresentam como uma das hipóteses para esse significativo número de umbandistas no RS o fato de, neste território, a sincronicidade com questões católicas tenham ocorrido de maneira mais harmônica (Bastide *apud* Negrão, 1993, p.12)

Em território gaúcho a prática do Batuque se tornou um dispositivo social, criado pelos negros escravizados em busca do fortalecimento dos seus laços ancestrais, orais e espirituais com a própria África. Após a abolição da escravidão, neste caso com agilidade em prol de uma convivência pacífica, a umbanda tomou lugar conciliatório com o catolicismo, equilibrando relações através da suavização e/ou negação de alguns rituais (Corrêa, 2006).

Ao falar dos principais nomes que proporcionaram a construção do que é atualmente a umbanda, ou como denominado por muitos neste território, o Batuque gaúcho, logo destaca-se a figura do Príncipe Custódio⁶ e sua família, que foram responsáveis, segundo alguns babalorixás e ialorixás participantes desta pesquisa, pela inserção de algumas práticas ritualísticas⁷ da religião no estado do extremo sul do país, sistematizando e organizando a religião nesse local.

Há inúmeras evidências, seguindo o pensamento de Corrêa (2006), de que o Batuque gaúcho teve fortes contribuições da Macumba carioca e do Candomblé baiano, criando um campo de reformulações das

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

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

práticas religiosas e aproximações ritualísticas com outras vertentes das religiões afro-brasileiras para formar o que hoje conhecemos como umbanda (Bastide, 1971). Em 1926 constituiu-se publicamente a primeira tenda de Umbanda no Rio Grande do Sul, fundada pelo senhor Otacílio Charão⁸ na cidade de Rio Grande, no extremo sul do estado. Chamava-se Centro Espírita Reino de São Jorge (CERSJ) e pregava os eixos fundantes da Umbanda: caridade, fraternidade, união e a disciplina dos seus adeptos (Birman, 1983, p. 19-20).

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

Como a umbanda tomou caráter específico, diferenciando-se em alguns elementos frente as demais religiões de matrizes africanas é grande número de Templos religiosos gaúchos que atualmente trabalham com a chamada Linha Cruzada, que significa coexistência na mesma Casa de práticas do Batuque, da Umbanda ou da Quimbanda em dias específicos e distintos.

Partindo dos processos de *aprontamento*, de *benzeduras*, de *atendimentos*, de *banhos de ervas* e de *proteção* na religião de Linha Cruzada propõe-se o entendimento de que existem outras formas de cura e de saúde [...]. A Linha Cruzada contempla, no mínimo, três *linhas* (ou *lados*): o *Batuque* e/ou a *Nação* (Orixás), a *Umbanda* (Caboclos/as, Pretos-Velhos, Crianças, *Ibejis*) e a *Gira* e/ou *Quimbanda* (Exus, Pomba giras, Povo do Oriente, *Povo Cigano*). Cada uma delas possui seus rituais diferentes que se conectam (ou não) com as outras diferenças de cada *lado*. Existem, portanto, Orixás do Batuque, Santos Católicos, Caboclos, Pretos-Velhos, elementos ameríndios, africanos e do Kardecismo, entidades do *Povo da Rua* e do *Povo do Oriente*, entre vários outros. Proponho pensarmos nas diferenças, nas multiplicidades, no infinitesimal e nas conexões possíveis entre as diferentes *linhas* para seguirmos a sério o que um-

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

*bandistas*³ falam e fazem – por meio de suas diversas relações – e, assim, entendermos a *religião* a partir de suas concepções próprias (Andrade; Mello; Holanda, 2015, p. 23).

Ao construir esse breve histórico da Umbanda no Rio Grande do Sul objetivamos perceber como ela originou-se e diferenciou-se das demais religiões de matrizes africanas, sempre de maneira conciliatória, da mesma forma que fez historicamente com a própria religião cristã em tempos póstumos a escravidão, ganhando assim, tamanha capilaridade no caso do Rio Grande do Sul.

A Umbanda na cidade de São Leopoldo/RS

O município de São Leopoldo situa-se a 32 km de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, fazendo fronteira com os municípios de Estância Velha, Novo Hamburgo, Sapucaia do Sul, Portão e Gravataí. São Leopoldo possui 214 mil habitantes, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2010. A cidade é conhecida como o berço da colonização alemã no estado, onde desembarcaram as primeiras 39 pessoas oriundas da Alemanha, no dia 25 de julho de 1824.⁹ Nos dias atuais essa data é comemorada com o São Leopoldo Fest¹⁰, expoente da forte influência alemã na comunidade leopoldense.

Entre as 39 pessoas oriundas da Alemanha que desembarcaram na Feitoria de Linho-Cânhamo, atual Casa do Imigrante, local onde foram abrigados anteriormente negros escravizados, indígenas e açorianos, 33 delas se autodeclaravam evangélicas e seis pessoas expressavam a fé católica. Diante da chegada destes imigrantes o contexto sociocultural da região mudou completamente, tornando esse local um polo euro-referente, ainda nos dias de hoje (Follmann *et al.*, 2017, p. 82).

De acordo com Follmann *et al.* (2017) a cidade de São Leopoldo, assim como o Rio Grande do Sul de maneira geral, dispõe de uma forma miscigenada de vivências religiosas, modos híbridos de vivenciarem os processos de identidade adquiridos ao longo das relações religiosas experimentadas no meio urbano. Os números obtidos no Censo do

9 Disponível em: http://www.jornalvs.com.br/_conteudo/2014/07/noticias/regiao/66746-o-desembarque-dos-primeiros-imigrantes-alemaes-no-brasil.html. Acesso em: 9 set. 2021.

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

IBGE de 2010 ressaltam que a grande parcela da população leopoldense se autodeclara católica (66%) enquanto 12% da população se autodeclara Luterana e/ou Anglicana, 12% considerados Pentecostais e Neopentecostais, 4,5% da população leopoldense se autodeclara sem religião, seguidos por 2,6% que se nomeiam Espíritas e 1,2% umbandistas.

A partir de dados reunidos pela Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo e pela Associação Leopoldense de Candomblé, Umbanda e Cultos Afro-brasileiros (ALCUCAB), estariam em funcionamento no município aproximadamente 468 Casas de Religião Africana (Follmann *et al.*, 2017, p. 82).

Em relação a este dado, o professor Inácio José Spohr (Unisinos), que está à frente do programa Gestando o Diálogo Inter-religioso e Ecumenismo (GDIREC) pertencente ao Neabi, traz uma contribuição precisa: se cada Casa de religião mantiver 10 a 20 adeptos já se ultrapassaria, substancialmente, o número de pessoas que se autodeclararam umbandistas no Censo do IBGE de 2010 em São Leopoldo.

Este fato merece uma análise profunda, pois denuncia a dificuldade que os cidadãos leopoldenses enfrentam em se autodeclararem umbandistas ou a dificuldade que as estatísticas nacionais enfrentam no acesso a tais populações, gerando assim, uma invisibilidade social ampla e difusa.

É sobejamente conhecido o fato de que o grupo das Religiões Afro-Brasileiras que, devido à sua herança histórica – aqui considero tão somente as existentes em São Leopoldo –, são numericamente sub-representadas, principalmente quando se trata de dados emanados dos Censos. Isso porque nem sempre os adeptos desses credos encontram condições suficientes que permitam deixar inequivocamente clara sua pertença religiosa. Com frequência marcam a opção “católica” (religião dominante e socialmente mais palatável), quando efetivamente fazem parte da Umbanda, do Batuque ou mesmo do Espiritismo.¹¹

Sobre essa análise Follmann *et al.* (2017, p.111) expressa que se torna “*urgente e fundamental que o IBGE crie mecanismos adequados*

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

para dar conta, de forma mais consistente, das diferentes práticas religiosas. Neste universo de distorções ou incapacidades dos grandes indicadores sociais e econômicos em apreender as realidades específicas dos povos tradicionais é que encontramos relevância fundamental em iniciativas metodológicas que partem e oferecem outras matrizes de análise das realidades, como são os Indicadores de Bem-Estar para Povo Tradicionais (IBPT).

Pretos e pardos somam, portanto, 28,51% nestas casas, enquanto que os “brancos africanistas” (permita-nos que os designemos assim) perfazem 71,49%. Por conseguinte, os dados do Censo confirmam, por um lado, que a grande maioria dos que frequentam religiões afro-brasileiras é formada de brancos e que, nestas mesmas casas, pretos e pardos participam em número que supera sua representatividade real na região. E, por outro, confirmam que as religiões afro-brasileiras não são religiões só de negros, mas também não confirmam a ideia de que sejam (absolutamente) brancas.¹²

Este diagnóstico nos permite alcançar uma análise acentuada sobre a umbanda na cidade gaúcha, pois, desde o histórico e profundo processo de branqueamento da cultura popular da cidade, até as omissões de significativa parcela branca da população que é adepta a esta crença, visualizam-se as segregações e exclusões que visam rotular tal religião em classe social e raça específica, diminuindo sua relevância no contexto cultural e espiritual de São Leopoldo, do Rio Grande do Sul e no Brasil.

Há de fato no Brasil um acentuado, dinâmico e também propalado sincretismo que vem convivendo com dois movimentos constantes e correlacionados: o crescimento evangélico e o encolhimento católico [...]. Basicamente, temos, de um lado, a continuada expansão e também pulverização de igrejas pentecostais, enquanto do outro ocorre a tentativa de resistência por parte do catolicismo [...] (Prandi, 2004; Carranza, 2000 *apud* Souza, 2015, p. 10).

Parafraseando Follmann *et al.* (2017, p. 91) “os tambores e atabaques continuam a tocar”, entretanto, a cuidar se os mesmos toques que

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

hoje singularizam a resistência da umbanda nos seus mais de cem anos poderão novamente ser silenciados pelo som das sirenes da injustiça.

A dificuldade em agenciar dados coesos sobre a história da umbanda em São Leopoldo nos implicou a buscar lideranças e informações relevantes sobre tal doutrina religiosa em um Centro de Umbanda tido pela ampla maioria dos babalorixás e das ialorixás da região como o mais antigo da cidade, denominado Centro Espírita de Umbanda Pajé Peri, fundado por Mãe Jovelina em 1953.

O Centro de Mãe Jovelina possui 46 filhos e filhas e teve a sua descendência dos primeiros Terreiros tradicionais da região do Vale dos Sinos. Segundo ela, o Terreiro do Pai Tupinambá e Tumbaíba, ambas as Casas de Umbanda inauguradas em 1936 em Sapucaia do Sul, cidade vizinha a São Leopoldo e berço da umbanda nesta região.

Entre os encontros e desencontros dos laços religiosos de São Leopoldo encontra-se uma ligação ancestral de Mãe Jovelina e Mãe Adriângela, regente do Terreiro Ylê de Oxalá, o qual objetivamos estudar neste artigo. Mãe Jovelina é tia/avó de Mãe Adriângela.

Mãe Jovelina relatou em entrevista realizada no dia 5 de setembro de 2017 que sofreu muito preconceito e discriminação por inaugurar o seu Centro religioso em um bairro onde apenas se encontravam igrejas católicas. Conforme ela, os padres da época a perguntavam o que ela queria abrindo sua Casa de religião em uma cidade que tem como referência o túmulo do Padre Reus. Isso instigou Mãe Jovelina a continuar com o seu Terreiro tradicional motivada pelos desafios advindos da sociedade local e dos representantes religiosos da época.

O terreiro tradicional pelo qual adentraremos nosso estudo a seguir é, portanto, fruto de todo este processo histórico de luta e resistência da população umbandista em São Leopoldo e no Rio Grande do Sul. Uma história mal contada, que omite as doutrinas desta religião em prol de preconceitos e estereótipos.

Ylê de Oxalá

O Ylê de Oxalá é um Terreiro tradicional situado em São Leopoldo, no bairro Santa Teresa. Inaugurado em 2002 por Adriângela Cabral da Silva, sua ialorixá. Adriângela pertence a uma conhecida família de umbandistas, tendo um vasto conhecimento das práticas religiosas

oriundas das suas aprendizagens familiares ancestrais. Dentro do Ilê de Oxalá temos a ialorixá da Casa como a autoridade política e administrativa, orientada pelo auxílio das entidades espirituais e embasada no desejo de constituir o seu próprio Templo religioso. Na linha sucessória de hierarquias internas seguem os tamboreiros¹³ e depois os filhos da Casa.

Figura 1: Sacerdotisa do Terreiro tradicional



Fonte: arquivo dos autores

A ascensão dos membros a funções de maior responsabilidade e comprometimento coloca-se sobre o mérito, a dedicação, e principalmente o tempo de doação. No Ilê de Oxalá o lema é: *“tempo é posto, aqui na Casa de religião. Não adianta o filho chegar hoje na Casa de religião e querer ser Pai de Santo, os membros devem aprender os princípios da caridade, do companheirismo e da fraternidade, antes de tudo”*.

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

Nos arredores do território da Casa de religião há algumas áreas verdes, sítios e fazendas, todas contendo moradias e seus respectivos

¹³ Músico e catalisador dos rituais de Umbanda. Dispõe de uma atribuição crucial em uma sessão religiosa; potencializa através dos seus toques, cantos, entre outros a firmeza da vinda das entidades ao mundo.

donos. A água encontra-se em um arroio próximo do Templo religioso, porém sem condições para o consumo.

Percebe-se que a área do Templo religioso é bastante ampla, possibilitando aos religiosos, no futuro, expandir o seu território criando outras estratégias de conservação e investimentos no espaço. Mesmo com uma área total de aproximadamente 70m² o Terreiro não possui lavras de alimentos, ervas e plantas e sendo assim, o comércio local se responsabiliza por distribuir a abastecer essa demanda alimentícia dos integrantes do Centro.

Este cenário deflagra a extrema dependência do Templo religioso para com o comércio local e isto gera uma dependência financeira perversa entre o fazer religião e a economia formal, em muitos casos. Mesmo assim, a Casa de religião não tem como perspectiva a obtenção de alimentos a partir do plantio e cultivo, apesar de dispor de espaço para pequenas plantações.

O indicador referente a Capacidade Coletiva sobre o Território, item primordial para a análise dos IBPT divide-se sobre dois eixos, um que se atém a compreender a dimensão da organização coletiva do território e outro que se preocupa com a estrutura local onde o território tradicional está situado.

Se por um lado, a vulnerabilidade sobre a Capacidade de Controle Coletivo do Território está na ausência do Estado e os problemas de infraestrutura básica que gera consequências negativas, por outro, o processo organizativo da Terreiro se consolida através de uma liderança forte, que detém um extenso conhecimento ancestral legitimado por uma autoridade reconhecida e conquistada.

Por sua vez, mesmo em terreno considerado irregular pelo Poder Público, o indicador referente a conflito territoriais nos indica que não há obstruções e restrições, assim como nenhum tipo de sobreposição física sobre o território.

Entretanto, as sobreposições existentes transitam pela ótica discursiva, exercendo uma forte pressão nas práticas religiosas da Casa. Os conflitos territoriais não se dão pelo espaço físico na maioria das vezes, mais sim pelas intolerâncias religiosas. Notadamente, os maiores entraves estão situados nas práticas religiosas da Casa de religião e nas discriminações religiosas exercidas por uma parcela de moradores locais ligados a igrejas fundamentalistas. Segundo a autoridade do Templo religioso, *“as cerimônias serão seguras quando os órgãos responsáveis pela*

segurança da cidade exercerem um policiamento ostensivo na região, não obstante, os conflitos com a comunidade local continuarão acontecendo”.

Para além dos conflitos existentes, outro indicador importante refere-se à densidade populacional no território tradicional. Quando avaliamos o crescimento e a manutenção dos membros da Casa de religião durante os últimos anos tomamos consciência de que o Terreiro tradicional no ano de 2017 dispôs de 22 membros. Esse número, segundo a sacerdotisa, se mantém há dois anos.

“Apesar dos desafios estruturais que temos aqui e destes conflitos com parte da população, as pessoas não deixam a casa porque gostam do modo como fazemos as coisas aqui dentro”, afirma a líder religiosa.

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

A diversidade religiosa também está presente dentro do Ilê e transita entre diferentes matrizes africanas. Ali se trabalha com a doutrina religiosa cruzada. Por um lado, com a Nação de Oyó, regida pelo Pai Oxalá e por outro, pela umbanda, regida pela Mãe Iansã e ainda, a Quimbanda orientada pela divindade Maria Padilha das Almas.

Diante destas diferentes práticas cabe à ialorixá, responsável pela gestão do Templo, utilizar-se de toda a sabedoria ancestral aprendida e toda a orientação disponibilizada pelas entidades espirituais em prol da gestão equilibrada e harmonioso entre tais forças. De maneira específica, cada linha ou corrente é trabalhada em um dia específico, hábitos alimentares próprios, práticas corpóreas singulares, guias de proteção, roupas e afirmações linguísticas são peculiares em cada uma destas manifestações.

Chama a atenção entre os frequentadores do Ilê que grande parte assume os hábitos umbandistas de maneira cotidiana, nas formas de vestir e falar, todo esse aparato distingue criteriosamente os religiosos do público local em geral, acentuando, por vezes, as problemáticas interpessoais dentro da sociedade leopoldense.

Diante de tantas situações difamatórias, os religiosos buscam o reconhecimento da sua prática cultural via Estado e sociedade, enfrentando os preconceitos e idealizando uma sociedade mais igualitária,

lutando para enfrentar as tensões estabelecidas historicamente sobre a Umbanda e seus adeptos.

As festas são sempre boas oportunidades estratégicas de propagar a cultura da umbanda e dar visibilidade a religião, que não pretende mais se esconder. O templo religioso dispõe de um vasto calendário de atividades, contendo festividades nas três linhas da religião. Dia 2 de fevereiro é realizada a festa de mãe Iemanjá, dia 26 de setembro é tocado o batuque do pai Oxalá, dia 2 de novembro é realizada a festa da Maria Padilha das Almas, 15 de outubro realiza-se a festa da mãe Iansã. Ademais, respeitando o calendário religioso são saudados os dias dos orixás, batendo tambor para saudá-los e fazendo as homenagens em caráter de pequenas festas. Além disto, o Templo religioso comemora muitas datas celebrativas nacionais, religiosas e culturais.

Figura 2: imagem de um ritual religioso no Terreiro



Fonte: arquivo dos autores

Nas festas o Templo religioso recebe quatro vezes mais pessoas do que em dias habituais. O grande exemplo é a festividade de mãe Iemanjá ou Nossa Senhora dos Navegantes¹⁴, na praia onde também se comemora o aniversário do Terreiro, no dia 2 de fevereiro.

Ao analisarmos outro importante indicador, que se refere a permanência das oralidades ancestrais nas práticas religiosas da Casa de religião, verificamos que 63,63% dos membros do Terreiro oralizam o

¹⁴ Divindade reconhecida mundialmente por acompanhar e proteger os navegadores nas longas viagens marítimas.

Português, Ioruba e Tupi-guarani. Como o Terreiro tradicional é constituído por linhas cruzadas de religiões, mantendo saberes ancestrais de diferentes povos, temos nas oralizações das divindades da umbanda a propagação da língua Tupi-guarani e portuguesa e nos rituais de Nação e Quimbanda a língua Ioruba. Aproximadamente 63% dos membros do Templo religioso, quando em estado de transe, pronunciam tais línguas ancestrais.

Entende-se que a manutenção das línguas ancestrais é exercício simbólico de uma luta histórica dos povos tradicionais brasileiros em relação à sobreposição dos signos de entendimentos formais hierarquicamente postos pela cultura hegemônica. Manter a língua viva e eloquente é um ato de resistência cultural. Assim, a cada culto religioso são evocadas memórias e expressões corporais que demarcam um território fundamental para a permanência da umbanda e o fortalecimento do tecido social entre seus seguidores.

Nestes contextos de desafios cotidianos e estratégias culturais e espirituais de enfrentamentos, ao averiguarmos as lutas que os religiosos do Ilê travam diariamente, deparamo-nos com os entraves educacionais, que atualmente são um dos maiores impedimentos sociais e culturais para o conhecimento correto das religiões de matrizes africanas no Brasil, de acordo com Adriângela.

Dentro do bairro onde encontra-se o Terreiro estão presentes duas escolas (uma de Ensino Médio e outra de Ensino Fundamental) e em nenhuma percebe-se a inserção das religiões e das culturas brasileiras de matriz africana em seus processos pedagógicos e conteúdos curriculares, apesar da ampla cobertura do sistema de ensino formal na localidade, abrangendo significativa diversidade religiosa e cultural entre as crianças e jovens assistidos.

A integração na educação formal e tradicional é muito complexa para os religiosos, afirma a representante do Ilê, pois seguidamente no processo de ensino-aprendizagem do sistema formal as pessoas são condicionadas a esquecerem dos seus conhecimentos ancestrais, sua verdadeira cultura e sua verdadeira origem, em prol de conhecimentos padronizados.

As narrativas constituídas nos IBPT sobre a questão educacional afirmam que o desamparo e a falta de produtividade cultural por parte das escolas são extensos. Neste sentido, mostram um quadro alar-

mante de desrespeito à história e as contribuições da umbanda e da cultura africana, de modo geral, na sociedade leopoldense. Em nenhuma das grades curriculares encontramos menção as leis nº 10.639/03 e 11.635/07, por exemplo.

Mesmo assim, quando observamos ao grau de formação educacional de cada membro da Casa encontramos um bom nível de formação no ensino médio e nos cursos profissionalizantes, referente a formação no ensino superior, notamos que apenas uma pessoa possui graduação completa. Isto é reflexo da generalizada dificuldade que no Brasil, enfrentam os povos tradicionais quando desejam acessar o ensino superior, que historicamente constituiu-se enquanto espaço elitista embasado em verdades científicas unilaterais, não compreendendo e excluindo todo derivativo dos conhecimentos ancestrais e populares.

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

Uma terceira capacidade relevante no conjunto dos IBPT refere-se à *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*, nela analisar-se-á, sobre tudo, os pressupostos básicos que promovem a saúde e a segurança alimentar nos territórios tradicionais.

No Templo religioso são utilizadas algumas estratégias de cuidado tanto na doutrinação, quanto na alimentação dos médiuns e divindades. Apesar dos diversos cuidados no que se refere aos rituais e aos orixás, o Templo enfrenta desafios em relação à saúde dos seus membros, pois, como já referido anteriormente, está situado em uma ocupação popular tida pelo poder público como irregular, não possuindo saneamento básico, nem ações efetivas de saúde propostas pelo estado e/ou município.

Entre os membros do Ilê encontramos dois religiosos que possuem hipertensão e três religiosos que expressam o hábito de fumar tabaco. Frente ao número geral de participantes é, de fato, pequena parcela que relata algum problema ou desafio no campo da saúde. Contudo, há uma preocupação significativa com as práticas dos orixás durante os rituais, principalmente no que se refere ao uso de tabaco e comidas específicas.

Adriângela afirma que no início, quando um médium novo começa seu processo de incorporação, ou mesmo quando a presença daquela entidade espiritual é nova no plano terrestre, é necessário doutrinar os espíritos e orixás para que eles respeitem a saúde do médium e utilizem os alimentos que lhes são ofertados de maneira adequada.

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

Como já referido, existe certa vulnerabilidade na sustentabilidade de aquisição destes alimentos, pois na medida em que o Ilê não produz, deve sempre recorrer ao mercado para suprir tais demandas. A relação estabelecida entre o Terreiro tradicional e o consumo alicerçado no mercado é muito estreita, caminhando junto com uma tendência de redução dos modos de vida autossustentáveis e autocontrolados sem a mediação do dinheiro, mesmo das populações tradicionais.

Ao analisar a *Capacidade de Garantir Segurança Alimentar e Saúde*, percebemos que as dependências do mercado na aquisição de alimentos acarretam algumas vulnerabilidades relacionadas a constante necessidade de recursos financeiros e a substituição de subsídios mais naturais para a inserção dos bens industrializados em larga escala. Isto torna-se ainda mais problemático e complexo quando o comerciante local do insumo necessário para os rituais faz parte do grupo de pessoas que propagam a intolerância religiosa sobre os umbandistas.

Como fator positivo, compreende-se que as estabilidades de oferta do mercado de alimentos trazem consigo também a estabilização na oferta e acesso a suprimentos, ausentando os consumidores das intempéries pelas quais passam os produtores que plantam os próprios alimentos, por exemplo, correndo riscos de perda da plantação e da alimentação como as mudanças climáticas, a contaminação de pragas, entre outros fenômenos naturais.

A terceira capacidade observada ao longo dos IBPT refere-se a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver*. Nela, recorreremos uma vez mais, porém agora de maneira detalhada, aos conflitos existentes no território. No caso do Ilê em questão, quando existem, os conflitos são mediados pela ialorixá através de um processo de discernimento e decisão embasado espiritualidade, ancestralidade e oralidade.

Como já salientamos em outra parte deste texto, o primeiro conflito está relacionado à intolerância religiosa por parte da vizinhança, que ao longo dos cerimoniais, disfare atos violentos sobre o Templo religioso e seus adeptos, como atear fogo ao lado do Centro religioso com o intuito de atrapalhar o culto e atirar pedras em cima do telhado.

Outro conflito, também de ordem externa, está relacionado ao abandono do poder público à sociedade local, por não possuírem perspectiva de regulamentação da zona onde o Terreiro tradicional está situado. Os religiosos sentem-se constantemente desamparados pelo Estado.

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

Por sua vez, os conflitos internos, quando existem, são resolvidos pela ialorixá, que procura enfatizar os princípios de fraternidade e amorosidade pregados pela umbanda. Adriângela relata que nas poucas vezes que ocorreram desafios neste sentido, eles se referiam a algum membro da casa que ainda não havia assimilado esses princípios doutrinários, estabelecendo relações de competição embasadas no ego e na inveja. Mas

a liderança religiosa compreende que isto faz parte, inclusive, do desenvolvimento espiritual de cada pessoa, portanto, devem ser acolhidos e trabalhados dentro da humildade e da irmandade que prega a religião.

Desta forma, ao analisarmos a *Capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo*, compreendemos que os alicerces resolutivos das demandas internas e externas se conectam diretamente com a líder religiosa do Terreiro tradicional e quando as situações ultrapassam suas capacidades decisórias buscam-se recursos externos. Desta forma, observamos a existência de um ambiente tranquilo dentro do Terreiro, que quando perde sua harmonia é prontamente restituído pela prática decisória de uma autoridade legitimamente reconhecida pela coletividade, embasada em preceitos comuns e espirituais.

Por fim, a *Capacidade de Autocuidado e Reprodução* nos proporciona explorar os modos pelos quais são desempenhados os cuidados na medicina tradicional e na medicina formal.

Percebe-se que o Terreiro tradicional possui um preparo físico/espiritual para lidar com as mais complexas problemáticas humanas. No que se relaciona ao modo de enfrentar as doenças com a medicina tradicional (espiritual), quem se apresenta para o tratamento de possíveis patologias é a sacerdotisa da Casa de religião e as divindades que vem ao mundo através dela.

Existe uma concepção interdependente entre a saúde física, a saúde espiritual e a saúde emocional na compreensão da medicina tradicional protagonizada pela umbanda. Desta forma, as estratégias e ferramentas de cura, neste campo, são inúmeras e variam de acordo com as próprias possibilidades de intervenção das entidades recebidas para o trabalho nestas três dimensões.

Por sua vez, existem determinados tipos de doenças ou situações em que o Ilê não acolhe a responsabilidade de tratar e/ou curar a pessoa que ali buscam auxílio. Nestes casos, o serviço da medicina formal é realizado pela Unidade Básica de Saúde (UBS), que fica distante do Terreiro tradicional e da comunidade local. Os religiosos reconhecem a importância do tratamento formal e sinalizam às pessoas que buscam seu auxílio, que continuem fazendo o tratamento adequado no serviço de saúde pública, entretanto, não percam a sua fé no tratamento tradicional. A hipertensão, depressão, ansiedade e doenças sexualmente

transmissíveis estão entre as principais problemáticas das pessoas nesta região, segundo nos informou a gestora do posto de saúde de referência.

Constata-se, de fato, que existe uma grande conciliação entre as práticas de cuidado utilizadas pela medicina tradicional e a pela medicina formal. Muitos tratamentos são compartilhados entre os dois saberes, a medicina tradicional se utiliza de conhecimentos amplos das ervas e plantas, dos benzimentos e os passes espirituais enquanto a medicina tradicional emprega o tratamento com alopáticos e em alguns casos específicos atendimentos especializados com psicólogos, dentistas, fonoaudiólogos, etc.

Percebemos através dos relatos daqueles que recorrem aos tratamentos médicos nas duas dimensões, que as pessoas possuem mentalmente classificadas as doenças ou cuidados que são referentes ao tratamento no posto de saúde ou aqueles em que podem recorrer ao Terreiro. Relatam ainda que, no caminho inverso a complementariedade da medicina tradicional (espiritual) em relação a medicina alopática o respeito também acontece, pois quando comentam nos postos de saúde que vão ao Terreiro tomar um banho de ervas, tomar um passe, ou realizar algum procedimento espiritual relacionado à saúde, na maioria dos casos são bem acolhidas ou pelo menos respeitadas pelos profissionais que as atendem.

Por fim, especificamente sobre a assistência ao parto, um dos indicadores de referência que compõem a Capacidade de Cuidado e Reprodução, não existem parteiras no Terreiro. Apesar das parteiras serem figuras históricas dentro das casas de religião de matriz africana, informam os participantes da pesquisa que com a universalização do pré-natal ofertado pelo Sistema Único de Saúde (SUS), desde a morte da bisavó da liderança religiosa os cuidados com o parto, vacinas e registros são realizados no sistema formal de saúde. Entretanto, o Ilê oferece cuidados complementares que são realizadas antes e depois do trabalho de parto, como o benzimento das roupas da gestante, a segurança em volta da barriga¹⁵, os banhos de ervas entre outras.

Avalia-se, portanto, que mesmo frente as precárias condições estruturais geradas pela negligência do estado, a capacidade de autocuidado e reprodução destas pessoas é suficiente e constitui-se na interface conciliatória entre os saberes tradicionais e os saberes formais.

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

Conclusões

O estudo construído a partir do projeto de aplicação dos Indicadores de Bem-estar para Povos Tradicionais (IBPT) no Ylê de Oxalá possibilita-nos visualizar os desafios enfrentados pelos povos de Terreiro de umbanda em todo Brasil. Desafios estes, que se evidenciam na polarização dos preconceitos e conclamam as Casas de religião como protagonistas das suas lutas e resistências, gerindo a manutenção das culturas ancestrais da sociedade brasileira.

Ao trabalhar especificamente com o Terreiro tradicional Ylê de Oxalá, assimilamos que as capacidades avaliadas ao longo da aplicação dos Indicadores de Bem-Estar para Povos Tradicionais (IBPT) são em grande maioria positivas, com exceção dos elementos referentes a estrutura física, o reconhecimento público e a capacidade de soberania alimentar fora da dinâmica do mercado formal.

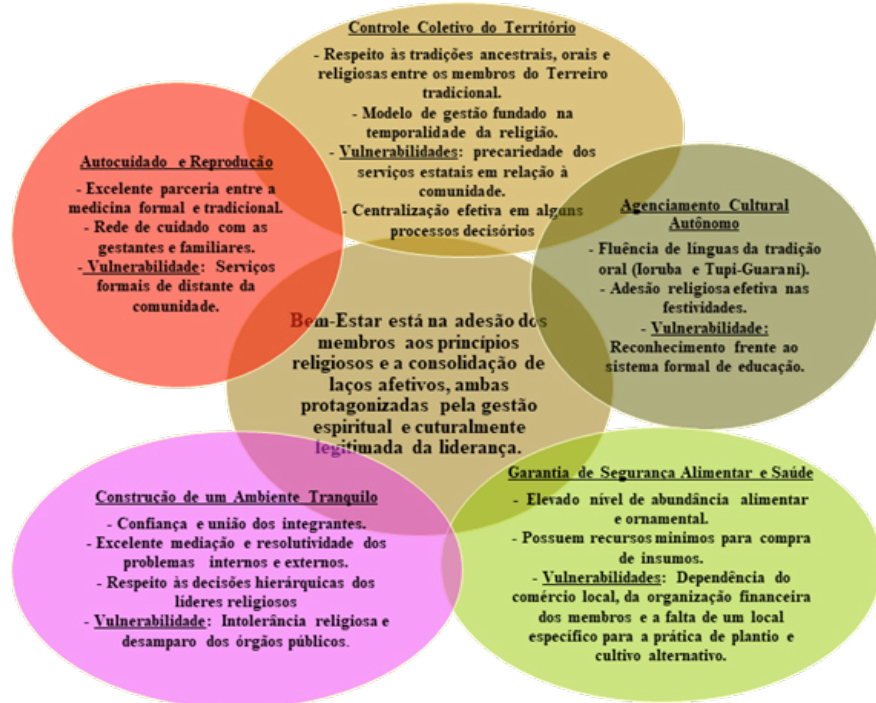
Ao analisar a capacidade de Construir um Ambiente Tranquilo para se viver despontam potencialidades que demonstram que os religiosos possuem um vínculo forte e afetivo com a sua líder religiosa e as suas divindades, consolidando um tecido social capaz de enfrentar as adversidades supracitadas, mesmo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

Por sua vez, a Capacidade de Agenciamento Cultural Autônomo mostra-se como um dos pilares deste Terreiro tradicional, muito bem explicitado pela capacidade de mobilização e união cultural para as festividades e cerimoniais.

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

Por todos esses elementos, somos levados a apontar que o bem-estar no Ilê de Oxalá está profundamente vinculado aos princípios comuns da umbanda, compartilhados entre seus integrantes e articulados sempre em torno da líder espiritual, que garante sua autonomia e influência por um processo legitimado cultural e espiritualmente frente ao demais. Através desse processo garante-se os laços afetivos que dão coesão a esta comunitária e potencializa suas capacidades de reagir aos desafios. A Síntese das capacidades de bem-estar do Ylê de Oxalá pode ser analisada na Figura 3.

Figura 3. Síntese sistemática de cada capacidade avaliada após a aplicação dos indicadores de bem-estar para povos tradicionais.



Por fim, comprova-se que a consolidação e aplicação de indicadores especificamente voltados para a realidade das populações tradicionais e substancialmente construídos a partir dos relatos e demandas das próprias localidades atingem resultado satisfatoriamente superior aos resultados dos indicadores hegemônicos, no objetivo de captar essencialmente as reais necessidades e características das populações tradicionais.

Seguir investindo em indicadores fundamentalmente economicistas ou que apresentam categorizações gerais para uma população tão diversa quando a brasileira, significa permanecermos gerando exclusão e ausências históricas, retroalimentando assim as ineficiências das políticas públicas principalmente no tocante aos povos originários e neste caso específico, as populações umbandistas.

Referências

- ACOSTA, L. E. *Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana*. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Sinchi, 2013.
- ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza, EdUECE, 2015.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- BRASIL. IBGE. *Censo Demográfico*, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 8 set. 2021.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto (MEC). *Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: MEC, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm. Acesso em: 16 dez. 2018.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura (MEC). *Lei n.º 10.639, 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: MEC, 2003. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2017.
- BRASIL. Ministério da Cultura (MINC). *Lei n.º 11.635, de 27 de dezembro de 2007*. Institui o Dia Nacional de Combate Intolerância Religiosa. Brasília, DF: MINC, 2007. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2007/lei-11635-27-dezembro-2007-567636-publicacaooriginal-90930-pl.html>. Acesso em: 16 dez. 2017.

- BRASIL. Ministério da Educação (MEC). *Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: MEC, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 16 dez. 2017.
- BUSS, Paulo Marchiori; PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 77-93, abr. 2007.
- CORRÊA, N. F. *O Batuque do Rio Grande Do Sul*. Antropologia de uma Religião Afro-rio-grandense. 2. ed. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- FOLLMANN, J. I. et al. *Processos de identidade, relações étnico-raciais e relações religiosas*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017. (Coleção Neabi, 4).
- HAAG, C. A Força Social da Umbanda. *Pesquisa Fapesp*, n. 188, out. 2011.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 2 jan. 2021.
- KRONEMBERGER, Denise Maria Penna. Os desafios da construção dos indicadores ODS globais. *Cienc. Culto.*, São Paulo, v. 71, n. 1, p. 40-45, jan. 2019.
- LACERDA, L. F.; ACOSTA, L. E. Indicadores de Bem-estar Humano para Povos Tradicionais: o caso de uma comunidade ribeirinha na fronteira da Amazônia brasileira. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 53, 2017.
- LACERDA, L. F. B. *Por uma sociologia das emergências: perspectivas emancipatórias nos territórios de produção das ausências amazônicas*. 2016. 397 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas*: perguntas e respostas. 2. ed. Rio de Janeiro: UNIC; Brasília: UNESCO, 2009.

PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé*: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente*: contra a lógica do desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2007.

SAWAIA, Bader. *As Artimanhas de Exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SOUZA, André Ricardo de. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião. *Revista Contemporânea: Dossiê Desafios contemporâneos da sociologia da religião*, v. 5, n. 2, p. 309-325, jul./dez. 2015.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM). *Pacto del Pedregal*. México D.F.: UNAM, 2016. Disponível em: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/pactopedregal/>. Acesso em: 1 out. 2020.