

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

MILENY GOMES PEREIRA

**AS MARCAS TERRITORIAIS DO TERREIRO NA CIDADE:
OS ENTRELAÇOS DO ILÊ OXUM DOCÔ NO BAIRRO FARRAPOS,
PORTO ALEGRE**

PORTO ALEGRE
2024

MILENY GOMES PEREIRA

AS MARCAS TERRITORIAIS DO TERREIRO NA CIDADE:
OS ENTRELAÇOS DO ILÊ OXUM DOCÔ NO BAIRRO FARRAPOS, PORTO
ALEGRE

Orientadora: Prof^a. Dr^a Cláudia Luísa Zeferino Pires

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de Mestra em Geografia.

Linha de pesquisa: Análise Territorial

Prof. Henrique Cunha Júnior

Universidade Federal do Ceará

Prof^a Mary Anne Vieira da Silva

Universidade de Goiás

Prof. Álvaro Luiz Heidrich

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Pereira, Mileny
AS MARCAS TERRITORIAIS DO TERREIRO NA CIDADE: OS
ENTRELAÇOS DO ILÊ OXUM DOCÔ NO BAIRRO FARRAPOS, PORTO
ALEGRE / Mileny Pereira. -- 2024.
110 f.
Orientadora: Cláudia Luísa Zeferino Pires.

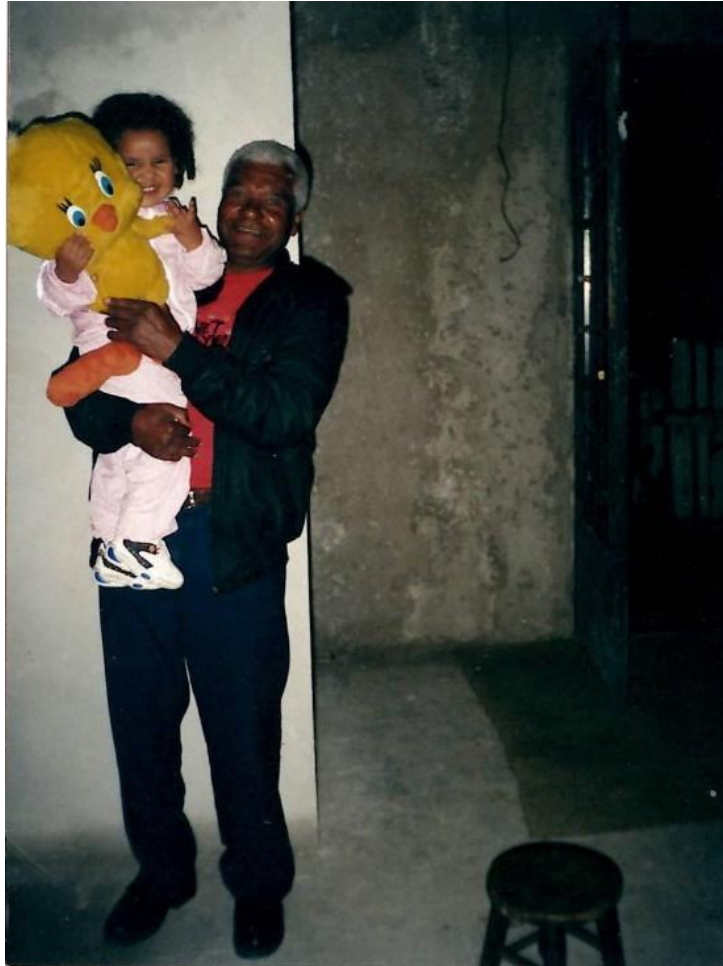
Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Geociências, Programa
de Pós-Graduação em Geografia, Porto Alegre, BR-RS,
2024.

1. Batuque. 2. Terreiros de Matriz Africana. 3.
Afro-territorialidades. 4. Bairro Negro. I. Zeferino
Pires, Cláudia Luísa, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

DEDICATÓRIA

Essa pesquisa foi realizada em homenagem à memória de meu avô Sidney da Costa Pereira, um filho, pai e avô que sempre acreditou na preservação do território de nossa família. Meu coração é repleto de orgulho e respeito por meu avô.



AGRADECIMENTOS

Gostaria de começar agradecendo minha mãe Noeli, uma mulher que desde cedo me ensinou sobre a importância dos estudos, da autonomia e da independência, educando duas meninas para serem mulheres responsáveis e felizes, te amo eternamente mãe. Tive a honra de ter em minha vida uma segunda mãe, Luciane, que me acolhe e me incentiva na busca pelos meus sonhos e objetivos. Minha irmã mais velha Yulli, que está do meu lado em todos os momentos, me apoiando e incentivando. E a Jéssica minha parceira de vida, que eu amo por inteira, que está do meu lado em todos os momentos e que faz os momentos difíceis se tornarem mais fáceis de lidar.

Meu grande mentor, meu pai Rudinei de Oxum Docô, que me ensinou quase tudo que eu sei sobre a vida, sobre nossa ancestralidade e todos os Orixás e anjos que nos guardam e protegem. Não existem palavras que possam traduzir o orgulho e amor que tenho por você, que sempre acreditou nos meus sonhos e nunca pensou duas vezes em me incentivar na vida. Obrigada por ser esse grande parceiro para todos os momentos, para conversar sobre qualquer coisa, concordando ou discordando, estamos lado a lado nesta pesquisa.

Não posso deixar de agradecer a minha tia e madrinha, Valquíria de Xapanã Sapatá, que está comigo sempre que preciso, me enchendo de beijos e carinho, me dando conselhos e sendo tão presente para que esta pesquisa acontecesse. Obrigada tia, tenho muito orgulho de ser tua sobrinha e afilhada.

As amigas incríveis que nunca me deixam desistir, mulheres fortes, responsáveis e sensíveis que eu amo profundamente, agradeço a Victória Rosales, Carolina Perrone, Carla Luísa e Jéssica Pauli, e a minha orientadora Claudia, por acreditar neste estudo. A minha família religiosa, meus irmãos e irmãs de Santo, meu carinho por vocês é eterno e os ensinamentos que temos cotidianamente é mais leve e divertido ao lado de todos e todas, obrigada por me acolherem tão bem e fazerem parte da minha vida.

Por fim, obrigada a todos e todas que acreditaram neste estudo. Que o pai Oxalá esteja sempre abençoando e trazendo paz e tranquilidade para todos nós.

RESUMO

Os terreiros de religiões de matriz africana, são fundamentais para compreender o espaço urbano. Por meio das experiências filosóficas das populações negras e suas expressões com valores civilizatórios, proponho estabelecer novos caminhos para a discussão sobre terreiro e território dentro do espaço urbano da cidade de Porto Alegre, partindo dos conhecimentos e ensinamentos dos povos de terreiros. A pesquisa se insere no campo da afrocentralidade, utilizando conceitos como Continuidade Territorial, Afro-territorialidade e Bairro Negro na formação de espaços urbanos, tendo como orientação ideias do pan-africanismo e de intelectuais como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzales, Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, Henrique Cunha Júnior, Muniz Sodré e meu Babalorixá Rudinei Pereira. A partir deste estudo foi possível identificar as marcas territoriais dos terreiros em espaço urbano, além de compreender a linguagem territorial que estes lugares atrelam ao meio urbano. Neste estudo, é possível perceber o espaço urbano de Porto Alegre por meio da presença dos terreiros, em específico do Ilê Oxum Docô, que a partir da sua presença no bairro Farrapos expande sua presença territorial (material e imaterial) em diferentes escalas: continental, nacional, municipal e do bairro. Sendo assim, o terreiro Ilê Oxum Docô pode ser percebido enquanto uma continuidade territorial, uma afro-territorialidade e formador de um bairro negro.

Palavras-chave: Afrocentralidade, religiões afro-gaúchas, bairros negros, linguagem territorial dos terreiros.

ABSTRACT

The terreiros (meeting places) of African-derived religions are fundamental to understanding urban space through the philosophical experiences of black populations and their expressions with civilizational values. I propose to establish new paths for the discussion about terreiro and territory within the urban space of the city of Porto Alegre, through the knowledge and teachings of terreiro people. The research fits into the field of Afrocentricity, using concepts such as Territorial Continuity, Afro-territoriality, and Black Neighborhood in the formation of urban spaces, guided by ideas of pan-Africanism and intellectuals like Beatriz Nascimento, Lélia Gonzales, Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, Henrique Cunha, Muniz Sodré, and my Babalorixá Rudinei Pereira. From this study, it was possible to identify the territorial marks of terreiros in urban space, as well as to understand the territorial language that these places relate to the urban environment. In this study, it is possible to perceive the urban space of Porto Alegre through the presence of terreiros, specifically Ilê Oxum Docô, which, from its presence in the Farrapos neighborhood, expands its territorial presence (material and immaterial) on different scales: continental, national, county, and neighborhood. Therefore, Ilê Oxum Docô terreiro can be perceived as a territorial continuity, an Afro-territoriality, and a former of a black neighborhood.

Keywords: Afrocentricity, Afro-Gaúcho religions, black neighborhoods, the territorial language of terreiros.

Lista de Figuras

Figura 1 - Mapa: Localização da área de estudo	15
Figura 2 - Documento Associativo do Babá Rudinei Pereira	48
Figura 3 - Documento Associativo da Yalorixá Valquíria Pereira	48
Figura 4 - Príncipe Custódio	51
Figura 5 - - Início do Batuque comemorativo de 20 anos de assentamento de Oxum Docô.	59
Figura 6 - Momento de saudação a Xangô Kamucá	59
Figura 7 – Sessão para Coboclos	62
Figura 8 - Congá de Umbanda do Ilê Oxum Docô	62
Figura 9 - Gira de Exu (2012)	64
Figura 10 - Praia da Pedra Redonda	69
Figura 11 - Praia de Ipanema.....	69
Figura 12 - Saudação a Oxum	70
Figura 13 - Ensimanamento.....	70
Figura 14 Bará do Mercado Público.....	71
Figura 15 - Saudação ao Bará	71
Figura 16 - Saudação a Iemanjá na Igreja Navegantes	72
Figura 17 - Entrada da Igreja Navegantes	72
Figura 18 - Monumento para Exu na Rótula do Porto Seco	73
Figura 19 - Rótula do Porto Seco.....	73
Figura 20 - Mapa dos Território Sagrados do Ilê no município	74
Figura 21 - Família Pereira (1960)	84
Figura 22 -Vitalino, Julita e Sidney no pátio (1965)	85
Figura 23 - Família Pereira reunida no pátio (1978).....	85
Figura 24 - Churrasco com amigos no pátio	87
Figura 25 - Sidney, Rudinei e moradores no pátio	87
Figura 26 - Rudinei e Valquíria pequenos (1969).....	88
Figura 27 - Rudinei e Valquíria com moradores no pátio (1972).....	89
Figura 28 - Rudinei e Mileny na primeira casa que deu origem ao Terreiro	90
Figura 29 - Entrada da casa.....	90
Figura 30 - Pátio atualmente (2023).....	91
Figura 31 - Terreiro e Casa do Babá Rudinei	91
Figura 32 - Rudinei e Mileny no terreiro em construção (1998).....	95
Figura 33 - Primeiro Batuque registrado por fotografia no Ilê(2004).....	96
Figura 34 - Gira de Exu (2005)	96
Figura 35 - Exu Tranca Rua das Almas.....	96
Figura 36 - Mapa: Território Sagrados do Ilê no Bairro.....	98
Figura 37 - Estrutura Interna do Terreiro	99
Figura 38 - Salão dos Orixás	100
Figura 39 - Roncó dos Exus e Pombagiras.....	100
Figura 40 - Entrada do Pátio da Família Pereira	101
Figura 41 - Babalorixá Rudinei e Yalorixá Valquíria.....	102
Figura 42 - Família de Santo do Ilê Oxum Docô (2021)	103
Figura 43 - Mapa Mental: Interpretações das Marcas Territoriais	104

Sumário

1. INTRODUÇÃO	10
1.1 Os caminhos percorridos em encruzilhadas.....	11
1.2 Raízes epistêmicas deste estudo.....	13
2. CAPÍTULO I: UMA PERSPECTIVA NTU NOS CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA	21
2.1 O tempo não-linear e a geoetnografia no caminho dos saberes ancestrais.....	25
2.2 Organização metodológica no percurso deste estudo.....	28
3. CAPÍTULO II: A FORMAÇÃO DOS TERREIROS POR MEIO DE UMA CONTINUIDADE TERRITORIAL	30
3.1 Os terreiros enquanto Continuidade Territorial em uma experiência Ameericana.	31
3.2 Formação Urbana atrelada aos Terreiros: Patrimônio Simbólico do Negro brasileiro.	36
4. CAPÍTULO III: UMA LINGUAGEM TERRITORIAL DOS TERREIROS EM PORTO ALEGRE	39
4.1 Os terreiros em afro-territorialidades no espaço urbano.....	40
4.2 Os terreiros afro-gaúchos em Porto Alegre.	42
4.3 As heranças das religiosidades afro-gaúchas em Porto Alegre.....	50
4.3.1. O Batuque (Nação).....	55
4.3.2 A Umbanda.....	60
4.3.3 A Quimbanda (Linha Cruzada).....	63
4.4 O entrelaçamento civilizatório do Ilê Oxum Docô na cidade de Porto Alegre.....	67
5. CAPÍTULO IV: OS CAMINHOS DO TERREIRO ILÊ OXUM DOCÔ NO BAIRRO FARRAPOS	77
5.1 A linguagem territorial dos terreiros enquanto agente de transformação do espaço urbano.....	78
5.2 A presença da família Pereira no Bairro Farrapos.....	80
5.2.1 A chegada da família Pereira ao bairro Farrapos.....	82
5.2 O terreiro Ilê Oxum Docô no Bairro Farrapos.....	93
5.3 As afro-territorialidades na composição de Bairros Negros.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

1. INTRODUÇÃO

A escolha de desenvolver uma pesquisa no Centro Religioso Afro-Brasileiro Oxum Docô, na Confraternização Xangô da Pedreira e Exu Tranca Rua das Almas, sob a responsabilidade do Babalorixá Rudinei de Oxum Docô¹, deu-se por meio do vínculo pessoal entre mim, pesquisadora, e o lugar que me constitui. Os caminhos que me atravessam remontam à ancestralidade que me acompanha — sou batuqueira e geógrafa.

A bagagem de conhecimentos acerca das cosmologias e filosofias do Batuque sul-rio-grandense², em relação à experiência humana e não humana sobre o espaço, faz com que minha percepção sobre o território valorize uma perspectiva ainda pouco explorada nos saberes geográficos: um urbano atrelado à lógica territorial dos terreiros, elaborada especificamente pelos povos de terreiro ao longo do tempo e do espaço na cidade de Porto Alegre.

Essa percepção foi sendo construída dentro da minha casa, do meu Ilê, junto ao meu pai e à minha família. A forma como o Ilê Oxum Docô se entrelaça ao espaço urbano permite identificar as marcas territoriais pautadas na religiosidade afro-brasileira, em um bairro que, historicamente, é composto por uma população definida como “periférica” e “pobre”, mas que, desde a década de 1950, estabelece uma relação territorial constituída por memórias e materialidades vinculadas às práticas filosóficas de origem africana e afro-brasileira.

A trajetória deste estudo inicia-se com questionamentos acerca das contribuições dos terreiros para a produção de conhecimentos científicos, baseados na memória e na materialidade vivenciadas pela pesquisadora e sua família, compreendendo que a materialidade compõe a estrutura urbana da cidade, juntamente com seus sentidos e significados. A partir desses questionamentos, concretizou-se um estudo que valoriza a perspectiva urbana, territorial e ancestral na elaboração das formas e funções da cidade, enfatizando as relações de bairro e suas marcas territoriais de origem afro-brasileira.

Além disso, compreende-se que este terreiro está inserido em um complexo sistema que se entrelaça ao contexto municipal, regional e nacional. Afinal, o Ilê Oxum Docô faz parte do campo dos territórios-terreiros, que existem em diversas partes do

1 Nome do Ilê Oxum Docô na organização religiosa promovida pela A.O.R.A Órgão Federativo, no qual o Babá Rudinei é associado.

2 Conforme Silveira (2020) e Jesus (2011) “O Batuque é a principal expressão da tradição de matriz africana do Brasil Meridional, fundada nos *“princípios e valores civilizatórios da humanidade negra africana*”

Brasil e que, para além de sua existência, elaboram sua própria leitura e configuração espacial, pautadas em mundos fundamentados em filosofias africanas.

1.1 Os caminhos percorridos em encruzilhadas.

Nos terreiros brasileiros, podemos encontrar um vasto acervo de conhecimentos geográficos sobre conceitos como paisagem, lugar e território, interpretações fundamentais para a Ciência Geográfica. Ao posicionar a pesquisa dentro dessa ciência, torna-se possível realizar análises geográficas em contextos ainda pouco estudados. Neste estudo, o tema escolhido entrelaça o território e a percepção dos terreiros sobre ele, ou seja, de que forma os terreiros compreendem e interpretam o território, utilizando como base a memória e a materialidade (marcas).

Evidenciar e esclarecer essa relação passa por valorizar um conjunto de conhecimentos materializados no espaço e que podem ser observados cotidianamente nas cidades brasileiras. Entender essa realidade é responsabilidade da ciência geográfica em nosso país, na busca pela democratização do conhecimento científico. Conforme Rafael Sanzio dos Anjos (2021, p. 396):

A Geografia continua sendo o melhor instrumento de observação do que aconteceu, porque apresenta as marcas da historicidade espacial; do que está acontecendo, isto é, tem registrado os agentes que atuam na configuração espacial atual, e do que pode acontecer, ou seja, é possível capturar as linhas de força da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo.

Ao observar a produção geográfica em nosso país, percebe-se que o espaço geográfico tem sido pautado majoritariamente em uma lógica econômica e social de base eurocêntrica. Essa abordagem reforça uma percepção dualista, reduzindo as condições de existência humana apenas a esses vínculos, centralizando pensadores de origem europeia e norte-americana e desvalorizando a intelectualidade de origem africana e latina.

Por isso, nesta dissertação, utilizo o conhecimento afro-brasileiro com o intuito de ampliar a potencialidade geográfica na análise do espaço geográfico e valorizar as ricas contribuições das populações negras e dos povos de terreiros do Rio Grande do Sul. Para isso, baseio-me no campo da Geografia Afro-Brasileira. Como esclarece dos Anjos (2021, p. 396):

A Geografia Afro-Brasileira, de que tratamos nesta oportunidade, não é uma fatia de pizza de um parcelamento geográfico, mas tem como perspectiva ser um componente estrutural e revelador da Geografia real, que faz o resgate de um dos principais 'Brasis secularmente invisíveis', ou seja, de povos e territórios que existiram e que se mantêm sobreviventes, mas de forma marginal, oficiosa e residual, ou seja, não oficial em sua plenitude.

Anjos compreende que a Geografia Afro-Brasileira potencializa os territórios ocultados ou apagados das análises espaciais geográficas devido ao eurocentrismo, que influencia as raízes brasileiras desde sua formação. Além disso, o autor continua:

Essa Geografia, que traz a espacialidade da exclusão e do conflito secular da nação, é o que questionamos aqui. Por isso, propomos outras leituras e perspectivas do espaço geográfico, em que a complexidade conflitante da África que existe e resiste no Brasil seja devidamente considerada. Nesse sentido, caracterizar e interpretar espacialmente as estruturas existentes na formação territorial do Brasil e de seu povo diverso, tomando como referência os aspectos geográficos da herança africana, reveladora no território brasileiro, é a premissa básica da Geografia Afro-Brasileira. (Anjos, 2021, p. 396)

Esse campo geográfico se cruza com as Geografias Negras, um movimento acadêmico que busca posicionar pesquisadores e pesquisadoras negras como protagonistas de suas pesquisas. Esse movimento visa abrir caminhos para as diferentes contribuições das populações negras em todas as regiões do Brasil e em diferentes setores da sociedade, valorizando os saberes geográficos afro-brasileiros e reconhecendo que, juntos, esses saberes constroem o espaço geográfico.

É a partir dessas geografias que, neste estudo, entrelaçamos o território e o terreiro, compreendendo que os terreiros são lugares de existência composta por cosmologias originadas das populações negras africanas e brasileiras. Os terreiros surgem como uma prática diaspórica na reconstrução dos mundos em filosofias ritualizadas e praticadas em formas de religiosidade. Assim, o terreiro se entrelaça ao longo do tempo e do espaço por meio da memória e da materialidade de uma família, na qual é possível perceber uma linguagem territorial urbana baseada na percepção dos povos de terreiros.

Esses territórios étnicos, historicamente assentados em filosofias africanas e afro-brasileiras, podem ser interpretados inicialmente pelos conceitos de Afroterritorialidade e Território Negro. Ambos abrem caminhos para uma categorização geográfica que dimensiona o território em sua pluralidade de fluxos e nos processos visíveis e invisíveis que formam o espaço geográfico. Sobre o território, trago a conceituação de Anjos (2021, p. 396), utilizada na perspectiva deste estudo:

Lembro que, no conceito de território, estão agregados os sentimentos de apropriação de uma porção do espaço, assim como o seu limite, a sua fronteira. O território é o suporte da existência humana! Ele é, na sua essência, um fato espacial e social secularmente atrelado a uma dimensão política, permeado de identidade, possível de categorização e de dimensionamento. Nessa direção, no território afro-brasileiro estão gravadas as referências culturais e simbólicas de matrizes africanas na sua coletividade, ou seja, é o espaço multiescalar (cadastral, urbano, municipal, regional e nacional), construído e materializado a partir das referências identitárias e de pertencimento territorial, em que sua população tem um traço predominante de origem étnica e social.

Um terreiro experimenta o tempo e o território por meio de suas próprias possibilidades explicativas. Mesmo inserido em uma ordem explicativa hegemônica, ele não se deixa limitar pela opressão do pensamento monoteísta cristão ocidental (Bispo, 2015). Por isso, estudar os terreiros torna-se um campo de análise sobre o protagonismo africano e afro-brasileiro que compõe nossas cidades. Como percebe Cunha Júnior:

A natureza, o meio ambiente, a localidade, a comunidade ou os lugares, na sua complexidade ou integralidade, fazem parte do ancestral. Penso que foi assim que aprendi em casa, não na escola, nem no convívio social brasileiro, muito menos, e infelizmente, nas faculdades universitárias que cursei, a essência do respeito aos ancestrais como forma de respeito ao conhecimento. (Cunha Júnior, 2010, p. 27)

O conhecimento é um eixo central na existência de um terreiro, que possui em sua comunidade um conjunto de saberes atrelados às localidades vistas como bairros, cidades e até países. São esses conhecimentos que busco enriquecer com a sabedoria científica. Nós, batuqueiros e batuqueiras, fazemos parte de uma comunidade entrelaçada ao tempo e ao território. Dentro de nossos terreiros, os Babalorixás e Yalorixás, os Orixás, Exus e Caboclos esclarecem a complexidade da existência, fortalecendo-nos para existir nas formas visíveis e invisíveis do espaço.

É dentro dessa perspectiva que trago para a ciência geográfica as relações do meu terreiro com meu bairro, a história da minha família que, há gerações, cultua um axé por meio de seus corpos e contribui com valores ancestrais e civilizatórios para a formação física e simbólica do nosso bairro, por meio de memórias e materialidades.

1.2 Raízes epistêmicas deste estudo.

Nosso país é produto do escravismo e do capitalismo racista antinegro, que ocasionaram uma complexa relação política, econômica, religiosa e cultural eurocêntrica e brancocêntrica (Cunha Júnior, 2023), fundando um Brasil com imensas desigualdades e desequilíbrios sociais. O espaço urbano, junto à formação dos

aglomerados urbanos, é síntese desse produto desigual e racista que constitui o território nacional:

Os espaços urbanos, as cidades brasileiras, são a síntese complexa dessas desigualdades e o produto das políticas conservadoras da República, que promoveram a imigração europeia e a repressão das potencialidades das populações negras. O racismo antinegro, nas diversas formas, articulou parte significativa das nossas desigualdades sociais e dos problemas urbanos que se proliferam nas cidades brasileiras. A formação dos bairros no Brasil funciona como espaços de segregação das populações, em função das origens geográficas, culturais, econômicas e populacionais. A existência das populações negras e brancas qualifica os espaços geográficos das cidades brasileiras (Cunha Júnior, 2023, p. 274).

O apagamento das potencialidades das populações negras é um fato reforçado no campo científico e acadêmico no Brasil, que pouco avança em prol das inúmeras contribuições intelectuais e científicas de origem afro-brasileira e indígena. A percepção geográfica sobre nossas cidades ainda estabelece conceitos como: agentes excluídos, populações marginalizadas, subalternos etc., para se referir às produções urbanas de origem negra, estabelecendo uma segregação racista que propõe um campo dual, no qual as origens étnicas ditam uma produção científica racista e superficial sobre a complexidade da existência de sujeitos negros brasileiros.

O entendimento de que o urbano é determinado pelos grandes detentores de dinheiro e os pobres excluídos e marginalizados estão apenas à margem do sistema hegemônico ressalta uma percepção de que esses pobres marginalizados não têm contribuições urbanas, culturais, sociais, políticas e religiosas que modelam as territorialidades da cidade, reforçando a desvalorização social e humana das populações negras (Cunha Júnior, 2023).

Por isso, as indagações que faço até o momento surgem em um processo entre o “eu pessoal/espiritual” e o “eu profissional”. A experiência e a vivência que se atrelam à minha vida neste mundo são pautadas nos saberes e conhecimentos que tive e tenho dentro do meu terreiro. Além deste lugar de sabedoria, meu caminho profissional nos estudos geográficos ocasionou um conflito entre os saberes filosóficos/espirituais e os conhecimentos teóricos/científicos geográficos, estes ainda muito presos à visão fragmentada e excludente do espaço geográfico.

Esse campo vazio dos estudos sobre a relação do terreiro na cidade precisa ser preenchido, compreendendo que a pesquisa científica precisa ser ampliada de forma complexa e democrática, conforme Cunha Júnior (2019) afirma: “os conceitos são produzidos dentro de campos da ciência, obedecendo a paradigmas científicos

pré-estabelecidos, visto que a produção da inovação científica depende da produção de novos conceitos e, às vezes, da ruptura de paradigmas”.

Nutrido pelos questionamentos surgidos através das minhas múltiplas experiências e vivências, surge o problema deste estudo: de que forma os terreiros de matriz africana compreendem e interpretam a cidade? Quais os saberes e conhecimentos podemos identificar em suas marcas territoriais e qual a relevância da memória no processo de diálogo entre o terreiro e suas marcas?

O objetivo principal desta pesquisa foi identificar e compreender as marcas do Ilê Oxum Docô no bairro Farrapos e na cidade de Porto Alegre, sabendo que sua relação com o território não parte de uma fatia fragmentada da cidade, mas está inserida em uma ampla conexão astral, ancestral e formal, que pode ser percebida na historicidade de Porto Alegre.

Para que fosse possível responder a tais questionamentos, utilizei da experiência e vivência da família Pereira. Junto do meu pai Rudinei Pereira e minha tia Valquíria Pereira, foi possível dialogar com as marcas territoriais do Ilê Oxum Docô, do terreno da família, do bairro Farrapos e da cidade de Porto Alegre. Sendo assim, trago a área de estudo (Figura 1) para que possamos nos localizar.

Figura 1 - Mapa: Localização da área de estudo



No intuito de perceber as relações territoriais presentes no estudo, foi necessário identificar e discutir um território composto pela memória e materialidade. Tal discussão parte da experiência religiosa e filosófica de populações negras na cidade de Porto Alegre, que, através de suas conexões ancestrais, formam bairros com marcas territoriais específicas. Os terreiros podem ser lidos como uma dessas marcas, pois são territórios oriundos da diáspora que mantêm uma continuidade da perspectiva africana e afro-brasileira sobre o território, estabelecendo um espaço de grande aprendizado para o campo científico e acadêmico.

Por isso, a dissertação visa potencializar o valor científico de uma pesquisa acadêmica: o sentido do real (visível), sentido esse que está inscrito nas materialidades dos bairros, nas expressões urbanas africanas e afro-brasileiras que são invisibilizadas na percepção científica sobre a cidade e o urbano, mas que, no “mundo real”, vivem de forma latente e produzem a vida no solo urbano, sendo experienciadas por grande parte da população brasileira.

Os terreiros possibilitam que nossas expressões civilizatórias façam parte da cidade, constituindo patrimônios culturais (Sodré, 2019) para a sociedade brasileira, e a Geografia Afro-Brasileira possibilita tal interpretação, conforme Anjos (2020, p. 24):

Buscamos trazer à luz uma perspectiva geográfica, onde os povos tradicionais da floresta, que chamamos há cinco séculos de ‘índios’, e as matrizes oriundas da África, no sentido largo (tecnologias, saberes, línguas, grupos étnicos, culturas, religiões, dentre outras referências territorializadas), são os atores principais da formação territorial do Brasil. Nesta direção, a ‘Geografia Afro-Brasileira’ que tratamos nesta oportunidade é concebida não como uma fatia de um parcelamento geográfico, mas tem como perspectiva ser um componente estrutural e revelador da Geografia Real, que faz o resgate de um dos principais ‘Brais invisíveis’ secularmente, ou seja, povos e territórios que existiram e se mantêm sobreviventes, mas de uma maneira marginal, ofensiva, residual e não vistos na sua plenitude.

A proposta de compreender um bairro através de expressões civilizatórias africanas, por meio de uma Geografia Afro-Brasileira, faz parte de um caminho entrelaçado com as pautas do movimento negro brasileiro e do pan-africanismo, que contribuem para um amplo campo de estudos africanos e afro-brasileiros sobre os territórios negros e urbanos. Para as discussões sobre as relações dos terreiros no espaço urbano, trago como referências intelectuais brasileiras(os) Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Daniele Vieira, Manoel Querino, Henrique Cunha Júnior e Rafael Sanzio Dos Anjos.

A africanidade integralizada nos terreiros evidencia uma das principais ideias do pan-africanismo de intelectuais como Diop (1983), que identifica as contribuições africanas para todas as civilizações, em específico para os continentes europeu e

africano. Diop compreende que carregamos em nossas expressões civilizatórias heranças africanas comuns, e que, mesmo as religiões de matriz africana territorializadas no Brasil, carregam em seus ensinamentos parte dessa bagagem/herança ancestral de origem etíope e egípcia (Cunha Júnior, 2019).

Essa herança estabelece, nas memórias e materialidades produzidas, um sistema interdisciplinar entre filosofia e religião africana, na busca pelo bem-viver (Cunha Júnior, 2023), na harmonia com o espaço e no processo de tornar-se ser humano. Beatriz Nascimento, em sua rica contribuição intelectual, sempre destacou a particularidade na existência de populações negras no Brasil:

É comum dizer que o negro tem uma cultura própria. É claro que tem. E essa cultura é vinda de nossa origem africana. Então, tem-se o candomblé, umbanda e determinadas formas de comportamento, maneiras de se organizar, modos de habitar e uma série de outras coisas... Existe uma cultura realmente histórica e tradicional que seria a cultura de origem africana e uma outra cultura também histórica, mas que foi forjada nas relações entre brancos e negros, no Brasil. [...] O negro tem uma história tradicional onde subsistem ainda resíduos das sociedades africanas, mas tem, também, uma cultura forjada aqui dentro e que, na medida em que foi forjada num processo de dominação, é pernicioso e bastante difícil e que mantém o grupo no lugar onde o poder dominante acha que deve estar. Isto é o que eu chamo de 'Cultura da Discriminação' (Nascimento, 1976, p. 04).

As heranças das sociedades africanas não podem ser ignoradas ou setorizadas em uma desvalorização social e humana das produções afro-brasileiras, mas sim trazidas como narrativas protagonistas do seu próprio fazer científico, articuladas aos sistemas hegemônicos que pressionam, mas não apagam as ciências afro-brasileiras. Rufino compreende a importância das narrativas populares no cotidiano:

A relação com a narrativa popular serve também para pensarmos os limites impostos pela ciência moderna, que, a meu ver, opera em grande parte no sentido de não reconhecer outras possibilidades explicativas. Negando existências, diálogos e possibilidades, estará destinada a discursar para si, produzindo respostas para as suas próprias perguntas. Essa relação entre a narrativa popular e os exemplos apresentados só é possível a partir da orientação de que os processos de colonização são reiterados pelas ciências. A ciência, portanto, na maioria das vezes, se dá o direito de falar do outro sem sentir o mundo pela presença e o tempo/espaço do outro. (Rufino, 2018, p. 52)

As colonizações reiteradas pelas ciências evidenciam a necessidade de rupturas científicas e na ampliação de novos paradigmas, caminhos já trilhados por muitos intelectuais articulados aos movimentos negro e panafricanista. Destaco o papel do geógrafo na construção desses caminhos por meio de Santos (1996, p. 13):

O papel do geógrafo também se estende à produção do político. O cotidiano é um produtor do fenômeno político, na medida em que mostra como as diferenças se estabelecem, aconselhando a tomada de posições. (...) É essa produção do político, mediada pelo espacial, que permite, a partir das metamorfoses do setorial em geral, do particularismo em generalismo, as negociações explícitas e implícitas que permitem avançar, primeiro na construção de um ente explicativo e, segundo, na construção de um projeto.

Os meios de ruptura científica partem do questionamento do andamento científico em que nos encontramos, na sensação de estabilidade e certeza da ciência (Cunha Júnior, 2023), e não nos permitem ampliar os horizontes para as inovações científicas democráticas. Basta um olhar real sobre o espaço geográfico para compreender que a formação científica brasileira está, em grande parte, negligenciando e reproduzindo lógicas coloniais e racistas por meio de um pensamento intelectual ocidental, monoteísta e capitalista, que percebe a população negra apenas enquanto corpos não pensantes e sem conhecimento intelectual, categorizados em segregações sociais como excluídos, marginalizados, subalternos etc.

Cunha Júnior (2019, p. 283) entende esse processo da seguinte forma: “Trata-se de uma ideologia que explica o Brasil, valorizando as populações brancas, sem questionar a realidade e sem qualificar devidamente e criteriosamente a referida população branca”. Essas dificuldades científicas precisam ser superadas por meio de novos paradigmas, abrindo caminho para a proposição de novos conceitos, articulações e análises. Por isso, compreender os terreiros enquanto protagonistas de uma linguagem territorial promove continuidade em um campo de estudo já iniciado por inúmeros intelectuais brasileiros, caribenhos e africanos.

O principal eixo metodológico deste estudo é a autobiografia na análise das memórias que compõem esta dissertação. Inicialmente, podemos compreender a pesquisa autobiográfica da seguinte forma:

O que é pesquisa (auto)biográfica? De maneira específica, a pesquisa (auto)biográfica pode ser entendida como estratégia de investigação qualitativa, a partir das narrativas das histórias de vida dos grupos humanos, sua leitura de mundo, seus sentimentos, percepções e interações com o contexto social em que estão situados (Santos, 2018, p. 47).

Ao elaborar questionamentos de uma pesquisa que envolve sujeitos pessoais, incluindo a própria pesquisadora, é necessário orientar-se dentro do campo científico em metodologias que possam dar suporte à complexidade inserida nas relações sociais, de memórias e narrativas acerca dos apontamentos realizados durante a dissertação, ou seja, encontrar na experiência vivida no território as geografias vividas no cotidiano. Santos continua:

Situando a pesquisa (auto)biográfica dentro da pesquisa qualitativa, podemos considerar que a abordagem remete à pesquisa-ação-formação. Como estratégia, ela se utiliza da narrativa e seu objetivo é estudar os indivíduos mediante os processos de biografização. À luz dessa nova perspectiva: “[...] não se busca uma ‘verdade’ preexistente ao ato de biografar, mas sim como os indivíduos significam suas experiências e (re)significam suas consciências históricas de si e de suas aprendizagens, mediante o processo de biografização.” (Santos, 2018, p. 48).

Compreendo que ao dissertar acerca das experiências, suas consciências históricas de si e de suas aprendizagens se elaboram em um processo de biografização, no qual trago elementos do real experienciado em uma interseccionalidade: a experiência pessoal e de pesquisa, ambos associados um ao outro e, de forma indissociável, proponho um conjunto de conhecimentos territoriais e filosóficos acerca das linguagens territoriais dos terreiros, das memórias e narrativas que evidenciam estes saberes. Esta pesquisa é autobiográfica, pois falo do lugar que me constitui.

O protagonismo dos terreiros enquanto formadores de territorialidades através de populações negras, articuladas em filosofias e religiosidade, é esclarecido pelo método autobiográfico que realizei ao lado de meu pai, entrelaçado ao terreiro que faço parte e vi nascer, o Centro Religioso Afro-Brasileiro Oxum Docô, em confraternização com Xangô da Pedreira e Exu Tranca Rua das Almas. É caminho de memórias e materialidades com valores civilizatórios.

Dentro deste método, trago como auxílio um acervo de fotografias, relatos de membros da família religiosa e mapas elaborados junto de minha família, em específico meu pai, Babá Rudinei Pereira, e minha tia e Yalorixá Valquíria Pereira, que, junto de Oxum Docô, fez do terreno de nossa família um grande Reino para os Orixás do Batuque sul-riograndense.

A interpretação dos acontecimentos relatados e discutidos durante os capítulos compreende os ensinamentos mantidos pela linguagem da tradição oral que trago enquanto batuqueira. Além da bagagem que mantenho como filha do pai de santo e que comunguei em minha vivência dentro do terreiro, busco unir uma escrita com uma vivência real que, enquanto geógrafa e pesquisadora, garanta a formação científica deste conhecimento territorializado.

Por fim, a organização deste estudo se fez por meio da observação participativa e pela análise do conjunto de relações sistêmicas no território em estudo: um terreiro, um bairro, uma família religiosa (ou bacia religiosa) e uma família carnal (biológica), todos elementos articulados a ancestralidade dentro da filosofia africana NTU (Bantu),

que apresento no primeiro capítulo orientada pela rica produção intelectual do professor Henrique Cunha Júnior.

Convido todos e todas para embarcar em um estudo sobre os saberes afro-gaúchos, possibilitado por meio dos processos que compõem a origem do Ilê Oxum Docô, terreiro localizado no bairro Farrapos, zona norte de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. Terreiro que nasceu antes de sua materialização, com o início da trajetória de minha bisavó Julita que veio para a capital trazendo suas memórias ancestrais e que pela experiência de seus filhos, netos e bisnetos deram continuidade a ancestralidade que ao longo dos capítulos vamos compreender estas marcas no território.

2. CAPÍTULO I: UMA PERSPECTIVA NTU NOS CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

A perspectiva central desta pesquisa trata o território brasileiro como símbolo da pluralidade negra africana, do politeísmo, da ancestralidade Banto e Sudanesa³, das formas de (re)existência protagonizadas pelas populações negras que não foram dominadas, mas violentadas pelo colonialismo europeu. Esse fato, no entanto, não desvinculou nossas memórias dos saberes originários de nossas cosmovisões e convicções. Nossos Orixás ainda nos guiam, os Exus ainda transitam entre os mundos, carregando nossas mensagens, os Caboclos nos protegem e não existe “dominação” que possa apagar o que carregamos ao longo do tempo e do espaço por meio de nossas marcas (físicas ou simbólicas), corpos e memórias.

Nossa existência é permanente e contínua. O espaço geográfico, seja físico e/ou simbólico, é o caminho para ver e sentir as amefricanidades (Gonzalez, 1988) vivas em todo o continente americano. Como consequência dessas vivências, podemos observar em todas as regiões do Brasil as estruturas afro-brasileiras e as manifestações das memórias de nossos ancestrais.

As manifestações das memórias de nossos ancestrais evidenciam a população negra brasileira como uma grande massa pensadora, intelectual e científica. Por isso, as metodologias utilizadas ao longo deste estudo passam pelos saberes afro-brasileiros. A Geografia Afro-brasileira possibilita esse caminho, compondo um grande aporte que abriga um conjunto de conhecimentos acadêmicos e científicos sobre os saberes civilizatórios afro-brasileiros. Rafael Sanzio dos Anjos reforça a relevância da Geografia Afro-brasileira ao evidenciar as contribuições dessas populações na formação do país:

Nesta direção, no ‘território afro-brasileiro estão gravadas as referências culturais e simbólicas das matrizes da África em sua coletividade, ou seja, é o espaço multi-escala (cadastral, urbano, municipal, regional e nacional) construído e materializado a partir das suas referências identitárias e de pertencimento territorial, onde a sua população tem um traço de origem étnica e social predominante (Anjos, 2020, p. 26).

Esse aporte teórico tem como base saberes e valores civilizatórios compreendidos segundo Trindade:

³ Conforme Corrêa (2006) os povos Bantos e Sudaneses compõem as populações africanas que mais tem influência na religiosidade de matriz africana no Rio Grande do Sul.

(...) a intenção de destacar a África, na sua diversidade, e que os africanos e africanas trazidos ou vindos para o Brasil e seus descendentes brasileiros implantaram, marcaram, instituíram valores civilizatórios neste país de dimensões continentais, que é o Brasil. Valores inscritos na nossa memória, no nosso modo de ser, na nossa música, na nossa literatura, na nossa ciência, arquitetura, gastronomia, religião, na nossa pele, no nosso coração (Trindade, 2005, p. 30).

Estes valores inscritos e marcados no território esclarecem que a experiência do conhecimento ancestral, intelectual e científico, por meio da religiosidade e filosofia dos corpos negros africanos (principalmente sudaneses e bantus) neste violento processo colonial europeu, fez dos terreiros diferentes simbologias. Eles podem ser vistos enquanto território de conexão astral e ancestral, lugar de uma cosmovisão própria, de resistência, pertencimento e identidade, e enquanto uma continuidade territorial africana.

A relação entre terreiros e Geografia é filosófica e científica; as comunidades de terreiro são grandes estudiosas de geografias, é dentro desses lugares que se produzem saberes sobre e no espaço geográfico. Estar conectado à nossa ancestralidade é aprender sobre as características territoriais e sua expansão para regiões em escala planetária. Ou seja, não é possível cultuar Orixás, Exus ou Caboclos sem conhecer o meio geográfico, pois estes são parte do meio de forma indissociável.

As manifestações das memórias de nossos ancestrais, por meio dos terreiros, utilizam a compreensão do tempo e do espaço atrelados à ancestralidade. Nesta perspectiva, o tempo não é algo linear; estamos experienciando o passado, o presente e o futuro ao mesmo tempo. Essas concepções de tempo e espaço são experiências originadas em regiões do continente africano. Os conceitos de ancestralidade e religiosidade percebidos neste estudo partem de ensinamentos filosóficos Bantu, região africana que agrupa traços linguísticos e que tem na palavra (oralidade) sua centralidade de comunicação, conforme Cunha Júnior (2010, p. 30):

A designação por Bantu de uma grande região africana vem de um grupo linguístico. Existe no continente africano uma diversidade imensa de línguas e de culturas, sendo que podemos reconhecer nesse conjunto uma unidade cultural. Unidade esta que Diop (DIOP, 1990) denomina como a unidade na diversidade.

Nas relações territoriais presentes nos terreiros, em específico no Ilê Oxum Docô, utilizo uma interpretação de relação entre conjuntos sistêmicos presentes na

lógica NTU⁴, uma perspectiva da filosofia Bantu que estabelece a relação entre todos os elementos que compõem uma localidade de forma indissociável e em um tempo que não é linear.

É por meio dessa compreensão que identifico a lógica presente no território de pesquisa em questão: as relações entre um terreiro, um bairro e uma família (carnal e religiosa). Nesta perspectiva de lógica Bantu, Cunha Júnior (2010, p. 26) entende que:

São filosofias pragmáticas da solução dos problemas da vida na terra, profundamente ligadas ao existir e compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável dessas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de serem postas em equilíbrio.

Um ser humano cultuador de suas entidades, seu Orí⁵, está em busca de um equilíbrio existencial, para enfrentar o mundo em busca de uma centralidade, resolvendo os obstáculos da vida cotidiana. Por isso entendo que a própria concepção universal de religiosidade deve ser repensada neste estudo, pois na prática da filosofia africana a religiosidade se compõe em aspectos racionais, filosóficos e científicos, conforme Cunha Junior:

Não existe nas sociedades africanas a necessidade de separar a religião do pensamento racional, visto que as religiões africanas contêm a racionalidade de compatibilizar ensinamentos da convivência entre os seres da natureza e os seres humanos. Religião e filosofia africana exercem uma missão, a de estabelecer uma 'Hermenêutica do Bem viver'. Indicam como bem viver em sociedade complexa, na qual existe o mundo visível e o invisível, os seres da natureza e os seres humanos, e é preciso estabelecer um equilíbrio nesta vivência (Cunha Júnior, 2020, p. 121).

A busca pelo bem-viver é o caminho principal de toda a comunidade e dos povos de terreiros. A prática filosófica Bantu é sintetizada no cotidiano dos terreiros. Neste estudo, ao identificar as marcas territoriais do Ilê Oxum Docô no bairro Farrapos, é possível embarcar em um conjunto de relações complexas entre o território e as escalas de conexão que este estabelece com seu entorno.

Nesse pressuposto metodológico, a análise parte de um conjunto de relações em um sistema complexo, no qual é possível compreender o Bairro Farrapos dentro de sua multiplicidade de relações. Aqui, ele é visto enquanto um Bairro Negro por meio das relações de um terreiro com seu entorno ao longo do tempo e do espaço, produzidos por memórias e materialidades através do axé e da ancestralidade de uma família. A concepção que, na filosofia Bantu, pode ser semelhante ao NTU, onde todas

⁴ NTU é um princípio filosófico da cultura Bantu que interpreta as forças do universo por meio de suas manifestações.

⁵ Orí significa Cabeça em Iorubá, no Batuque utilizamos a palavra para destacar o cuidado com a nossa cabeça (mente).

as formas (materiais e imateriais) que compõem o espaço possuem uma energia ou força vital:

NTU é a força do universo, que sempre ocorre ligada à sua manifestação em alguma coisa existente no campo material, simbólico ou espiritual, nomeados nas formas de muntu, kintu, hantu e kuntu. O NTU, embora não exista por si próprio, transforma tudo que existe com elementos tendo uma mesma natureza em comum. Tudo tem o seu NTU (Cunha Júnior, 2010, p. 33).

Na força (axé) que compõe todas as formas do território, é possível compreender a complexidade da existência e a relação entre seres humanos e seres da natureza, sem distanciarmos ou observarmos essa relação de forma pragmática. A energia vital é composta pela relação entre o todo e flui de forma sinérgica pelas sociedades. Cunha (2020) compreende que “o NTU é uma expressão de energia. Tudo é composto da combinação ou de transformações da energia em qualidades diversas”. O conjunto de relações entre um terreiro, um bairro, uma família religiosa e uma família carnal (biológica) é nosso caminho para entender a formação do Bairro Farrapos enquanto um Bairro Negro.

É possível observar as relações sistêmicas que compõem o Ilê Oxum Docô ao determinar uma análise de um terreiro, no qual buscamos sua materialidade e sua linguagem territorial. É necessário olhar este território de dentro para fora. Ou seja, um terreiro não é um espaço fragmentado; ao contrário, é um território atrelado aos processos que o compõem. Neste caso, os principais elementos que formam o Ilê Oxum Docô são a família Pereira, que habita o terreno desde a década de 1950, o bairro Farrapos e a família de Santo, que marca os sujeitos que formam a bacia religiosa do templo Ilê Oxum Docô..

Por fim, marco o princípio filosófico de origem Bantu, o NTU, para compreender o sentido e as relações que formam o Ilê. Por meio da perspectiva Bantu, é possível identificar o sentido de estar experienciando um terreiro, qual o significado de cultuar e ritualizar as práticas de matriz africana, a busca pelo bem-viver e as batalhas do cotidiano. Além disso, o NTU consegue evidenciar a complexidade das existências e as energias que compõem todos os elementos visíveis e invisíveis do território.

2.1 O tempo não-linear e a geoetnografia no caminho dos saberes ancestrais.

Dentro dos terreiros, estamos experienciando o mundo em uma perspectiva de tempo circular, no qual o passado, presente e futuro são momentos que se entrelaçam. Por isso, a filosofia africana aqui é entendida conforme Cunha Júnior:

As filosofias africanas. O conhecimento da realidade e a imaginação reflexiva sobre as compreensões das consequências das relações instituídas entre os seres da natureza, animados e inanimados (nas sociedades africanas tudo tem vida), constitui parte das filosofias africanas vindas das sociedades ligadas às questões da ancestralidade, da identidade territorial, da transmissão dos conhecimentos pelas palavras faladas pelos seres humanos e pelos tambores. Formas de filosofar coletivas de conhecimento geral, produzindo valores éticos que regulam as vidas cotidianas das sociedades africanas, ditas tradicionais (tradição no sentido da repetição no tempo com modificações e inovações, mas sempre referidas a uma história do passado e transmitida por um ritual social normativo) (Cunha Júnior, 2010, p. 26).

A percepção de que estamos experienciando o passado, presente e futuro ao mesmo tempo é fundamental neste estudo. Identificar as marcas do Ilê por meio da vivência de uma família e suas relações com o bairro e a cidade ao longo do tempo só é possível se tivermos o entendimento dessa percepção.

A ancestralidade, atrelada à filosofia africana e auxiliada pelos ensinamentos do professor Cunha Júnior⁶, simplifica a compreensão da bagagem complexa por trás da ancestralidade que carregamos ao praticar os ritos e suas materializações originadas nas religiões de matriz africana.

Na compreensão da ancestralidade em um tempo não-linear, sentimos o tempo em quatro espaços-tempo diferentes. Em cada tempo se encontra o conhecimento e as respostas para a vida cotidiana:

- O *primeiro tempo* dessa perspectiva traz os saberes do passado antigo, na origem filosófica, mítica estabelecida pelo grupo. No caso deste estudo, nas religiões de Batuque/Nação cultuadas em Porto Alegre e seus princípios na cultura e cosmovisão Yorubá, com origens em movimentos migratórios de regiões do Egito e Núbia (Cunha Júnior, 2020).

Na filosofia e tradição Iorubá, o mundo é composto pelo visível e invisível, e o ser humano, juntamente com todos os outros seres, vive e convive com os Orixás. Em completude, busca-se a harmonia e o equilíbrio

⁶ O conceito de ancestralidade parte dos relatos obtidos em uma disciplina do POSGEA, orientada pelo professor Henrique Cunha em janeiro de 2023 e intitulada: Bairros e territórios negros nas cidades brasileiras.

na vida cotidiana. Estes componentes, presentes nas tradições africanas e afro-brasileiras, nos mostram a origem ancestral de um passado que remonta às antigas civilizações que registraram esses saberes, como o Maat⁷ na região do Egito e Núbia, que deram continuidade nas diversas etnias que migraram e constituíram comunidades no continente africano (Cunha Júnior, 2020; Diop, 1989).

- O *segundo tempo* da ancestralidade nos mostra os saberes de nossas origens genealógicas, nossos antepassados recentes, as gerações de nossas famílias e o que foi produzido por elas: seus feitos e realizações ou os desafios e dificuldades que encontraram. Por isso, é relevante saber nossas origens, quem foram nossos avós e como somos parte da existência dessas pessoas que compõem a nossa família.
- No *terceiro tempo*, temos o “agora”, o presente momento que vivemos, que não faz sentido algum se não estiver articulado aos saberes dos tempos anteriores. O presente é tudo aquilo que fomos, fizemos e estamos fazendo em um sentido de continuidade. Se hoje estou dissertando em espaço acadêmico, foi pelos caminhos que meus bisavós trilharam em sua passagem por esse mundo.
- No *quarto tempo*, temos os saberes do caminho, que, atrelados ao conjunto descrito anteriormente, nos mostram os caminhos pelos quais podemos contribuir em nosso mundo. Aqui está o sentido do bem-viver e como podemos continuar a perpetuar nossos objetivos dentro das condições que estão estabelecidas, atrelados a tudo que somos em toda nossa ancestralidade. Viver é esse contato ancestral dentro deste tempo circular, abrangendo toda a bagagem de conhecimento.

É neste tempo circular que nossa existência acontece. Os terreiros se formaram e se mantêm por essa dinâmica de tempo e espaço ancestral. Não somos e não estamos existindo de forma linear, fragmentada e fixada no território. Ao contrário, nosso tempo é complexo e abre infinitos caminhos de possibilidades.

A presença de perspectivas Bantu e Iorubá dentro deste estudo evidencia a necessidade de uma metodologia geoetnográfica e participativa, pautada na autobiografia, entendendo que a geoetnografia é capaz de acompanhar as

⁷ Maat é um conceito filosófico e um conjunto de princípios éticos que orientaram a sociedade egípcia e a cultura africana

especificidades étnicas presentes nos terreiros de Porto Alegre, especificamente do Ilê Oxum Docô. Mary Anne Silva (2013, p. 22) descreve a geoetnografia como:

Para uma explanação introdutória, a geoetnografia emerge a partir dos anos de 1990 com procedimentos de caráter qualitativo e quantitativo para a análise espacial. Ela favorece os estudos que tratam dos processos socioespaciais, culturais e étnicos, por meio de uma inter-relação entre campos de saber acadêmicos, no caso a geografia, a sociologia, a história e a antropologia. Assim, torna-se ferramenta analítica e instrumento integrador de diferentes metodologias de pesquisa.

E relaciona os estudos da geoetnografia aos terreiros:

Para o estudo das Comunidades de Terreiro, essa compreensão metodológica a partir da geoetnografia permite integrar dados etnográficos procedentes de diversas fontes: observações de campo, produção de mapas e croquis, entrevistas com os sujeitos sociais (iniciados, agentes do poder público, pesquisadores), documentos de órgãos públicos e informações midiáticas, fotografias e fontes bibliográficas. Além dos registros e narrativas orais obtidos junto aos notórios saberes das culturas religiosas africanas (babalorixás, yalorixás, equedes, ogãs, tata-de-Inquices, yawôs, e outros) (Silva, 2013, p. 23).

Ao identificar um terreiro em território urbano e buscar compreender suas marcas físicas e simbólicas, é necessária a perspectiva geoetnográfica. A localização geográfica, atrelada aos conhecimentos étnicos, é a base para perceber a lógica territorial que os terreiros interpretam no espaço urbano. Sendo assim, os movimentos territoriais, baseados na filosofia e religiosidade Bantu e lorubá, compõem a cidade e os bairros de Porto Alegre, evidenciando a presença das populações negras e suas filosofias ao longo do processo de formação da cidade.

Essa presença geoetnográfica permite compreender a lógica por trás das práticas cultuadas nos terreiros, por meio da formação de territórios-terreiros. Assim, temos as transformações nas relações familiares e territoriais, ambas fundadas na diáspora e na experiência afro-brasileira. Silva (2013, p. 74) ressalta que:

No espaço diaspórico brasileiro, essas relações mudaram, passaram por significativas ressignificações. Uma delas liga-se ao fato de que esses orixás, que na África eram cultuados em regiões e/ou reinos distintos, passaram, com a formação do território-terreiro (CORRÊA, 2005), a ser cultuados num mesmo local geográfico. Outra mudança relevante é que a família-de-santo (egbé) passou a ser constituída não por laços consanguíneos, mas pela via de adesão permeada pelos aspectos de amizade, afinidade com o líder e sua família de santo.

Um território-terreiro deve ser visto enquanto um lugar de interpretação de mundo, pautado nas relações ancestrais e geoetnográficas estabelecidas em Porto Alegre. A partir disso, é possível compreender a geoetnografia que entrelaça

a ancestralidade do território-terreiro Ilê Oxum Docô, no qual as pessoas que ali existem inscrevem suas memórias no físico e simbólico:

Território é adotado como categoria interpretativa a partir da compreensão do 'espaço existencial do humano' (ALMEIDA, 2011; SOJA, 1993), que age construindo diversas formas e possibilidades de vivências, em acordo com suas subjetividades, sensibilidades e pertencimento, consigo e com os outros, com o espaço e com o tempo. (Silva, 2013, p. 31).

A geoetnografia, auxiliada pela autobiografia e observação participativa, permitiu a compreensão do conjunto de sistemas analisados (terreiro, bairro, famílias). A ancestralidade interpretada pela história e memória no território do Ilê Oxum Docô é esclarecida pela etnografia das gerações e construções da Família Ramos Pereira, dos saberes originados ainda no continente africano, além de todo o conhecimento transmitido dentro de nossa Bacia Religiosa (família de santo), tudo isso pautado em uma ancestralidade em quatro tempos.

2.2 Organização metodológica no percurso deste estudo.

O intuito de identificar e compreender as marcas territoriais dos terreiros, em específico o Ilê Oxum Docô, é pautado na presença das religiões de matriz africana em Porto Alegre e na vivência da família Pereira no bairro Farrapos, zona norte da cidade. O ponto de partida foi apresentar a base que entrelaça todo este estudo, discutida na introdução e no primeiro capítulo, e, a partir dessa base, identificar e compreender as relações deste terreiro por meio de suas marcas. A metodologia utilizada durante o estudo orientou-se pela Observação Participativa e pela Autobiografia. A escolha por esses caminhos metodológicos está atrelada à vivência e experiência familiar e religiosa que mantenho com o Ilê.

A primeira etapa do estudo foi dedicada à compreensão da relevância da população negra no surgimento dos terreiros enquanto território brasileiro, atrelado a uma perspectiva de continuidade territorial e a uma experiência afro-americana. Para isso, foi realizada uma revisão bibliográfica, na qual busquei referências em intelectuais negros(as) brasileiros(as), cujas produções acadêmicas estão pautadas na perspectiva Pan-africanista, no Movimento Negro Brasileiro e na Geografia Afro-brasileira.

A visita e a discussão dessas referências bibliográficas acompanharam mapas de localização, fotografias e mapas mentais, toda essa bagagem teórica atrelada aos

conceitos de Continuidade Territorial, a experiência Afro-brasileira e Amefricana, e o terreiro enquanto Patrimônio Simbólico e Cultural.

Para identificar as marcas territoriais do terreiro, foi realizado um percurso pela cidade de Porto Alegre, orientado pelo Babá Rudinei Pereira, no qual foram tiradas fotografias, registrados relatos e produzidos mapas como resultado dessa saída de campo. Na compreensão dessas marcas, foram realizadas entrevistas com o Babá Rudinei Pereira e a Yalorixá Valquíria Pereira, que conceituam as religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Além disso, o Babalorixá e a Yalorixá, irmãos que cresceram e assentaram seus terreiros no mesmo terreno (que pertence à família Pereira desde a década de 1950), contribuem com relatos sobre a historicidade da família ao longo dos anos e as transformações do espaço nesse período.

Junto a esses relatos, há um acervo fotográfico no qual podemos identificar os membros da família e as transformações do território, abrangendo o período entre 1950 e 2023. Todo o material é baseado em documentos, fotografias, percursos e na memória da família Pereira. Os conceitos utilizados nesta etapa do estudo partem da compreensão geoetnográfica e da ancestralidade atrelada ao território negro, bairro negro e afro-territorialidade.

Dentro da organização metodológica da pesquisa, destaco a percepção de uma linguagem territorial dos terreiros, na qual podemos identificar que o terreiro existe e vivencia o espaço urbano de uma lógica própria. Ou seja, as marcas e manifestações religiosas no urbano seguem uma funcionalidade que difere daquela determinada pelo padrão urbano. As avenidas e seus cruzamentos têm sua forma e função determinadas pela lógica formal da cidade: são zonas para automóveis e são voltadas para a organização da cidade e para o meio de locomoção.

Porém, para a comunidade de terreiros, esses cruzamentos são portais do astral, onde não são utilizados na perspectiva formal, mas pautados na conexão entre o mundo visível e o invisível. A percepção de uma linguagem territorial dos terreiros é vista em todos os capítulos, e ao longo do estudo, trago os elementos que identificam essa linguagem.

3. CAPÍTULO II: A FORMAÇÃO DOS TERREIROS POR MEIO DE UMA CONTINUIDADE TERRITORIAL

Para olhar o espaço urbano por meio dos terreiros, de forma material e imaterial, é necessário entrelaçar olhares nas perspectivas africanas e/ou afro-brasileiras. Para isso, elaborei este capítulo com o intuito de posicionar o leitor quanto ao caminho que estamos cruzando. Aqui, as bases teóricas e metodológicas deste estudo são aprofundadas e discutidas.

Inicialmente, trago a perspectiva originária deste estudo por meio das contribuições de Beatriz Nascimento (1989) e Lélia Gonzalez (1988), nas quais ambas posicionam a população negra como sujeitos protagonistas da formação social, territorial e intelectual do Brasil. Logo, trago Muniz Sodré (2019) para entrelaçar o protagonismo dos terreiros enquanto patrimônio urbano elaborado pelas populações negras. Essas concepções servem para que seja possível perceber a especificidade da materialidade proposta pelas populações negras no Brasil ao longo da elaboração de espaços urbanos.

Para que seja possível identificar as especificidades das contribuições das populações negras para a formação de territórios urbanos (no caso, os terreiros), é necessário compreender a interpretação dessas populações acerca de seus territórios. Para isso, trago as concepções filosóficas de origem africana utilizadas neste estudo e as metodologias aplicadas para identificar as funções atribuídas ao território pelo Ilê Oxum Docô.

Ressalto esta organização do estudo, pois é necessário que ele seja interpretado de forma consciente. Ou seja, não podemos olhar para um terreiro em um espaço urbano e anexar ao estudo uma perspectiva de utilidade, função, dominação ou apropriação, pois, dentro dos terreiros, a lógica que mantém parte do axé e da ancestralidade está fundamentada em princípios filosóficos de origem africana e afro-americana (Gonzalez, 1988). Por isso, as temáticas e discussões deste capítulo são essenciais para o conjunto da pesquisa.

A intelectualidade negra, atrelada à filosofia e religiosidade concebidas pelas etnias das populações africanas, faz do terreiro uma prática diaspórica de reconstrução dos mundos em filosofias ritualizadas e praticadas em formas de religiosidades, como já dito anteriormente.

A africanidade integralizada nos terreiros são marcas observadas e estudadas por diferentes intelectuais brasileiros(as). Neste estudo, escolhi atrelar duas intelectuais brasileiras que, por meio de suas contribuições, possibilitam pensar e refletir sobre as geografias negras no contexto urbano. Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento elaboraram, em seus ricos estudos, categorias de análise que são utilizadas pela Geografia Afrobrasileira e que possibilitaram interpretar a presença do Ilê Oxum Docô no bairro Farrapos em suas especificidades afro-brasileiras.

Ambas as intelectuais posicionaram as populações negras como protagonistas do processo de formação do país, corpos que, por meio de seus conhecimentos, foram grandes colonizadores do Brasil (Querino, 1938). Elas percebem que a existência negra em território nacional se deu em um processo de continuação dos caminhos já experienciados no continente africano. A partir disso, os terreiros de práticas religiosas de matriz africana existem enquanto continuidades territoriais africanas e se elaboram no espaço geográfico em uma experiência composta pelas amefricanidades (Gonzalez, 1988), percebendo essas contribuições como matrizes de um pensamento social brasileiro.

Os terreiros constituem espaços plurais e singulares simultaneamente, abrem caminhos para um mundo físico e astral repleto de sentidos e significados, sendo um território íntimo da experiência negra africana no Brasil, que, até os dias atuais, marca uma relação ancestral dos iniciados com sua existência neste mundo.

3.1 Os terreiros enquanto Continuidade Territorial em uma experiência Amefricana.

A relação destes territórios-terreiros com a elaboração intelectual de Beatriz e Lélia se entrelaça em uma perspectiva geográfica sobre a negação da realidade e a valorização da presença negra brasileira no espaço geográfico. Ambas compreendem que, durante todo o processo de formação territorial do Brasil, é possível identificar o apagamento científico de intelectuais negros e negras e das materialidades originadas dessas populações, destacando o racismo antinegro que estruturou este país. Os fatos que relaciono são barreiras que a intelectualidade negra brasileira se debruça a derrubar ao longo deste mesmo percurso de formação territorial do país.

Ao identificar territórios afro-brasileiros e/ou territórios negros na atualidade, é possível observar o que está inscrito na territorialidade urbana de nossas cidades. Estes territórios evidenciam uma percepção levantada por Beatriz no século

passado: a continuidade territorial da existência negra no Brasil. As práticas estabelecidas em terreiros partem de organizações, filosofias e ensinamentos originados no espaço africano.

A edificação destes lugares e todo o conjunto de ritos e preceitos de matriz africana se entrelaçam em uma experiência coletiva e ancestral, na qual o tempo não é linear e vivemos/convivemos com nossos antepassados, potencializando todo saber ancestral em continuidade por meio do tempo e do espaço. Todo esse conjunto de conhecimento é guardado pela tradição da oralidade e carrega consigo caminhos que envolvem o passado, o presente e o futuro.

O Centro Religioso Afro-Brasileiro Oxum Docô, em confraternização com Xangô da Pedreira e Exu Tranca Rua das Almas, é uma continuidade territorial (Nascimento, 1989), um território com um conjunto de saberes, conhecimentos e ensinamentos de origem africana e afro-brasileira, que são conduzidos por meio da ancestralidade, pelas memórias, pelo axé, pela oralidade e pelo conjunto de valores civilizatórios africanos. Ele se entrelaça ao espaço geográfico pelo tempo e espaço, elaborando as materialidades territoriais que só podem ser efetuadas por povos de terreiros, estes que acessam uma memória civilizatória que perpassa as regiões africanas, o oceano atlântico e o território brasileiro.

As materialidades produzidas ao longo do tempo por meio da memória ancestral de um terreiro são perceptíveis primeiramente por sua forma física (visível).

Considera-se a sua arquitetura como uma recriação dos africanos e de seus descendentes no Brasil. Trata-se de uma arquitetura afro-brasileira de uma sociedade específica de culto aos seus ancestrais ilustres, uma arquitetura única, singular, particular, sem qualquer paralelo ou similar na África (Velame, 2019, p.18).

A arquitetura afro-brasileira dos terreiros abarca um conjunto de materialidades nutridas de sentidos e significados que não devem ser padronizados, pois passam primeiramente pela experiência social e econômica dos sujeitos cultuadores do axé. As populações negras fizeram e ainda fazem os terreiros nascerem dentro de condições sociais/financeiras pré-estabelecidas. Por isso, é comum encontrarmos terreiros em fundos ou dentro de casas, salões externos à casa, em diferentes tamanhos e estruturas.

Ao entrarmos em um terreiro, podemos visualizar elementos que não são comuns dentro das materialidades e das formas urbanas tradicionais. E, por isso,

não cabe apenas classificar a forma física e urbana dos terreiros, mas sim buscar seus próprios conceitos de território e bairro.

A factualidade, concretude e materialidade dos terreiros, por assim dizer, a sua arquitetura, torna-se um objeto que necessita ser revelado, descortinado, desocultado, desvelado e, principalmente, compreendido não em meras descrições, sínteses de comparações geográficas e classificações ocultadoras, mas sim na busca da sua realidade, dos significados, das definições, dos conceitos e dos sentidos de cada espaço, elemento natural e construído em si mesmo e nas suas diversas relações com os demais em suas temporalidades, em sua totalidade (Velame, 2019, p.24).

A territorialização dos terreiros foi possibilitada por meio de conhecimentos e saberes que inicialmente não estavam inscritos em forma física, mas carregados nos corpos das populações negras que chegaram violentadas ao território sul-americano. As percepções ancestrais e filosóficas africanas sobre o território brasileiro deram caminho para a formação de Territórios Negros (Vieira, 2015), nos quais a organização reflete as lógicas de nossas origens:

Os fundadores de Palmares não procederam de igual modo; procuraram refúgio no seio da natureza virgem e aí assentaram as bases de uma sociedade, a imitação das que dominavam na África, sua terra de origem, sociedade, aliás, mais adiantada do que as organizações indígenas. Não era uma conquista movida pelo ódio, mas uma afirmação legítima do desejo de viver livre, e assim, possuíam os refugiados de Palmares as suas leis severas contra o roubo, o homicídio, o adultério, as quais, na sua vida interna, observavam com rigor (Querino, 1938, p.23).

Neste mesmo sentido, Beatriz (1989) reflete sobre a importância da conexão entre o corpo e seu Orí enquanto prática africana:

Ori significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento.

As conexões realizadas entre os(as) autores(as) nos fazem perceber o terreiro enquanto uma continuidade territorial em suas formas material e imaterial, configurando os territórios afro-brasileiros e/ou negros. Cabe, dentro deste caminho, observar o espaço urbano, neste caso, da cidade de Porto Alegre, e adentrar nas formas urbanas. O urbano é também negro, desde seu princípio de formação até sua função. A elaboração de um terreiro é pautada pela memória africana, pela diáspora e pela colonização africana no Brasil. No espaço urbano, se materializa a continuidade territorial dos terreiros e estes configuram a cidade em sua própria função, função que está guardada na oralidade, no Orí dos sujeitos e nos saberes civilizatórios.

E nessa abordagem territorial, que se percebe os terreiros enquanto continuidades territoriais americanas, é importante evidenciar a categoria de percepção que compreendo nesta experiência. Lélia Gonzalez (1988) identificou as singularidades nas vivências negras no continente americano e se debruçou a interpretar de forma combativa as violências racistas que estruturam o campo científico e acadêmico do Brasil. Por isso, ela elaborou uma categoria denominada Amefricanidade. A autora usa este termo para se referir ao campo de análise que enfoca os estudos sobre as especificidades das populações negras nos territórios das Américas, compreendendo que todas partem de uma experiência comum: a escravização, a diáspora e a presença específica dessas populações e seus descendentes. Gonzalez define da seguinte forma:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade ("Amefricanity") são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (sul, central, norte e insular). Para além do seu caráter geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, o seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewefon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido de construção de uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de Panafricanismo, "Négritude", "Afrocentricity", etc. (Gonzalez, 1988, p.77).

A percepção territorial das populações negras em terras brasileiras compõe uma experiência categorizada por Lélia como uma vivência americanizada, na qual os corpos dos sujeitos africanos e afro-brasileiros existem em seus próprios termos de existência, elaboram suas identidades pautadas nas memórias e narrativas de seus antepassados (ancestralidade) e materializam essa bagagem identitária em um rito de continuidade territorial (os terreiros).

A relevância de utilizar esta categoria como abordagem deste estudo passa por atrelar ao conceito de continuidade territorial e por estabelecer a perspectiva de que os terreiros são territórios fundados em espaço americano, por populações que, se entrelaçando neste continente, materializam suas cosmovisões e constroem territórios em um movimento contra-colonial, no qual é preciso se definir enquanto amefricanidade, pois parte de uma experiência coletiva, no sentido geográfico (o continente americano) e contendo traços comuns ao longo de todo o continente.

Beatriz do Nascimento e Lélia Gonzalez, em suas produções intelectuais, conseguem sintetizar o fato marcante deste estudo: as percepções ancestrais e filosóficas das populações negras enquanto práticas essenciais para a formação dos terreiros. Territórios que constituem lugares de perpetuação de uma cosmovisão politeísta (Bispo, 2015), ancestral e filosófica, por meio dos corpos negros em conexão com seu Orí, que concebem ritos que iniciaram o culto aos Orixás, Caboclos e Exus e que prevalecem até a atualidade como patrimônio físico e simbólico brasileiro (Sodré, 2019).

Consequência que se estabelece ao entender os terreiros enquanto continuidade territorial, que, ao longo do tempo e espaço, abrange desde o início do período colonial, passando por todo o processo de diáspora até as marcas territoriais do século XX e XXI, mantém no espaço urbano o vínculo com o mundo astral, ancestral, dos Orixás e todos seus saberes originados nos territórios iorubás no continente africano.

Sendo essas experiências pautadas não apenas no continente africano, mas também nos movimentos organizados pelas populações negras na América, por isso, a amefricanidade enquanto nomenclatura para situar e identificar a especificidade dos terreiros em relação ao espaço que ocupa dentro da cidade.

Por isso, se compreende que a intelectualidade das autoras perpassa em uma releitura do Brasil a partir de referências negras, nas quais o terreiro é território afro-brasileiro de amefricanidades, entrelaçado a uma continuidade territorial africana e afro-brasileira, responsável por colonizar e urbanizar as cidades brasileiras dentro de seu próprio critério.

Em linhas mais específicas, o Ilê Oxum Docô está atrelado aos processos discutidos entre as autoras, e por meio da sua historicidade em seu território, é possível identificar as marcas de sua existência enquanto uma continuidade territorial amefricana e um agente urbano dentro do bairro Farrapos.

3.2 Formação Urbana atrelada aos Terreiros: Patrimônio Simbólico do Negro brasileiro.

A concretude dos terreiros está inscrita na estrutura urbana das cidades brasileiras. Basta uma caminhada atenta por bairros de todas as zonas de Porto Alegre para perceber a presença de casas com terreiros, algumas “discretas”, outras com placas indicando serem Centros Religiosos de Batuque, Umbanda e/ou Quimbanda. Essa presença nas grandes cidades não é uma marca da modernidade; a população negra exprime suas materialidades territoriais ao longo de todo o processo de edificação do Brasil. As dolorosas tentativas de apagamento de nossas contribuições fazem com que seja difícil datar as origens africanas e afro-brasileiras das populações negras que vivem no Brasil. Essa realidade é diferente dentro dos terreiros, lugares nos quais convivemos em sincronia com nossas origens e antepassados.

Todo batuqueiro e batuqueira compreende que os terreiros acompanham a presença negra no país desde o período da diáspora. Assim como os quilombos, os terreiros identificam uma experiência ancestral negra-brasileira dentro de uma dimensão territorial própria. Segundo Sodré, o território dos terreiros segue uma articulação geográfica:

A natureza deste vetor pode aparecer, em certas culturas, predominantemente geográfica. Por exemplo, entre os povos banto do Kavirondo (África), a direção Leste/Oeste constitui o eixo principal de organização do mundo, e isso, muito provavelmente, porque do Leste costumam chegar as chuvas tão importantes. Ainda assim, o dado geográfico é acrescido de outros, simbólicos, que condicionam o modo como o banto se relaciona com seu espaço particular. O vetor espacial tem, portanto, natureza físico-simbólica (Sodré, 2019, p. 17).

A linguagem territorial dos terreiros, no qual estamos estudando, se funda em grandes interpretadores do espaço geográfico. Afinal, a dimensão físico-simbólica é orientadora dos assentamentos, originando as conexões filosóficas de religiosidades como o Batuque/Nação. Ao encontrarmos um terreiro, é possível acessar um mundo dentro de seu tempo e de sua lógica, pautada pela memória dos sujeitos que existem dentro da perspectiva das religiões ritualizadas naquele território. E é por meio da maternidade territorial que podemos identificar a estrutura urbana negro-brasileira através dos terreiros:

(...) o terreiro afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de forma ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através dos terreiros e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtém-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (Sodré, 2019, p. 21).

Por mais que a arquitetura e o urbanismo tenham sido processos cruciais para a consolidação dos espaços em ideologias europeias, a produção de origem amefricana não se deixou abater ou apagar. As formas urbanas das populações negras (Cunha Júnior, 2019) são estruturas físicas e simbólicas que constituem o espaço geográfico. Ao identificar esses territórios e compreender todo seu caráter de produção territorial ao longo do tempo e do espaço, é possível marcá-los enquanto patrimônios para a população brasileira. Sodré justifica a classificação da seguinte forma:

A palavra patrimônio encontra aqui um lugar próprio. Ela tem, em sua etimologia, o significado de herança: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (pater, patri). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo (Sodré, 2019, p. 51).

Identificar os terreiros enquanto patrimônios brasileiros faz parte da compreensão de que esses lugares permitem acessar um conjunto de heranças ou legados que são cuidadosamente preservados e continuados. Por isso, o autor continua:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como um território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de um território físico a possibilidade de se 'reterritorializar' na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (...) (Sodré, 2019, p. 52).

A organização social dos terreiros segue uma continuidade territorial amefricana em todo o país, que recebeu ao longo do período escravagista um diverso contingente étnico-cultural africano, como bantos e ketus de origem iorubá. Juntos, organizados em saberes civilizatórios africanos, constituíram "nações" que, através dos terreiros, se territorializaram no Brasil e constituíram patrimônios culturais e simbólicos negro-africanos.

Perceber os terreiros dentro desta perspectiva nos auxilia a identificar a presença territorial dos povos de santo em espaços urbanos desde suas origens, já que nos terreiros existimos em um caminho de continuidade promovido pelos corpos negros que aqui trouxeram seus saberes civilizatórios. Eles são preservados por meio de uma linguagem físico-simbólica dos terreiros, promovendo um território político-mítico-religioso (Sodré, 2019). Além disso, outros autores como Valter Silvério identificam a relevância da experiência africana no Brasil ser reconhecida como patrimônio:

Quando se preserva legalmente e na prática o patrimônio cultural, conserva-se a memória do que fomos e do que somos: a identidade da nação. Patrimônio, etimologicamente, significa um conjunto de bens naturais e culturais de importância reconhecida num determinado lugar, região ou país, ou mesmo para a humanidade - na verdade, a riqueza comum que herdamos como cidadãos, e que se vai transmitindo de gerações a gerações. No caso específico dos afrodescendentes (e dos brasileiros de modo geral), a referência principal é o legado de várias culturas africanas que contribuíram com a formação social brasileira (Silvério, 2013, p. 14).

A herança nacional passa em grande parte pelas contribuições africanas e afro-brasileiras. O reconhecimento deste fato passa por compreender os terreiros de religião de matriz africana como território político-mítico-religioso que se mantém pela preservação desses territórios enquanto patrimônios. Para que seja possível, são necessários os estudos urbanos voltados para as contribuições das populações negras na formação desses espaços. Ao analisar a formação urbana de uma determinada cidade ao longo do tempo e espaço, já é possível determinar as construções e organizações das populações negras. Essa iniciativa científica é o caminho para identificarmos nossa real face urbana.

É indiscutível a relevância territorial, histórica e geoespacial de um terreiro dentro de uma cidade ou bairro. O vínculo que existe entre terreiro e território se atrela às noções de território enquanto terra de forma indissociável. A terra é a própria existência da ancestralidade, e cabe aos sujeitos buscarem harmonia e equilíbrio junto ao território no qual se assenta um terreiro.

Trago essa reflexão, pois afirmar que um terreiro é um patrimônio nacional é que o Ilê Oxum Docô tem suas práticas religiosas iniciadas no século passado e, com mais de 30 anos, vem (re)existindo no bairro Farrapos. Para além de sua datação como terreiro, as práticas macumbeiras já eram realizadas no terreno desde a década de 1950, quando minha bisavó já realizava seus ritos no mesmo local. Então, a percepção trazida por Sodré e que envolve este estudo é a relação direta que existe entre o terreiro e o urbano, o território afro-brasileiro constituindo bairros negros.

4. CAPÍTULO III: UMA LINGUAGEM TERRITORIAL DOS TERREIROS EM PORTO ALEGRE

Oxum é uma percepção do mundo de origem lorubá das águas continentais em suas diferentes formas (rios, cachoeiras, lagos, lagoas etc.), a simbologia atrelada a este elemento é manifestada pelas feminilidades, fertilidade (maternidade), vaidade e doçura, na força do amor e da afetividade, essa energia Oxum que nasce em uma perspectiva africana e chega ao Brasil através dos corpos das populações negras em diáspora, evidencia a importância do corpo enquanto território percorrido por intelectualidades. As manifestações dos ritos, preceitos e fundamentos africano e afro-brasileiro se possibilitam por meio do corpo em sua dimensão territorial e sua continuidade pelas materialidades da memória:

O corpo é o primeiro registro do ser no mundo, é o elemento que versa acerca das presenças e reivindicações de si, é o que nos possibilita problematizar a natureza radical do ser e suas práticas de invenção (Rufino, 2018 p.53).

Rufino continua:

A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida. Essa dinâmica só é possível por meio do corpo, suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências (Rufino, 2018 p.49).

As comunidades de terreiros mantêm a memória dos povos africanos que reinventaram seus mundos, através dos princípios filosóficos étnicos dos grupos que chegaram às terras gaúchas, por meio da tradição oral e dos saberes dos corpos destas populações, o terreiro constitui a materialidade da memória e da contribuição das populações negras na formação das cidades gaúchas, em que se assentaram centros religiosos de matriz africana.

Os terreiros são atrelados aos locais de despacho, encruzilhadas e todos os elementos materiais que não estão necessariamente na localização do Ilê, ou seja, o templo se estende pelo bairro e cidade, por isso, é comum encontrarmos pontos específicos dentro de bairros que são territórios ritualísticos, estes lugares são escolhidos pela energia que carregam e são reconhecidos pela sua característica natural e ancestral, Barros (2008) descreve a relevância destes espaços enquanto lugares de axé:

Os limites do terreiro não se resumem ao espaço fechado entre os muros. Todavia, os limites do terreiro são os limites espaciais de um grupo social. Isso é, as fronteiras desse espaço sagrado simbolizam também os espaços “naturais” ou de “natureza construída” que lhes estão mais próximos, tais como praias, cachoeiras, matas, ruas, cemitérios e encruzilhadas, dentre outros, onde também se realizam cerimônias religiosas (Barros, 2008 p.57).

A presença dos terreiros e toda sua estrutura física e simbólica esteve presente ao longo de todo processo de formação das muitas cidades no Rio Grande do Sul, conseqüentemente é possível interpretar a lógica territorial elaborada pelos terreiros localizados nas cidades gaúchas, em específico a capital Porto Alegre. Oro (2012 p. 532) percebe que “as religiões afro-brasileiras existentes no Rio Grande do Sul constituem um complexo religioso”, e é este complexo religioso-civilizatório que pretendo apresentar neste capítulo.

Para fazer tal compreensão, irei contextualizar a presença das religiosidades de matriz africana na capital, partindo das origens geoetnográficas e das diferentes religiões ritualizadas no Sul, para que seja possível entender a linguagem territorial dos terreiros e sua rede de conexões em espaço urbano. Essa análise foi realizada por meio de um percurso urbano atrelando as marcas e traçados materiais e imateriais, grafados no espaço urbano pela comunidade de terreiros ao longo do tempo e espaço, elaborando uma afro-territorialidade em suas especificidades e perspectiva política-mítica-territorial. Para tal compreensão, utilizarei os estudos de Norton Corrêa (2006), Ari Oro (2002, 2008, 2012), Emerson Melo (2022), e Babalorixá Rudinei de Oxum Docô (2022).

4.1 Os terreiros em afro-territorialidades no espaço urbano.

As práticas religiosas de matrizes africanas identificadas no espaço urbano precisam ser interpretadas por meio de suas próprias explicações, como discutido no capítulo anterior. No entanto, ao entrelaçar esses lugares dentro da cidade, é importante ressaltar que o assentamento de um terreiro tem suas raízes integradas à comunidade, na qual o território é um espaço de experiência coletiva e comunitária. Faz parte de um território-terreiro o sujeito que decide alinhar sua existência ao tempo de sua ancestralidade.

Além disso, são territórios pautados no formato da autoconstrução, já que sua arquitetura não se enquadra nos modelos padrões de casas comuns, e toda essa organização está atrelada ao trabalho realizado pelos sujeitos que compõem uma família de Santo. Santos, apud Anjos (2009), percebe essa relação territorial ao entender que “o território é o chão mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi”. Em continuidade, Sodré especifica a territorialização de um terreiro da seguinte forma:

1.lugar pertinente – localização, limites – da ação do sujeito; 2. especificidade de um espaço social, que o distingue do resto da sociedade ou de outros territórios; 3. zona de limites entre o social e o que não se define inteiramente em termos sociais (o não-social): a biologia, a língua, a física das coisas etc. (Sodré,1988,p.50).

Os terreiros que habitam a estrutura urbana (re)existem por meio de modificações, adaptações e substituições. Este é um fator importante a ser ressaltado, já que ao examinar a presença de terreiros na cidade de Porto Alegre, é possível identificá-los em diferentes bairros da cidade, que, por meio das variações urbanas, foram obrigados a se deslocar no espaço urbano, cruzando novas zonas da cidade e promovendo constantes territorializações, desterritorializações e reterritorializações.

O território em questão é traçado pela experiência civilizatória das populações negras. Por isso, as noções acerca dessas contribuições partem do conceito de território, mais especificamente de uma afro-territorialidade (Melo, 2022). Nesta categoria de análise, abrigada no campo da Geografia Afro-brasileira, está atrelada às especificidades das tradições filosóficas, míticas e religiosas de origem africana. Emerson Melo (2022, p. 283) categoriza e ressalta a relevância desta abordagem da seguinte forma:

Um eixo de investigação e análise que reconhece os princípios filosóficos, míticos e religiosos das tradições afro como pressupostos existenciais e essências para a compreensão dos terreiros de candomblé enquanto um fenômeno geográfico, já que tais elementos estão presentes simbolicamente em diferentes paisagens e lugares, ou seja, se materializam em todo o espaço percorrido e ocupado por seus membros. Princípio de organização socioespacial que diferencia as religiões de matrizes africanas de outros modelos religiosos, principalmente daqueles de origem judaico-cristã, descritos geograficamente sob a luz do 'espaço sagrado' e do 'espaço profano'.

A pertinência de conceituar um território-terreiro enquanto uma afro-territorialidade se atrela ao seu modelo de existência e de interpretação. Como já vimos anteriormente, a cosmovisão atrelada ao propósito da busca pelo bem-viver (NTU) e da relação indissociável dos elementos que compõem um terreiro e seu conjunto de conhecimentos geográficos acerca dos lugares que o cercam nos remete a uma classificação específica de marcas territoriais, elaboradas por uma herança comum originada no continente africano e continuada territorialmente em terras brasileiras. Um terreiro de Batuque, Umbanda, Candomblé, etc., é uma afro-territorialidade, e como veremos a seguir, configura o espaço urbano em uma rede de territorialidade:

Neste sentido, a afro-territorialidade é, e pode ser, compreendida como uma amálgama territorial constituída a partir de um constructo cultural (i)material fundamentado em princípios mítico-filosóficos e mágico-religiosos que, embora adaptados e/ou ressignificados, ainda no século XVIII, num contexto de escravização da gente negra, seja a responsável pelas estruturas simbólicas de poder que, ainda hoje, garantem a manutenção de tais tradições afro-religiosas no que se refere aos princípios de sua organização, estruturação e difusão socioespacial, diferenciando-se totalmente das demais religiões de origem judaico-cristãs (Melo, 2022, p. 283).

Para categorizar um território-terreiro enquanto uma afro-territorialidade, é necessário destacar os elementos necessários para tal interpretação. Para isso, iremos identificar no território três elementos que, por meio de suas marcas físicas e simbólicas, produzem afro-territorialidades:

1° *Continuidade territorial* dos valores civilizatórios africanos, nos quais é possível observar a herança comum guardada na ancestralidade dos sujeitos praticantes do axé. Como, por exemplo, a relação indissociável entre seres humanos e seres da natureza, um dos princípios NTU, no qual a razão da existência se encaminha na busca pelo equilíbrio e harmonia entre todas as energias que compõem um lugar (território).

2° *Multiplicidade dos territórios em conexão*, pois compreendemos que um terreiro se entrelaça ao espaço urbano em diferentes lugares do bairro e da cidade, no formato de rede.

3° *Especificidades arquitetônicas*, como já discutido anteriormente, a estrutura física de um terreiro se difere dos modelos padrões de habitação. São necessários elementos físicos específicos para que seja possível abrigar toda a herança patrimonial de um Ilê.

Por meio dessas particularidades, é possível identificar um terreiro enquanto uma afro-territorialidade. A seguir, iremos abordar esses elementos na cidade de Porto Alegre e no Ilê Oxum Docô.

4.2 Os terreiros afro-gaúchos em Porto Alegre.

O corpo faz parte de uma integralidade que é alicerçada no mundo e experienciada de forma material (terreiro) e imaterial (memória e ancestralidade), cujas potências constituíram fenômenos urbanos em patrimônio cultural por meio das afro-territorialidades materializadas nos terreiros. Reis (2020, p. 9) entende que:

Os movimentos de travessia, deslocamento e viagem se imbricavam ao corpo, despertando o eterno movimento da fuga e o retorno a um lugar que não existe. Um território que só pode ser encontrado se o corpo se conectar com a alma, com o intelecto, enfim, com a própria ideia de 'Órí'.

A intelectualidade e espiritualidade presentes no corpo das populações negras no período colonial e pós-colonial fazem parte da memória religiosa afro-brasileira. Elas constituem, no continente americano, uma memória africana, que pode ser singular em cada região do continente. Dentro dessa perspectiva, o recorte realizado neste estudo se dá na região Sul do Brasil, especificamente na capital do Rio Grande do Sul, e suas marcas elaboradas pela religiosidade de matriz africana, ou, como pode ser chamada aqui, as religiões e/ou tradições afro-gaúchas, com os primeiros registros datando do século XIX, conforme Oro (2008, p. 20).

Tudo indica que os primeiros terreiros de Batuque começaram a funcionar na região de Rio Grande e Pelotas. Para o historiador Marco Antônio Lirio de Mello – que fez uma ampla pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande no século XIX –, a presença do Batuque é atestada nesta região desde o início do século XIX (LIRIO DE MELLO, 1995). Também N. Corrêa situa o período inicial do Batuque nesta região entre os anos de 1833 e 1859 (CORRÊA, 1992).

As informações, dados e estudos neste campo ainda são poucos, se comparados à grande presença de terreiros e população negra no estado, consequência das relações de opressão e apagamento que o Estado brasileiro e o pensamento científico acadêmico mantêm com as religiosidades afro-brasileiras.

Atrair ao espaço físico características do simbólico, pautadas em práticas filosóficas na cosmovisão politeísta, é uma das marcas territoriais mais presentes na experiência africana, permitindo que a perspectiva africana faça parte da estrutura urbana de nossas cidades, podendo ser identificada por meio das afro-territorialidades. São nestes territórios que vivenciamos nossas identidades. Por isso, Sodré ressalta que:

O que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios. [...] Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente (Sodré, 2019, p. 32).

É dentro deste campo de conexões e relações entre corpo (sujeito), suas marcas territoriais, memória e Orí que as comunidades de terreiros dão continuidade às religiosidades africanas, que ao longo do tempo e do espaço promoveram um conjunto de marcas territoriais entre o material e o imaterial. Beatriz Nascimento sempre destacou a relevância do Orí (cabeça) na formação intelectual da população negra brasileira, e Reis (2020, p. 16) destaca:

Orí, dessa forma, propõe pensar a identidade individual e coletiva da população negra através de uma narrativa de encontro entre uma reconstrução da dignidade e o passado dos descendentes de escravizados, um projeto de humanização do negro e continuidade cultural para o futuro que produz uma identidade entre 'eu e meus próximos' no momento presente.

Nos terreiros originados no Rio Grande do Sul, podemos encontrar os ritos de origem a três principais religiões de matriz africana: o Batuque (Nação), a Umbanda e a Quimbanda (Linha Cruzada), sendo comum que um terreiro pratique duas ou três religiões no mesmo território. Corrêa (2006, p. 57) compreende as relações entre as religiões ritualizadas no estado da seguinte forma:

Didaticamente falando, existem três formas rituais básicas de religiões que chamarei, na falta de termo melhor, de afro-brasileiras do Rio Grande do Sul ou afro-rio-grandenses: a Umbanda 'pura', a 'Linha-cruzada' e o Batuque 'puro', segundo a própria classificaçãoêmica dos filiados a elas. Estes normalmente sabem identificar tais diferenças, incluindo-se ou excluindo-se de uma ou de outra dessas formas. Não obstante, no discurso de alguém que se declare pertencer a uma delas, podem aparecer expressões características das outras. Por exemplo, o indivíduo pode se dizer de Batuque, mas usar termos normalmente utilizados apenas pelos filiados à Umbanda. Outro exemplo, se perguntarmos a um batuqueiro sobre Exú, é provável que ele diga que pertence à Linha-cruzada. Entretanto, não só o nome desta entidade aparece claramente em certos cânticos para o Bará (orixá do Batuque, ambos 'donos' das encruzilhadas), como às vezes a mesma pessoa denomina certos barás ora como 'Exú', ora como 'Bará': Exú Lanã, Bará Lanã.

Essas ramificações das religiões de matriz africana comprovam a pluralidade africana e sua categorização de um fenômeno geográfico, ao ponto de atrelar ao meio geográfico em diferentes escalas, sentidos e significados. As religiões afro-gaúchas não apenas fixaram um local, mas atribuíram funções, sentidos e significados aos lugares em que se entrelaçam.

Sendo assim, é impossível negar que a presença das populações negras não carregava consigo os ensinamentos éticos, filosóficos e religiosos do continente africano, ensinamentos que permitiram o aprendizado junto aos povos originários. Essas afro-territorialidades (terreiros) se atrelaram aos movimentos e processos urbanos, organizando sua própria linguagem territorial, que institui estruturas arquitetônicas e locais específicos com atribuições relacionadas a perspectivas africanas ou afro-brasileiras, que não envolvem a linguagem territorial hegemônica das cidades:

Ao analisar o princípio de organização socioespacial das práticas afro-religiosas, Corrêa (2004) caracteriza o processo de formação dos terreiros de candomblé como o resultado da transposição e (re)produção de um conjunto de "geossímbolos" numa dada paisagem – a "paisagem conivente" – que permite aos seus membros, a partir da "imaginação geográfica", rememorar em seu território ancestral na África. Fenômeno decorrente de um intenso movimento de (re)territorialização das práticas culturais de origem negro-africana nos terreiros de candomblé, onde se reproduzem as geografidades de diferentes povos negros, dentre eles, em maior escala, os iorubás (nagôs) do sudoeste da atual Nigéria, os fon (jejes) do leste do Benin e, em menor referência, os bantu da África Central (Melo, 2022, p. 287).

A reconstrução do território em um lugar ancestral pode ser percebida por Melo (2022) na sua análise em relação aos terreiros de candomblé. Esclareço que utilizo sua contribuição pautada na existência do terreiro em sua pluralidade de existência. Ou seja, no caso deste estudo, estamos voltados a um terreiro de Batuque, Umbanda e Quimbanda. Logo adiante, irei diferenciar as especificidades dessas religiosidades.

Dentro da perspectiva da religiosidade, é comum utilizarmos a expressão religiosidade afro-gaúcha ou tradição afro-gaúcha para se referir às religiões de matriz africana, no intuito de compreender os processos espirituais, filosóficos e religiosos em terreiros fundados no Sul, que assentaram religiões e/ou tradições como o Batuque, Umbanda e Quimbanda.

Essas podem ser semelhantes e diferentes de outras religiões de matriz africana, como o Candomblé, Tambor de Minas e Xangô de Pernambuco. Podemos perceber as religiões praticadas no Rio Grande do Sul como de origem africana ou afro-brasileira, e ambas estabelecem uma continuidade territorial pautada na perspectiva civilizatória dos grupos étnicos africanos (em sua maioria bantos e sudaneses) que colonizaram os solos gaúchos, abrigando um conjunto de valores civilizatórios, conforme Corrêa (2006, p. 30) esclarece:

É justamente a presença maior ou menor desses elementos tradicionais africanos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul que as distinguem das outras, embora na prática estejamos frente a um continuum religioso.

Os primeiros registros oficiais da presença das tradições de matriz africana aparecem na região de Pelotas e Rio Grande no século XIX (Oro, 2002, p. 349), destacando-se a prisão e o desmonte de pessoas chamadas de “feiticeiras”:

Foram presas, à ordem da delegacia, duas pretas feiticeiras que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumentos de seus trabalhos [...] (Jornal do Comércio, Pelotas, 9/4/1878, p. 2, apud Mello, 1995:26).

Pernambuco (2019) define a chegada das religiões no Rio Grande do Sul da seguinte forma:

As religiões africanas chegaram inicialmente ao nosso estado através das entradas – a primeira de que tivemos notícia ocorreu no século XVI, oriunda de Laguna, Santa Catarina, e se dirigindo à cidade de Rio Grande. Após o crescimento da indústria da charqueada, a expansão do comércio negro foi crescendo e, com a chegada de novos escravos, as nações africanas foram variando até atingirem as que já foram cultuadas no Rio Grande do Sul: Nagô, Ijexá, Jeje, Oiô e Cabinda.

Exemplos como esses são encontrados em grande quantidade em referências de Ari Oro (2002), Adalberto Pernambuco (2019) e Norton Corrêa (2006). As inúmeras

tentativas de oprimir através de decretos e leis, vandalizando e marginalizando sujeitos praticantes do axé, eram comuns antes da Constituição de 1988⁸, sendo que, após esta, houve o primeiro registro de reconhecimento da religiosidade afro-brasileira.

No entanto, isso não desfez a manutenção da disseminação de ideias contra as religiões africanas e afro-brasileiras, principalmente por meio das práticas católicas cristãs, que desde suas primeiras impressões demonizam e marginalizam todos os cultos, religiões e visões de mundo não monoteístas. Isso ocorre porque as cosmovisões monoteístas historicamente se movem no sentido de apagar as identidades e visões politeístas (Bispo, 2015), fato que promoveu um conjunto de ações coloniais violentas em regiões como Ásia e África.

As ideias carregadas de racismo religioso podem ser vistas no período colonial, pós-colonial e na modernidade. Atualmente, as religiões de matriz africana são desconhecidas pelo meio responsável por produzir conhecimentos científicos, além dos estereótipos constantemente reforçados sobre as comunidades de terreiros, descritas como malfeitoras para a sociedade, incluindo ideias de maldade, ruindade e crueldade em tudo o que é atrelado ao batuque, macumba ou feitiçaria.

A percepção que a sociedade acadêmica atrela aos povos de terreiros define como as políticas públicas e sociais são destinadas a esses territórios. Corrêa (2006, p. 67) entende que:

Considero que os batuqueiros, como grupo, percebem-se portadores de uma cultura própria e 'diferente'; sabem-se pertencentes a um segmento considerado 'o outro' – tanto por serem negros (ou 'negrizados', no caso dos brancos) como por sua opção religiosa – numa sociedade ocidental, branca, racista e católica. Na verdade, ocupam uma posição de semi-exclusão frente à sociedade brasileira: no aspecto civil, de um lado são legalmente brasileiros, mas o fato de não terem, na prática, os mesmos direitos – e sua situação coletiva comprova eloquentemente isso – traduz sua condição de 'brasileiros de segunda classe', excluídos dos direitos da cidadania.

O caso de intolerância contra os direitos dos terreiros se faz por meio de violências físicas e institucionais. A cidade de Porto Alegre vivenciou um dos casos mais evidentes da intolerância religiosa através das instituições governamentais, que nos anos de 2009 e 2015 (PL 21/2015) tentaram alterar o Código Estadual de Proteção

⁸ O Art. 215 da Constituição Brasileira de 1988 diz que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.” E complementado o enunciado do caput do artigo, o §1º estabelece: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

aos Animais para que fosse criminalizado os rituais de Matriz africana. Atualmente, a PL se encontra arquivada após mobilizações dos povos de terreiros.

Ao longo desses processos, se organizaram espaços institucionalizados de referência para os povos de terreiros, como o Conselho Estadual dos Povos de Terreiros, a Rede Nacional das Religiões Afro-Brasileiras, a Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul e a A.O.R.A. Órgão Federativo. Esses espaços são referências para que os terreiros e seus membros possam recorrer aos seus direitos civis enquanto populações que fazem parte da cidade, que experienciam esses territórios carregando um legado civilizatório africano.

O Ilê Oxum Docô tem sua relação com esses espaços institucionalizados. O Babalorixá Rudnei Pereira e sua irmã, Yalorixá Valquíria Pereira, ao longo de sua trajetória, sempre estiveram envolvidos em sua filiação a esses espaços, como podemos ver nas Figuras 2 e 3.

Figura 2 - Documento Associativo do Babá Rudinei Pereira

CERTIFICADO
A.O.R.A
ÓRGÃO FEDERATIVO
CERTIFICA QUE:
RUDINEI RAMOS PEREIRA
BABALORIXÃ RUDINEI D'OXUM DOCO

08.889.037/0001-24

AORA
MATRICULA
11.2006AS2/0112

CENTRO AFRO RELIGIOSO OXUM DOCO
CONFRATERNIZAÇÃO XANGO CÃO DAS PEDREIRAS
E EXU TRANÇA RUA DAS ALMAS

UMBANDA - QUIMBANDA - NAÇÃO - RITO CABINDA

ENDEREÇO DO ILÊ:
RUA FREDERICO MENTZ, Nº 399 CASA 04
BAIRRO: NAVEGANTES - POA - RS

O FILIADO ACIMA ESTÁ HABILITADO A EXERCER A ATIVIDADE DE BABALORIXÃ DENTRO DOS FUNDAMENTOS DOS CULTOS E RITOS DE MATRIZ AFRICANA, UMBANDISTAS E EXUS QUIMBANDEIROS. RECONHECIDO NACIONAL E INTERNACIONAL POR ESSE ÓRGÃO FEDERATIVO.

Yalorixá Valquíria Pereira
VALORIXÃ DO ILÊ

Andriel Espindola
Presidente

MERCOSUL

Figura 3 - Documento Associativo da Yalorixá Valquíria Pereira

CERTIFICADO
A.O.R.A
ÓRGÃO FEDERATIVO
CERTIFICA QUE:
VALQUÍRIA RAMOS PEREIRA
VALORIXÃ VALQUIRIA D'XAPANÃ

08.889.037/0001-24

AORA
MATRICULA
11.2006AS/0284

YLE ASÊ KÔPANIJE SAPATÁ EMILUA ONÏLE

UMBANDA - QUIMBANDA - NAÇÃO - RITO CABINDA

ENDEREÇO DO ILÊ:
RUA: FREDERICO MENTZ, Nº 399 CASA: 10
BAIRRO: NAVEGANTES - POA - RS

A FILIADA ACIMA ESTÁ HABILITADA A EXERCER A ATIVIDADE DE VALORIXÃ DENTRO DOS FUNDAMENTOS DOS CULTOS E RITOS DE MATRIZ AFRICANA, UMBANDISTAS E EXUS QUIMBANDEIROS. RECONHECIDA NACIONAL E INTERNACIONAL POR ESSE ÓRGÃO FEDERATIVO.

RUDINEI RAMOS PEREIRA
BABALORIXÃ RUDINEI D'OXUM DOCO
BABALORIXÃ DA FILIADA

Andriel Espindola
Presidente

MERCOSUL

Os documentos observados nas imagens retratam uma forma de existir no mundo institucional e político em nossa cidade. Embora as religiões de matriz africana sejam frequentemente inviabilizadas no pensamento científico e político, existem organizações que prezam pela identificação e valorização da existência de nossas práticas tradicionais. Por isso, a percepção dos terreiros enquanto patrimônio é importante, pois estes configuram um território político-mítico-religioso por meio da tradição, e sua existência precisa ser reforçada no espaço político da cidade. Relembro as palavras de Cunha Júnior (2010, p. 25):

Formas de filosofar coletivas de conhecimento geral, produzindo valores éticos que regulam as vidas cotidianas das sociedades africanas, ditas tradicionais (tradição no sentido da repetição no tempo com modificações e inovações, mas sempre referidas a uma história do passado e transmitida por um ritual social normativo).

Na cidade de Porto Alegre, as religiosidades africanas e afro-brasileiras chegaram por meio dos fluxos migratórios, e, conforme a cidade começava a se estruturar, os registros de terreiros e/ou práticas religiosas afro-brasileiras tornaram-se mais evidentes. Daniele Vieira (2017)⁹, em sua dissertação "Territórios Negros em Porto Alegre/RS (1800 – 1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano", resgata um conjunto de documentos e registros que evidenciam a presença da tradição afro-gaúcha em bairros como Menino Deus, Cidade Baixa e na Bacia do Mont'Serrat, no período em que a região fazia parte da antiga Colônia Africana¹⁰. Vieira (2017, p. 137) relata a existência dos cultos religiosos já neste período:

Uma das narrativas presentes no livro *Colonos e Quilombolas* relata que 'as Casas de Nação sempre existiram na Colônia e nos outros lugares todos onde viviam os pretos'" (SANTOS I, 2010a, p. 116). A presença dos cultos afro-brasileiros na Colônia Africana é destacada em diversas fontes, desde a fala de Seu Jayme Moreira da Silva, passando pela narrativa do Padre Mathias Wagner, até as crônicas de Sanhudo.

Em continuidade, Vieira (2017, p. 156) recolhe dados e informações semelhantes no bairro Mont'Serrat:

A grande quantidade de terreiros no bairro e sua ligação com nomes importantes do batuque no Estado são pontos constantes nas narrativas sobre a Bacia do Mont'Serrat. Uma das narrativas colhidas por Irene Santos revela a presença de sete casas de religião em uma única rua da Bacia do Mont'Serrat, sendo uma delas a casa de Joãozinho do Bará, iniciador de mãe Laudelina. 'Na Rua Comendador Rheingantz havia sete casas de religião, de orixás fortes. Na frente da casa dos meus pais morava o Pai Joãozinho do Bará, muito conhecido na cidade'" (SANTOS I, 2010a, p. 116). Agora é feita menção à Bacia como lugar de orixás fortes, antes já referida como lugar de

⁹ Dissertação de Daniele Vieira disponível em < <http://hdl.handle.net/10183/177570>>

¹⁰ A Colônia Africana foi uma região da cidade conhecida pela grande presença de populações negras entre os períodos de 1888 até pelo menos 1940, foi desestruturada pela elitização e higienização dos órgãos gestores da cidade de Porto Alegre.

batuqueiros fortes. Na prática, tem o mesmo sentido, porque o orixá é o dono da cabeça do batuqueiro.

Vieira percebe e analisa os territórios negros da cidade de Porto Alegre e identifica três zonas originárias da presença negra na cidade: no primeiro momento, na zona central, compreendendo os bairros centrais e suas bordas - bairros Centro Histórico e Cidade Baixa - (meados do século XVIII a final do século XIX); em um segundo momento, essa população passa a ocupar o entorno do centro (1897 – 1923) - bairros Menino Deus e Mont'Serrat - , acompanhando e sendo forçada ao movimento urbano de expulsão. As populações negras, em um terceiro momento, iniciam o processo de periferização (1941 – 1970).

Por meio desses fluxos, a religiosidade e a filosofia africana são trazidas para a cidade de Porto Alegre, organizando ao longo do tempo uma linguagem territorial na perspectiva dos terreiros, em uma cosmovisão politeísta, definida pela ancestralidade circular das populações negras nas afro-territorialidades.

4.3 As heranças das religiosidades afro-gaúchas em Porto Alegre.

Dentre as religiões de matriz africana que se consolidou no município, se destaca o Batuque/Nação rio-grandense, como uma tradição de origem lorubá praticada em boa parte dos terreiros da cidade, essa vertente de matriz africana é pautada pela interpretação dos povos lorubás sobre a existência na terra, materializada nos assentados e culto aos Orixás.

É difícil datar e especificar a origem exata destes princípios filosóficos (o batuque), é possível conhecer por meio da tradição oral, alguns Babalorixás e Yalorixás que deram início às tradições do Batuque, como é o caso de Custódio Joaquim de Almeida, mais conhecido como Príncipe Custódio que viveu na cidade, reconhecido como um dos Babás que enriqueceu a perspectiva filosófica africana em seu terreiro.

Foi uma personalidade muito conhecida em Porto Alegre e que manteve sua influência e seus conhecidos na memória de famílias de Santo até o presente momento, como é o caso do Ilê Oxum Docô, sobre a presença do Príncipe na capital, Oro (2002 p.359) descreve:

Segundo informações colhidas por Maria Helena Nunes da Silva junto a diferentes fontes — bibliográficas, intelectuais africanos e, sobretudo, dois filhos biológicos de Custódio — este descendia da tribo pré-colonial Benis, dinastia de Glefê, da nação Jeje, do estado de Benin, na Nigéria. Seu nome tribal era Osuanlele Okizi Erupê, filho primogênito do Obá Ovon ram wen

Figura 4 - Príncipe Custódio



Fonte: Jornal Sul(2019)

Na Figura 3, podemos ver um registro fotográfico de Custódio, e, em sua presença na cidade, sua relação com a comunidade batuqueira evidencia os processos hegemônicos que movimentam territorialmente as populações negras, desvalorizando suas contribuições materiais e imateriais. Contudo, esses processos não apagam a existência da conexão ancestral estabelecida entre os povos de terreiros.

Na prática e nos ensinamentos de nossos terreiros, o mundo é composto por elementos físicos e simbólicos que carregam energias de existência (o NTU). Essas energias podem ser interpretadas por meio dos Orixás, que são ritualizados dentro do Batuque, fundado no estado por sujeitos intelectuais como Príncipe Custódio.

É possível perceber que nossos ancestrais reconheceram o meio geográfico da cidade de Porto Alegre, atrelaram os ensinamentos mítico-filosóficos e religiosos, canalizando as energias de alguns Orixás em lugares específicos dentro dos bairros, ruas, avenidas ou até zonas da cidade, ocupados principalmente por populações batuqueiras.

Ao identificar e localizar as marcas propostas pelos terreiros nos diferentes períodos de formação territorial de Porto Alegre, é necessário compreender que a existência das populações negras não pode ser reduzida apenas pelo seu contingente populacional, mas também pelas produções físicas e urbanas propostas por essas populações.

Os terreiros evidenciam essas marcas, e, como estamos observando, são afro-territorialidades que elaboram bairros negros desde os primeiros períodos de formação urbana da cidade. A origem dessas marcas é explicativa do momento em que conhecemos os grupos étnicos que possibilitaram a criação dos terreiros (Cunha Junior, 2023, p. 273):

Bairros negros" é um conceito que insere as populações negras urbanas nas teorias sobre a produção das cidades. As populações negras são interpretadas, na história do Brasil, como consequência dos sistemas de dominação do escravismo criminoso e do capitalismo racista antinegro. Os bairros negros apresentam elementos da cultura negra, assim como o protagonismo social dessas populações, e transcrevem também as precariedades urbanas impostas pelo racismo antinegro.

A ancestralidade por trás das religiões afro-brasileiras é oriunda de grupos estabelecidos na África Ocidental, Central e Oriental (Silvério, 2012). A coleção *História Geral da África*, realizada pela UNESCO em 2013, identificou dois grupos com padrões culturais que se estabeleceram no Brasil: os sudaneses (iorubás) e os bantos.

Os primeiros (sudaneses) abrigam as culturas dos povos iorubás (nagôs, katus, egbás); gegês (ewês, fons); povos islamizados (mandigas, haussas, peuls), e se localizavam inicialmente nas regiões norte e nordeste, chegando ao sul do país. As contribuições religiosas desses grupos se concentram no culto aos Orixás, em cerimônias e ritos através de preceitos e fundamentos, que podemos identificar no Rio Grande do Sul por meio da tradição do Batuque/Nação.

O segundo grupo (bantos) abriga o culto aos antepassados, localizados inicialmente no Sudeste, incorporando a língua portuguesa (falada no Brasil), destacando as contribuições das experiências vividas em território nacional. Enquanto potência ancestral e espiritual, na religiosidade gaúcha, herdamos a Umbanda e a Quimbanda (Linha Cruzada), o culto aos caboclos, exus e pombagiras.

Os sudaneses ocupavam a região do antigo Sudão, onde hoje estão a Nigéria e a República do Benin, principalmente, além do Togo, Camarões e Gana. Entre os grupos mais representativos no Brasil estavam os jêje e os nagô (ou iorubá), que, em função da proximidade geográfica e cultura semelhante, foram chamados de jêje-nagô. São de origem banto grupos como os mujolo (ou monjolo), angola, benguela, ganguela, cassanje, rebolo, moçambique, cabinda e cabundá (que pode ser uma variante deste último termo), para mencionar apenas os que mais comumente aparecem (Corrêa, 2006, p. 60).

Ambos os grupos (bantos e sudaneses) chegaram ao Rio Grande do Sul por meio das populações negras, trazendo suas filosofias. Nessa experiência, o corpo é entendido enquanto um território repleto de conhecimentos e saberes. Essas distinções são de extrema importância para os estudos sobre religiosidade africana e afro-brasileira, pois existem diferentes práticas religiosas dentro da expressão religião de matriz africana.

(...) o entendimento dessa divisão entre povos bantos e sudaneses torna-se, então, essencial para o estudo da formação religiosa dos povos africanos no Brasil, uma vez que cada um preservou algumas de suas particularidades ao organizarem seus cultos religiosos (Silva, 2013, p. 71).

A diversidade dos grupos africanos que chegaram ao Brasil deve ser um caminho para a compreensão das marcas urbanas promovidas pelas populações negras. A herança ancestral e os aspectos geográficos são determinados na constituição física e simbólica de um grupo. Oro (2008) sintetiza as religiões de matriz africana cultuadas no Rio Grande do Sul da seguinte forma:

O Batuque representa a expressão mais africana do complexo afro-religioso gaúcho, pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação das 'nações' africanas. A Umbanda representa o lado mais 'brasileiro' do complexo afro-religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os 'caboclos' (índios), 'pretos-velhos' e 'bejis' (crianças), além das 'falanges' africanas. Por fim, a Linha Cruzada, como sublinha Norton Corrêa, 'cultua todo o universo de entidades das outras duas modalidades, a eles acrescentando as figuras do exu e da pomba-gira' (Corrêa, 1992, p. 10, apud Oro, 2008, p. 12).

As primeiras contribuições banto e sudanesa chegaram ao Rio Grande do Sul por meio da entrada de populações escravizadas vindas de outras regiões do país. Norton Corrêa (2006) em seu livro *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião* e Hendrik Silveira (2020) em seu livro *Filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul* identificam as populações negras nos primeiros períodos da presença negra no estado. Ambos destacam que a origem das tradições e culturas africanas está atrelada à presença dessas populações na região. Norton Corrêa (1992, p. 44, 45, 47 e 48), em seu livro, resgata históricos e dados das populações negras e suas origens étnicas, em porcentagens e especificidades. A seguir, trago o primeiro relato do autor e os últimos, para que possamos identificar os grupos que viveram no estado:

1º 1738-1753 : João Machado Ferraz (1978) examinando o primeiro livro de batismo da cidade de Rio Grande (ou seja, no primeiro núcleo urbano do Rio Grande do Sul), entre 1738 e 1753, encontrou um total de 977 assentamentos em que no mínimo 200 podem ser considerados de negros. Segundo a denominação do autor, assim aparecem: (A) Filhos de pais negros ou forros, 58; (B) Filhos de mãe negra e pai incógnito, 101; (C) Filhos de negro e branco, 41. Alguns registros indicam a procedência étnica dos batizados, classificados por Ferraz como "bantos" e "minas", em número de 90. Os bantos são 59 (65% dos 90), enquanto que os minas são 31 (34%).

2º. 1833 : Mario Maestri Filho referindo-se a documentos de 1833 da Câmara Municipal de Jaguarão, importante centro charqueador situado na fronteira com o Uruguai, fornece dados sobre a população, local: total 5.387 habitantes; homens livres negros", 80; "escravos", 2.541. Total de negros: 2.621 (49% da população), (Op. cit., p. 75). ' Na mesma cidade o autor encontra entre os 22 escravos de uma charqueada local, datados de 1868, os registros de origens e características seguintes: De "nação" (certamente africanos, mas de etnia indeterminada), 6 (27%); (B) Mma, 2 (9%); (C) Cabinda, 1 (4%). Os demais são: (D) Crioulos, 4, pardos, 2; cabra, 1 e sem identificação, 6, estes num total de 13 (58%). 1. 1833 Antônio Carlos Machado, citando documentos do Arquivo Municipal de Pelotas, também para 1863, calcula em 5.000 escravos, além dos pardos e livres ("em grande número") os negros locais (Machado, 1947: 33).

3º. 1856-1859: Raphael Copstein (1979) examina, em relação à cidade de Rio Grande, um livro de presos da cadeia local, de 1856 a 1859 - "Entradas e saídas dos escravos em geral fugidos e que não respondem por crime algum" - indicando suas procedências. De um total de 284 registros encontrados: (A) 119 (42% dos 284) vieram de vários pontos do Brasil; (B) 144 (51 %) são canos; (C) 2 (1 %) procedem do Uruguai e (D) 19 (7%) não têm declaração de procedência ou as anotações estão ilegíveis. Dos 199 com origem brasileira, procedem: (A) do Rio Grande do Sul, 50 (42% dos 199); (B) da Bahia, 25 (21 %); Pernambuco, 17 (14%); Rio de Janeiro, 8 (7%); (E) Santa Catarina, 6 (5%); (F) Espírito Santo e Maranhão, 3 (3%); Ceará e São Paulo, 2 (2%); Alagoas, Pará e de local não identificado, 1 (1 %). Dos 114 africanos encontrados na relação: (A) 58 (51%) são sudaneses; (B) 54 (47%) são banto e (C) 2 (2%) têm denominação não-identificável. Os 58 sudaneses estão divididos por etnias, sendo seus percentuais sobre o total de 114 africanos: (A) mina, 49 (43%); (B) nagô, 7 (6%) e hausá, 2 (2%). Os 54 banto, seguindo o mesmo esquema são: (A) cabinda, 14 (12%); (B) moçambique~, 12 (10%); (C) angola, 9 (8%); (D) congo, 7 (6%); (E) benguela, 5 (4%); (F) monJolo e reboło, 3 (3%) e (G) cassanje, (1 %).

4 º. 1858 : Dante de Laytano, referindo-se ao censo populacional da Província, em 1858, indica que de um total de 285.444 habitantes 77.400 (27%) são escravos e libertos. Cidades que têm mais de 25% de negros, por exemplo, são: Porto Alegre, 32%; Taquari, 30%; Triunfo, 32%; Rio Pardo, 34%; Encruzilhada do Sul: 37%; Cachoeira do Sul, 33%; Caçapava, 32%; São Gabriel, 30%; Bage, 35%; Piratini, 37%; Canguçu, 35% e Jaguarão, 39% (op. cit., p. 46 e ss.)

Por meio dos dados recolhidos por Corrêa podemos identificar duas ideias já destacadas na pesquisa: primeiramente as origens étnicas das populações negras gaúchas, as etnias banto e sudanesa. A segunda trata do eixo migratório das populações negras que chegaram no estado, sendo boa parte vinda de outras regiões do país, em destaque as regiões Sudeste e Nordeste, e no Sul podemos identificar as cidades localizadas na porção leste do estado desde Rio Grande e Pelotas, passando pela região central com Porto Alegre e zona metropolitana e seguindo os caminhos para Santa Catarina e demais regiões.

Ambos os fatos retratam a dupla ancestralidade experienciada pelas populações negras gaúchas, a primeira dos saberes originários do continente africano, em específico nos atuais Benin, Nigéria, Angola e Moçambique, e segunda aquela experienciada em território brasileiros nas regiões nordeste e sudeste.

E a consolidação de tradições afro-gaúchas comprova a efetividade dos saberes do corpo, da oralidade e ancestralidade. As contribuições religiosas elaboradas e ritualizadas por estes povos, são encarnadas nos ritos do Batuque, Umbanda e Quimbanda no Rio Grande do Sul, pretendo agora explorar esses três universos filosóficos para identificarmos as contribuições destes ancestrais que herdamos de nossos ancestrais.

4.3.1. O Batuque (Nação)

Quando nos referimos às religiões de matriz africana estabelecidas no Rio Grande do Sul, podemos inicialmente destacar o Batuque (Nação) como uma prática religiosa africana cultuada especificamente no estado, tendo sua origem entre os anos de 1833 e 1859 (Oro, 2002), pela confluência de diferentes etnias africanas.

O Batuque, ou Nação, teria se desenvolvido entre os anos de 1833 e 1859 na cidade de Rio Grande e, posteriormente, em Pelotas, sendo a expressão mais africana das religiões afro-brasileiras que se solidificaram no estado. Acredita-se que o maior divulgador do Batuque tenha sido o príncipe Custódio de Almeida, da nação Jejê (Oro, 2002; Corrêa, 2006). Conforme Leistner (2014), mais tarde o Batuque teria surgido na cidade de Porto Alegre, devido ao declínio das produções de charque e ao crescente aumento da mão de obra nos centros urbanos, até 1884, quando os escravos gaúchos foram libertados por meio das cartas de alforria. No entanto, os senhores tentaram prolongar a prestação de serviços por meio da exploração.

O Batuque configura uma tradição afro-gaúcha de origem iorubá e se caracteriza pela conexão com os Orixás por meio de rituais organizados por fundamentos e preceitos, com o objetivo de aproximar o sujeito de seus Orixás na busca pelo bem-viver (NTU). Ou seja, o indivíduo passa a pertencer a uma família religiosa e/ou de santo e a uma bacia religiosa. O termo "bacia" assemelha-se ao conceito de bacia hidrográfica, em que todos os rios (afluentes) fazem parte de uma família de rios, sendo o caminho a busca pelo encontro do rio principal.

O nascimento e crescimento do Batuque em Porto Alegre não são evidenciados como a produção de um indivíduo, mas sim como uma experiência coletiva das populações negras no estado (africanidade), vivência pautada na percepção de uma continuidade territorial na busca pela reinvenção do mundo africano em diáspora. Nas nações do Batuque, a cosmovisão iorubá, que percebe o mundo entre o visível e o

invisível, busca um equilíbrio entre esses mundos. Yeda Castro (2012, p. 61) define o grupo da seguinte forma:

Aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos, que, além da língua comum, estão unidos por uma mesma cultura e tradição associadas às suas entidades sagradas, os Orixás, e têm como centro religioso a cidade de Ile-Ifé, considerada por eles como o Berço da Humanidade.

As populações iorubás constituíram cidades-Estados na atual Nigéria e Benin por meio de sua própria cosmovisão (Silveira, 2020), na compreensão de que a existência (vida) estava atrelada a ações não-humanas e, por isso, o entendimento do mundo visível e invisível era indissociável. Carregando o entendimento da ancestralidade circular, a perspectiva buscava o bem-viver e o equilíbrio na existência da vida, sendo a conexão com os Orixás, por meio do Orí, o eixo principal.

Na tradição afro-gaúcha, esses conhecimentos são mantidos por meio da tradição oral na língua iorubá. O Batuque inicialmente se estabeleceu por "lados", destinados a fundamentos específicos de cada origem étnica. Na cidade de Porto Alegre, podemos identificar cinco lados nos terreiros de Batuque: as Nações de Oió, Jexá ou Ijexá, Jejê, Nagô e Cabinda.

As diferenças entre os lados não criam grandes barreiras entre um e outro, mas mantêm algumas especialidades. Utilizando como exemplo a Nação Cabinda, que, além de sua origem iorubá (sudanesa), atrela fundamentos de voduns (banto), é comum encontrar ritos que entrelaçam esses grupos, sem estabelecer grandes barreiras entre eles:

Os templos geralmente se atribuem a dois destes lados simultaneamente, incluindo elementos deles em sua liturgia. As diferenças entre os lados estão principalmente no andamento dos ritmos dos tambores, nas letras e melodias de alguns dos cânticos dirigidos aos orixás. Entre todos, o ritmo de jêje é o mais rápido e, hoje, praticamente, não há casa que não o adote. Toca-se o jêje, segundo o culto, para chamar os orixás das pessoas que pertencem a este lado, o que é coerente [...]” (Corrêa, 2006, p. 50).

A relevância do Batuque para a identidade das populações negras da cidade é marcada pela memória e pelas narrativas dos Babás e Yalorixás, ambos baseados na linguagem da oralidade. A ancestralidade africana de origem banto, por meio dos princípios filosóficos do NTU, forma a base territorial dos terreiros e a interpretação da complexidade da existência. Os princípios e valores civilizatórios africanos foram afirmados em terras do sul do país por meio dos terreiros ritualizados do Batuque:

A linha-mestra que caracteriza o Batuque é a presença de uma forte e efetiva herança tradicional africana, que se mantém apesar da longa convivência com uma sociedade ocidentalizada e da repressão aberta e/ou velada de que foi (e, de certa forma, continua sendo) vítima ao longo de sua história, no Rio Grande do Sul. A identidade batuqueira é construída em torno do campo religioso, através dos elementos que o compõem, como os mitos, os deuses, os ritos, e se define e reforça, individual e socialmente, pelas oposições que estes compreendem em relação aos correlatos da cultura envolvente, ocidental. A avocação desta africanidade se revela explicitamente em atitudes como a que referi, de se auto-excluírem simbolicamente, como grupo, da sociedade brasileira, além de considerarem-se de 'nação africana' (ou 'não-brasileiros'), denominação esta que consta dos nomes oficiais de muitos templos" (Corrêa, 2006, p. 68).

O Batuque é o culto aos Orixás, de Bará a Oxalá, formando um conjunto de 12 Orixás reconhecidos como ancestrais do astral, que compõem nossa Orumalé (família de Orixás de um iniciado no Batuque). Nas diferentes Nações (Oió, Jexá ou Ijexá, Jejê, Nagô e Cabinda), os Orixás reconhecidos são Bará, Ogum, Oyá, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, todos sendo cuidados por meio de fundamentos que variam conforme a Nação do terreiro. Por exemplo, no Ilê Oxum Docô, a Nação Cabinda é a que prevalece. Devido à origem religiosa de meu pai, Babalorixá Rudinei, preservamos alguns fundamentos do Ijexá.

Os Orixás são representados por meio de seus elementos naturais: ocutás (fragmentos de pedras ou rochas), minerais, ferramentas de ferro ou aço, vasilhas de barro ou porcelana, quartinhas de barro etc. Cada Orixá representa algum elemento do nosso mundo, seja humano, não humano ou ambos. Nesta perspectiva filosófico-religiosa, o mundo é um espaço indissociável entre os elementos que o compõem, por isso é comum que a energia de um Orixá seja um elemento natural, ao mesmo tempo que representa uma característica de sujeitos humanos.

Os principais preceitos do Batuque são a tradição da oralidade em iorubá, os ritos de sacralização que envolvem a iniciação e os preceitos necessários ao longo da jornada individual de cada batuqueiro(a). Além dos ritos internos do terreiro, a Nação também exerce funções externas na comunidade, como festividades e trabalhos espirituais voltados para a saúde, afetividade, prosperidade etc. É importante ressaltar o papel social e comunitário de um terreiro, que está sempre aberto para todos e todas.

A filosofia e religiosidade africana estão atreladas aos conhecimentos científicos sobre o planeta, da descrição geográfica (geografia, biologia, geologia etc.) até as relações humanas que envolvem as conexões humanas (sociologia, teologia etc.). Dentro da perspectiva NTU e da ancestralidade que compõem os terreiros, os Orixás carregam os conhecimentos e saberes sobre o mundo material e imaterial. Ou

seja, um Orixá pode ser transcrito por meio de um elemento material do nosso planeta e, ao mesmo tempo, ser um elemento imaterial, que geralmente é um traço da experiência humana em sociedade.

Por exemplo, Oxalá é a manifestação da energia de criação de todas as vidas no planeta, e por isso sua força está nos fundos dos oceanos e mares, locais onde toda a vida na Terra evolui ao longo de bilhões de anos. Ao mesmo tempo, esse Orixá detém a plena sabedoria, com uma visão justa e imparcial sobre tudo, buscando a constante harmonia e paz entre tudo e todos.

Portanto, observa-se que um Orixá carrega uma energia material e imaterial deste mundo e envolve um conhecimento científico, intelectual e filosófico sobre a vida. As energias dos Orixás manifestam a africanidade em territórios urbanos, elaborando afro-territorialidades que configuram um fenômeno geográfico e agem de forma efetiva nos fluxos existentes na cidade.

Sendo assim, os terreiros percebem o espaço urbano guiados pelo conhecimento ancestral dos Orixás. Quando definimos a origem iorubá e banto desses saberes, devemos atrelar a perspectiva da sinergia que envolve a existência do sujeito-cidadão em seu cotidiano. Cunha Junior (2023) se refere a essa relação da seguinte forma:

A identidade social, cultural, política e econômica do grupo social da população negra é um produto da sinergia de diversos elementos. A sinergia é um conceito importante, que implica num resultado maior que a soma dos efeitos desses elementos vistos separadamente. Nesse contexto, a sinergia nos inspira a vislumbrar as inscrições negras em sua totalidade, como o cotidiano do grupo social, os fatos relevantes, a cultura do grupo, a memória coletiva, os patrimônios culturais, a história produzida sobre a coletividade ou sobre a localidade e as memórias da população negra dos bairros negros. (Cunha Junior, 2023)

A presença do Batuque nos bairros de Porto Alegre nos permite ter uma nova perspectiva cidadã e territorial. Em um dos ritos mais populares dentro do terreiro, a festa do Batuque, destinada aos Orixás, acontece anualmente nas casas de religião e é aberta para a comunidade. Durante esta festividade, acontecem as danças para todos os Orixás ao longo da noite, inicialmente com as rezas de Bará, seguindo em ordem até Oxalá. Nas Figuras 5 e 6, podemos ver a organização da festividade. As imagens foram tiradas no aniversário de 20 anos de assentamento do Ilê Oxum Docô, realizado no dia 11 de dezembro de 2021.

Figura 5 - - Início do Batuque comemorativo de 20 anos de assentamento de Oxum Docô



Figura 6 - Momento de saudação a Xangô Kamucá



Fonte: Jornal Grande Axé (2021)

Na Figura 5 é possível observar o rito de iniciação da festa do Batuque, no qual o Babá Rudinei de joelhos em frente ao Quarto de Santo (local onde estão as materializações dos Orixás assentados no Ilê), faz a chamada pelos Orixás de Bará a Oxalá, a partir deste momento se inicia a primeira dança da noite com os homens que em círculo e ao som das rezas de Bará, movimentam seus corpos em sentidos que

simbolizam esta energia. Já na Figura 6 temos um momento de saudação em respeito a Xangô Kamucá, Orixá cultuado na Nação Cabinda.

4.3.2 A Umbanda

Na Umbanda, encontramos origens em matrizes afro-indígenas, ou seja, trata-se de uma prática que se estabeleceu no Brasil por meio da experiência das populações brasileiras, dentro da pluralidade étnica entre povos originários, africanos e, em alguns aspectos, com influências de povos europeus. Por isso, é popularmente conhecida pelo seu sincretismo, principalmente em relação à religião católica. É importante ressaltar que o sincretismo é definido pela "mistura" e/ou junção de religiões e suas práticas, fato que não pode ser totalmente afirmado no caso da Umbanda.

A utilização de santos católicos para representar Orixás, Caboclos e Exus não evidencia uma junção ou mistura entre as religiões, pois as práticas umbandistas e católicas são pautadas em cosmovisões distintas. Assim, assemelhar santos católicos para identificar entidades da Umbanda deve ser entendido apenas como um critério de identificação do visível, e não como uma compreensão dos saberes e conhecimentos dessas entidades em relação aos santos. Podemos identificar a Orixá Iansã na figura de Santa Bárbara, porém, não é possível relacionar as características e saberes de Iansã à história da santa.

A ritualização da Umbanda se materializa por meio de um Congá, um templo no qual estão imagens e esculturas das entidades daquele terreiro, velas para iluminação, livros com rezas e cantos, quatinhas, guias, etc. Os rituais acontecem em sessões destinadas aos médiuns pertencentes ao terreiro e abertas à comunidade externa. Nesses momentos, os médiuns se colocam em círculo e, utilizando os sons dos tambores e cantos, convocam as falanges da Umbanda a participar do encontro. Os membros do terreiro dão passagem para suas entidades aconselharem e limparem a energia das pessoas presentes na sessão.

As entidades que envolvem a Umbanda são cultuadas pelas falanges de Cosme e Damião, Pretos Velhos, Caboclos, Sereias, Orixás de Umbanda, Linha Cruzada (Exus e Pomba Giras) e dos povos do Oriente. Esta conceituação é baseada no Ilê Oxum Docô, mas é possível encontrar diferentes falanges conforme a origem religiosa de cada Cacique de Umbanda. Cada falange, representada por seu conjunto de entidades, compõe elementos da experiência humana, especificamente na vivência das populações brasileiras e todo seu conjunto de saberes.

Na Umbanda gaúcha, junto à falange dos Orixás, encontramos a força da luta e da justiça com Ogum e Xangô, a sabedoria dos mais velhos na falange dos Pretos Velhos, e a inocência e doçura da infância com Cosme e Damião. As falanges da religiosidade demonstram de forma imaterial os sentidos e sentimentos que acompanham um sujeito em sua experiência de vida em sociedade. Todo indivíduo necessita de força para o seu cotidiano, de justiça para os acontecimentos, de sabedoria em suas escolhas e de inocência para encontrar alegria. Assim, podemos perceber a relevância das falanges no psíquico e emocional de todos os que pertencem ao terreiro. Oro (2008, p. 16).

O curandeirismo e a relação de assistência social para a comunidade externa são alguns dos eixos principais da Umbanda, sendo uma religião que tem seus preceitos baseados nos banhos de ervas, passes de limpeza, defumação e aconselhamentos das entidades.

As diferenças entre a Umbanda e o Batuque podem ser vistas em diferentes perspectivas. Embora ambas tenham influências das populações africanas que chegaram ao Brasil, a ritualização da Umbanda é pautada na materialização das entidades em esculturas e em ritos rápidos e pontuais, sem a sacralização de animais, além de ter uma abertura mais ampla para a comunidade. Os rituais e preceitos da Umbanda podem ser realizados em um tempo e fluxo mais acelerados, acompanhando os processos urbanos da cidade.

O Batuque, por ser uma prática mais antiga, surgindo no século XIX (Oro, 2002), envolve hábitos, preceitos e fundamentos que remetem a um “estilo de vida” de um espaço rural, no qual é necessário um ambiente específico para os ritos de sacralização, como o Quarto de Santo, além de uma rotina mais lenta em relação à aceleração do espaço urbano. Oro (2008, p. 19) percebe essas distinções da seguinte forma:

(...) a Umbanda se instalou no Rio Grande do Sul na década de 1930, em um quadro social em que a implantação do capitalismo se encontrava em uma fase mais adiantada: a economia se monetarizava, iniciava-se o processo de industrialização e já ocorria o êxodo rural. O tempo tomava nova dimensão. As pessoas centravam suas vidas em torno do trabalho. Por isso, a Umbanda se adequou aos novos tempos: seus rituais não se prolongavam noite adentro, não faziam uso de tambores e não realizavam sacrifícios de animais. Dessa forma, os fiéis podiam cumprir suas obrigações religiosas sem alterar o ritmo do cotidiano e se levava em conta a diminuição dos espaços para criar os animais, que, além disso, se tornavam cada vez mais uma mercadoria cara.

As particularidades que envolvem cada religião de matriz africana no Rio Grande do Sul podem ser associadas ao modelo de vida imposto pelo capitalismo e seus processos urbanos. Além disso, as marcas territoriais de cada religiosidade promovem suas especificidades, assim como sua interpretação do urbano. Nas

Figuras 7 e 8, podemos identificar elementos específicos da Umbanda, como o Congá com as imagens dos Santos e Caboclos cultuados no Ilê Oxum Docô.

Figura 8 - Congá de Umbanda do Ilê Oxum Docô



Figura 7 – Sessão para Caboclos



Fonte: Mileny Pereira (2022)

A Umbanda é conhecida pela sua abertura para a comunidade em geral, é possível que qualquer pessoa que esteja buscando uma limpeza espiritual, um aconselhamento ou uma assistência possa buscar o templo religiosos dentro destas duas linhas. Já na Batuque a presença da comunidade em geral não pode acontecer em todos os momentos, é uma prática religiosa um pouco mais fechada, pois é necessário ter uma bagagem de conhecimentos e certos vínculos religiosos para participar de todos os ritos.

Os momentos de festividade em qualquer linha das religiões de matriz africana sempre são abertos para a comunidade, podendo ser uma festa de Ogum na Umbanda, ou um Batuque para os Orixás na Nação ou aniversários de Exus e Pombagiras.

4.3.3 A Quimbanda (Linha Cruzada)

A Quimbanda ou Linha Cruzada é a religião afro-brasileira mais recente em relação ao Batuque e a Umbanda, tendo seus primeiros registros na década de 1950 e 1960 (Oro, 2008), inicialmente a Quimbanda pertencia apenas a uma falange da Umbanda, conhecida como Linha Cruzada e que com o tempo, devido a sua popularização e o tamanho da energia destinada ao culto aos Exus e Pombagiras, acabou por trilhar um caminho e abrindo maior espaço nos terreiros.

O culto aos Exus denomina na prática do Voduns (origem banto africana), que por meio de imagens, esculturas e ferramentas se conectam com a ancestralidade de espíritos mundanos¹¹, aqueles ancestrais que experienciaram a vida na terra e que não vivem entre os Orixás e Caboclos, mas que atravessam e se comunicam com ambos os mundos do astral. Corrêa (2006 p. 48) identifica que a origem da Quimbanda se atrela a especificidade de seu rito:

[...] porque, enquanto o Batuque cultua ap nas orixás e a Umbanda caboclos e pretos-velhos, a Linha Cruzada reúne-os no mesmo templo, cultuando, além deles, também os exus e suas mulheres míticas, as pomba giras, provavelmente originários da Macumba do Rio de Janeiro e São Paulo.

O crescimento dos terreiros que praticam a Quimbanda cresce em todo o estado, e por mais que a energia canalizada nesta religião se distingue do Batuque, por exemplo, é comum que um mesmo terreiro pratique as duas religiões em espaços e momentos diferentes:

Hoje a Linha Cruzada é mencionada como a corrente mais expressiva no Rio Grande do Sul, estima-se que cerca de 80% das casas de religião sejam de Linha Cruzada (ORO, 2002; 2008. Corrêa, 2006) esse aumento expressivo, se dá em virtude de causas sócio econômicas, ou seja, as obrigações e os aprontos são mais acessíveis com menos exigências além de ocorrerem em menor tempo do que no Batuque e na Umbanda (Corrêa, 2006 p. 48).

As relações entre as práticas afro-gaúchas atreladas ao modelo de vida no espaço urbano é palco de grande discussão entre as comunidades de terreiro, principalmente no que se refere à manutenção dos ritos que são necessários para acompanhar as entidades cultuadas.

A energia carregada pelos Exus e Pombagiras se diferem das outras entidades e Orixás, pois são entendidas como energias que compõem a vida mundana (cotidiana) de cada sujeito, originada na experiência humana em épocas passadas e que tiveram suas vivências atreladas a situações extremas (violência, crueldade etc.).

¹¹ Termo utilizado para se referir aos espíritos que se tornaram entidades, na linha da Quimbanda se refere ao culto de entidades que estão mais próximas ao mundo material.

Por serem entidades que são envolvidas no critério cristão de pureza, acabam por enfrentar um preconceito pautado na demonização pejorativa. Apenas desta discriminação constantemente, a energia dos Exus e Pombagiras é buscada de forma contínua para aqueles que buscam uma solução emergente e/ou extrema. Oro, compreende que o aumento ao culto dos Orixás, está ligado a este fato:

A Linha Cruzada surgiu a partir da década de 60 numa fase de consolidação do capitalismo como conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, frustrações. Neste contexto, a Linha Cruzada torna-se uma religião prática, pragmática, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais daqueles problemas. (Oro, 2002 p. 358)

As energias carregadas por essas entidades podem ser classificadas em: Povos de Alma, Cruzeiro, Mar e Povo Cigano. As qualidades dos exus e pombagiras são definidas pelos lugares de circulação de cada energia, os exus das almas fazem parte da chamada Calunga Grande definido como os cemitérios, as praias e os matos. Os Exus de cruzeiro são as entidades que circulam pelas estradas, campos, cruzeiros e beiras, e os ciganos se manifestam pela presença mundana em praticamente todos os espaços e por isso são entidades tão populares. Na Figura 9 podemos ver identificar os elementos que compõem os ritos da Quimbanda.

Figura 9 - Gira de Exu (2012)



Fonte: Acervo pessoal

Na Quimbanda acontecem ritos que atrelam preceitos da Umbanda, como as sessões abertas à comunidade, no qual os médiuns dão passagem para suas

entidades. E preceitos do Batuque, como ritos de sacralização animal e que duram alguns dias para sua finalização. Nas imagens podemos observar a mudança que ocorre no terreiro quando é realizada uma festividade para Exus e Pombagiras.

Na figura 9 podemos ver elementos que configuram um dos ritos para estas entidades, em destaque a simbologia das cores, que geralmente são de tons escuros (preto, prata, roxo, vermelho etc.), as comidas que envolvem carnes, alguns tipos de saladas e frutas, e a presença do Congá em respeito às outras falanges da Umbanda.

A forma como as religiões de matriz africana se organiza, entre as comunidades de terreiros, se relacionam ao modelo de vida imposto pela sociedade hegemônica, afinal, todo o indivíduo ao nascer é constantemente atrelado ao sistema econômico e seu modelo de existência, sendo forçado a se enquadrar as estruturas políticas, econômicas e religiosas entendidas como únicas.

Por isso, atualmente é comum as discussões acerca dos caminhos trilhados pelas religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, e muitos Babás e Yalorixás discutem sobre as possíveis "perdas" das origens religiosas e das constantes mudanças nas práticas dos terreiros, alertando para a conflituosa relação entre os padrões de vida e cultura impostos pela lógica capitalista predatória e as práticas dos terreiros, que cada vez mais são pressionados a praticar menos a sua religiosidade. Oro (2008 p.19) sintetiza essa relação das práticas religiosas da seguinte forma:

A implantação e a multiplicação dessas religiões em território gaúcho acompanham, de certo modo, a própria história sócio-econômica do estado. Assim, como já assinalou N. Correa (1994), o Batuque floresceu na segunda metade do século 19 e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul "tradicional", eminentemente agrário, pois nessa forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os orixás formando uma grande família patriarcal; os sacrifícios de animais não ofereciam problemas num estado pastoril e numa Porto Alegre em que havia ainda bairros "rurais"; as iniciações podiam ser mais demoradas pois as relações de trabalho ainda não eram pautadas por uma legislação rígida e inflexível.

Já a Umbanda se instalou no Rio Grande do Sul na década de 1930 num quadro social em que a implantação do capitalismo encontrava-se numa fase mais adiantada: a economia se monetarizava, iniciava-se o processo de industrialização, já ocorria o êxodo rural. O tempo tomava nova dimensão. As pessoas centravam suas vidas em torno do trabalho. Por isso, a Umbanda se adequou aos novos tempos: seus rituais não se prolongavam noite adentro, não faziam uso de tambores e não realizavam sacrifícios de animais. Dessa forma, os fiéis podiam cumprir suas obrigações religiosas sem alterar o ritmo do cotidiano e se levava em conta a diminuição dos espaços para criar os animais que, além disso, se tornavam cada vez mais uma mercadoria cara.

Por seu turno, a Linha-Cruzada surgiu a partir da década de 1960 numa fase de consolidação do capitalismo com o conseqüente incremento de graves problemas, tais como desemprego, insegurança, doenças, frustrações. Neste contexto, a Linha-Cruzada torna-se uma religião prática, pragmática, de serviço, que se especializa nas soluções sobrenaturais dos problemas do homem moderno.

Toda essa presença não pode ser negligenciada e oprimida pelas políticas higienistas e racistas, por isso, identificar e compreender estas marcas atreladas ao conhecimento mítico-filosófico dos terreiros faz parte de um conhecimento científico acerca do espaço geográfico.

Beatriz Nascimento (1989) e Cunha Júnior (2023) trazem para a discussão acerca da religiosidade de matriz africana em Porto Alegre, duas marcas importantes, a primeira já discutida anteriormente é a perspectiva de continuidade territorial pensada por Beatriz acerca da experiência das populações negras no Brasil, afinal, ao identificar as origens geoetnográficas das destas populações podemos compreender que os ritos elaborados no Brasil são perpetuações ou recriações de saberes e conhecimentos africanos, que são continuados dentro de uma experiência afro-diaspórica.

Ao perceber desta forma é possível atrelar as perspectivas de ancestralidade em tempo circular discutida anteriormente, no qual identificamos que as atuais ritualizações das religiões afro-gaúchas são heranças deste conjunto de saberes civilizatórios, Cunha Júnior (2023 p. 26) discute da seguinte maneira:

As ciências e as filosofias do antigo Egito estão contidas em todas as religiões de matriz africana. Na ciência e na filosofia do antigo Egito figura o conceito de Maat, que é o equilíbrio, a verdade e a honestidade. Os antigos egípcios observavam e estudavam o universo por considerá-lo perfeito, equilibrado e harmônico e também a consequência máxima da vontade de Deus. Nesses estudos eles interpretavam que o equilíbrio, a harmonia e a perfeição do universo deveriam ser traduzidos para vida dos seres humanos como uma forma de interpretação da vontade de Deus. Dessa leitura do universo é que surgiu uma Deusa, a Maat, que também é um código de ética da vida humana. Na religião do antigo Egito, a Maat era a divindade responsável pela justiça.

Desta forma é possível entender a complexidade por trás das experiências de um terreiro, que vai além de uma simples marca territorial pautada em sua estrutura física, mas compreende um campo filosófico e científico de conhecimento sobre os seres humanos e seres da natureza, e a experiência de viver é buscar pelo equilíbrio, seja no combate às injustiças, na procura por melhora na saúde, ou no autoconhecimento.

Mas que para isso seja possível, os sujeitos necessitam aprender sobre si e sobre o mundo, conhecimentos que estão atrelados às energias dos Orixás, aos saberes dos Exus e aos cuidados dos Caboclos. As religiões africanas são religiões da ciência e do conhecimento humano. Os usos e práticas religiosas em sua maioria podem ser explicados por conceitos científicos.

4.4 O entrelaçamento civilizatório do Ilê Oxum Docô na cidade de Porto Alegre.

Porto Alegre é um município e a capital do Rio Grande do Sul, com uma população em torno de 1.488.252 habitantes (IBGE, 2020). Está localizada entre as latitudes 30° 02' S e 30° 04' S e as longitudes 51° 07' O e 51° 10' O. A cidade cresceu em torno de morros graníticos pertencentes ao Escudo Sul-Rio-Grandense, além de planícies naturais que se estendem ao longo de sua área norte-sul. Ao norte do município, localiza-se o Delta do Jacuí, onde os rios Jacuí, Caí, Gravataí e Sinos encontram o rio Guaíba.

A presença do Guaíba é marcante em toda a margem oeste da cidade, no sentido norte-sul. Além dos rios que deságuam nesse corpo hídrico, há diversos arroios que também desembocam nele ao longo do município. Em 2022, a população de Porto Alegre era de 1.332.845 habitantes, e a densidade demográfica era de 2.690,5 habitantes por quilômetro quadrado (IBGE).

As origens da cidade remontam ao povoamento açoriano iniciado em 1752, período em que já havia registros de populações negras na região (Vieira, 2017). A ocupação dos primeiros territórios ocorreu na zona central, atual Centro Histórico, e acompanhou os processos urbanos, especialmente a industrialização da cidade (entre 1897 e 1923), definindo assim a formação da malha urbana da capital. Vieira (2017, p. 50) resume esse processo da seguinte forma:

Assim, para compreender as transformações dos territórios negros, é preciso entender as mudanças que essas áreas estavam passando no conjunto da cidade. Os períodos abordados são os seguintes: 1ª fase: cidade colonial (meados do século XVIII – final do século XIX); 2ª fase: inauguração da modernidade urbana (1897-1923); 3ª fase: bota-abixo e remodelação do Centro (1924-1937); 4ª fase: urbanização dos arrabaldes do eixo sul.

Essa caracterização das origens urbanas de Porto Alegre nesses quatro períodos é essencial para identificar os territórios negros da cidade e, neste estudo, para localizar as afro-territorialidades dos terreiros inseridas nesse espaço urbano. Embora as territorialidades negras tenham sido historicamente marginalizadas e/ou deslocadas, é possível identificá-las em diversos bairros e zonas da cidade. Muitas dessas áreas, ainda que não sejam amplamente reconhecidas como parte da contribuição das populações negras e batuqueiras, carregam marcas e significados específicos para a comunidade dos terreiros, que mantém sua conexão espiritual nesses territórios.

Este estudo propõe observar a cidade a partir da linguagem territorial dos terreiros. Para isso, analisaremos as características do município sob a perspectiva dessas comunidades, focando em algumas localizações das zonas norte, central e sul da cidade.

Ao observar Porto Alegre, destaca-se a presença da chamada "Costa Doce" na margem oeste, composta pelo Guaíba e seus afluentes. Na perspectiva iorubá, esse corpo hídrico estabelece uma profunda conexão ancestral, pois a água é símbolo de fertilidade e criação (humana e não humana). É uma manifestação de Oxum, representando tranquilidade, vaidade e, principalmente, a essência matriarcal. Por essa razão, ao longo da margem do Guaíba, é possível identificar diversas tradições africanas.

Além disso, na cosmovisão iorubá, as águas são compreendidas dentro do conceito de bacia hidrográfica. A comunidade entende que tudo o que é levado até as águas passa a integrar um sistema interligado entre os fluxos oceânicos e continentais.

No entanto, a relação entre os terreiros e a cidade não se limita apenas às águas. Para este estudo, foi elaborado um roteiro com dois percursos significativos nos ritos do Ilê Oxum Docô, nos quais foram identificadas quatro afro-territorialidades do terreiro. Esses trajetos possibilitam reconhecer Porto Alegre por meio da interpretação do Batuque de origem iorubá.

O primeiro roteiro ocorreu em fevereiro de 2023, durante um rito do Batuque chamado "passeio", que acontece ao final de uma obrigação (rito de alimentar os Orixás). Participaram dessa caminhada Mãe Luciane Pompeu de Xangô Aganjú (esposa do Babá Rudinei), Carla de Oxalá Belerum, Mileny de Oxalá Bocum, Ana Luiza de Iansã Loιά e o menino Vitor, filho mais novo do Babá Rudinei e de Mãe Luciane.

O segundo percurso foi realizado em novembro de 2023, seguindo um roteiro elaborado pelo Babá Rudinei especificamente para este estudo. Acompanhando meu Babá, percorremos todos os pontos previamente definidos: a Costa Doce do Guaíba, o Mercado Público, as igrejas e a Rótula do Porto Seco. Os registros desses dois momentos evidenciam alguns territórios sagrados do Ilê Oxum Docô em escala municipal.

- **A Costa Doce de Porto Alegre**, que inclui as praias de Ipanema e Pedra Redonda, a Zona Portuária, a Orla do Gasômetro e as Ilhas, compõe o primeiro território sagrado para o Ilê. Na Figura 10, há um registro da Pedra Redonda, um local sagrado para os povos de terreiro da cidade. Na Figura 11, observa-se a praia de Ipanema, onde há um monumento em homenagem a Oxum. Já nas Figuras 12 e 13, estão representados momentos sagrados nas margens da Orla do Guaíba.

Figura 10 - Praia de Ipanema



Figura 10 - Praia da Pedra Redonda



Figura 12 - Saudação a Oxum



Figura 13 - Ensino



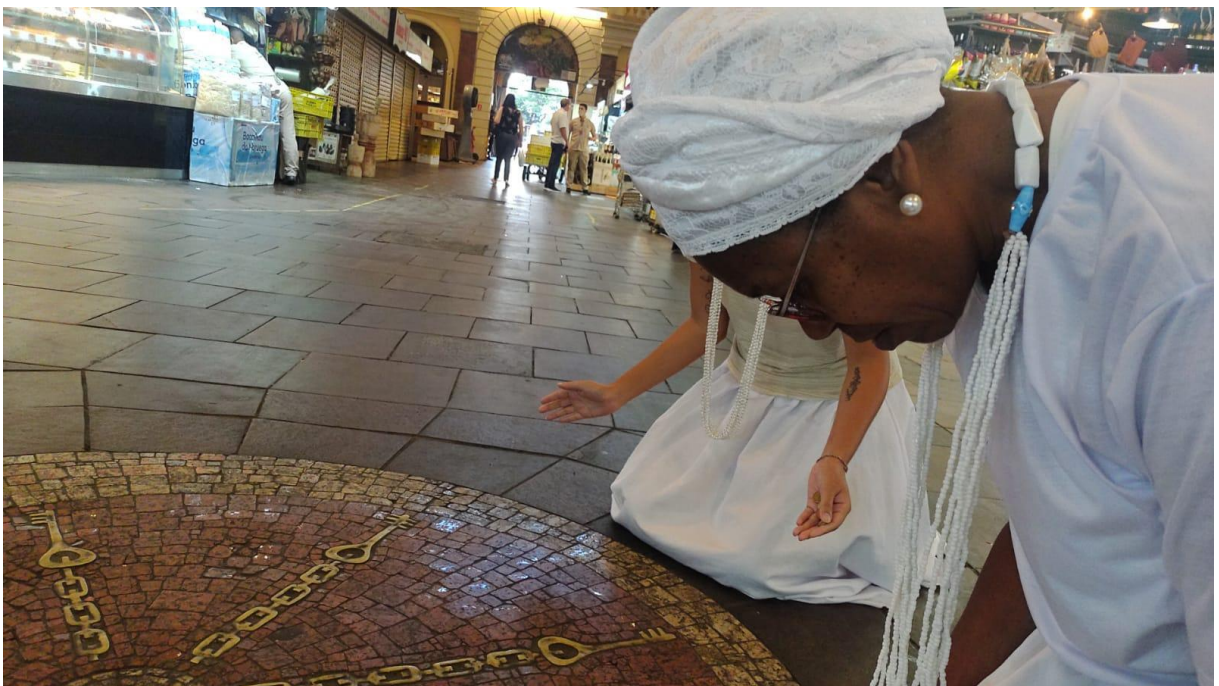
- **O Mercado Público:** localizado no Centro Histórico é reconhecido pela presença do primeiro Orixá assentado na cidade, o Bará, é a energia do movimento e da abertura dos caminhos de todas as pessoas. O Orixá foi assentado na encruzilhada do mercado, onde acontece o encontro de todos os corredores. As origens do Bará do Mercado variam, e por isso trago aquela que aprendi na memória de minha família de santo, no qual o próprio Príncipe Custódio seria um dos responsáveis por assentar este Orixá. O Bará do Mercado é um local sagrado para a comunidade de terreiros, conforme a Figura 14 e 15, por meio desta materialidade podemos identificar a presença da religiosidade de matriz africana no bairro Centro Histórico, zona central da cidade.

Figura 14 Bará do Mercado Público



Fonte: Jornal Sul21 (2020)

Figura 15 - Saudação ao Bará



Fonte: Acervo Pessoal (2023)

- **As igrejas católicas:** desempenham um papel importante na resistência das crenças africanas, por mais contraditório que seja, o espaço da Igreja guardavam itens e materialidades de origem africana e afro-brasileira, e por

isso muito ritualizadores da tradição de matriz africana frequentam estes espaços como um sinal de respeito aos antepassados, ressalto aqui a compreensão de sincretismo estabelecida dentro dos terreiros, este é entendida como a utilização de um espaço (no caso católico) para a conexão ancestral africana, não se trata de uma “mistura” de costume ou assemelhar Orixás aos Santos, mas sim de poder cultuar os Orixás e Entidades em uma sociedade pautada no racismo religioso. Por isso, é comum batuqueiros e batuqueiras visitarem Igrejas específicas, como exemplo a Igreja dos Navegantes (bairro Navegantes) e do Rosário (bairro Centro Histórico), que pelas suas proximidades com a costa doce foram utilizadas para a conexão com Iemanjá e Oxum, ambas carregando a força e energia das águas em sua diferenciação entre as características das águas doce e salgada.

Figura 17 - Saudação a Iemanjá na Igreja Navegantes



Figura 16 - Entrada da Igreja Navegantes



- **A rótula do Porto Seco:** localizada no bairro Sarandi, zona norte de Porto Alegre é um local que evidencia as relações contemporâneas entre os terreiros e o direito à cidade, sendo está mais reconhecida pelas instituições como um ponto ritualístico dos povos de terreiros, em específico no culto aos Exus, zona com encruzilhadas e vegetação, como podemos observar nas Figura 18 e 19.

Figura 18 - Monumento para Exu na Rótula do Porto Seco



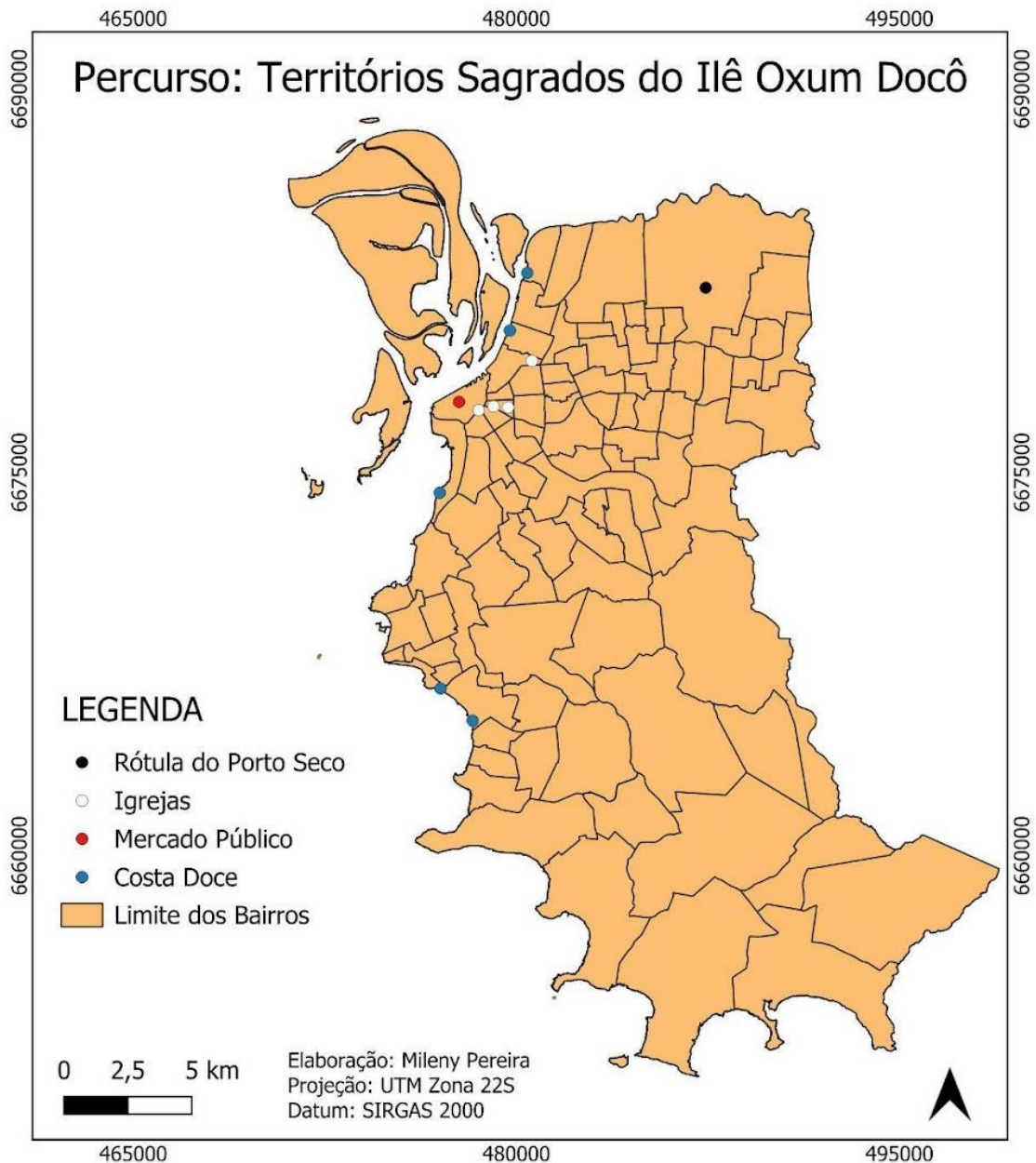
Figura 19 - Rótula do Porto Seco



Fonte: Mileny Pereira (2023)

Os registros mostram alguns dos pontos sagrados para os povos de terreiro na cidade de Porto Alegre, no mapa (Figura 20) abaixo podemos identificar a espacialização destas afro-territorialidades em um formato de um percurso civilizatório de matriz africana na cidade.

Figura 20 - Mapa dos Território Sagrados do Ilê no município



As afro-territorialidades identificadas no mapa e nas imagens são experienciadas por diferentes terreiros ao longo do ano, acompanhando os ritos e calendários de cada Ilê. Para que os percursos analisados neste estudo fossem

compreendidos de forma metodológica, a autobiografia e a narrativa foram de extrema importância, conforme Costella e Menezes (2020, p. 252), ao afirmarem que:

As narrativas (auto)biográficas, aqui entendidas como fonte de investigação e como dispositivo formativo, são elaboradas a partir de relatos de sujeitos acerca de sua trajetória de vida, de formação e de atuação profissional. A si mesmo consiste em narrar sua história de vida, os caminhos trilhados, as experiências vivenciadas. As narrativas resgatam memórias do sujeito que revelam os percursos tomados ao longo da sua existência. Esta evocação de memória está associada aos elementos que configuram sua identidade pessoal e profissional, as quais estão atualmente implicadas.

A presença das populações negras em Porto Alegre e a ritualização do Batuque gaúcho possibilitaram a construção de uma linguagem territorial própria que, ao longo do tempo e do espaço, (re)existe frente ao racismo urbano e religioso, perpetuando a prática filosófica de matriz africana no espaço urbano. Nesse sentido, destaco as ideias de Sodré ao observar o terreiro como um patrimônio brasileiro.

Além disso, trago as percepções de Beatriz sobre a continuidade territorial promovida pelas populações negras, bem como a experiência amefricana interpretada por Lélia Gonzalez. Cada localização identificada no percurso representa um caminho para essas reflexões, mantendo-se viva no território, na memória e no cotidiano dos povos de terreiro. Por isso, compreendo que esses territórios desenvolveram um Complexo Civilizatório dos Terreiros, por meio da religiosidade e da filosofia africana.

Os terreiros constituem um complexo civilizatório, pois carregam um conjunto de ensinamentos e saberes fundamentados no legado e na herança das populações africanas que incorporaram ao território brasileiro uma cosmovisão politeísta de origem filosófica africana. No caso de Porto Alegre, em particular, são filosofias banto e sudanesa, em que a oralidade se estabelece como linguagem, o culto aos Orixás e suas manifestações materiais e imateriais é central, assim como o culto aos voduns. Esse complexo civilizatório se constrói a partir da memória, da narrativa e da materialidade, conectando o mundo astral ao mundo físico e simbólico, na busca pelo bem-viver.

As marcas urbanas deixadas pelas populações negras batuqueiras nos bairros de Porto Alegre registram a memória da ancestralidade materializada, evidenciam os valores civilizatórios africanos e enaltecem a presença e as contribuições dos povos africanos na formação territorial do município. Silveira (2020, p. 91) compreende os terreiros da seguinte forma:

Outra forma muito comum de chamar este espaço é 'casa de religião'. Esse último termo desperta curiosidade, pois, geralmente, os terreiros também são moradias do/a sacerdote/sacerdotisa. Esse termo talvez esteja alicerçado na compreensão de que é um lugar onde se pratica religião e onde ocorrem ritos específicos e internos, pois essa tradição não se limita apenas ao espaço sagrado. Encruzilhadas, matas, praias, cachoeiras e pedreiras são lugares tão sagrados quanto os terreiros, mas é ali que acontecem as iniciações e onde estão os altares das divindades, os Òrìsà. Assim, o terreiro se inscreve como um axis mundi, um local que liga o mundo material ao mundo espiritual, e também um imago mundi.

Em resumo, é possível enxergar Porto Alegre por meio das afro-territorialidades, que mantêm uma relação territorial fundamentada nos espaços do Batuque, da Umbanda e da Quimbanda, identificados nos terreiros e na rede urbana conectada à estrutura da cidade. Dessa forma, elabora-se uma linguagem territorial que pode ser interpretada como um complexo civilizatório, no qual os terreiros se articulam e se conectam em locais específicos da cidade.

Além disso, foi possível identificar as origens geoetnográficas dos povos que iniciaram os cultos aos Orixás no estado, destacando a região do Golfo da Guiné e os antigos povos e civilizações que habitavam o continente africano. A seguir, detenho-me na interpretação da linguagem territorial do Ilê Oxum Docô e suas afro-territorialidades.

5. CAPÍTULO IV: OS CAMINHOS DO TERREIRO ILÊ OXUM DOCÔ NO BAIRRO FARRAPOS

Neste momento, peço licença ao lugar que ocupo dentro do espaço acadêmico para enaltecer o sentido e o sentimento que fundamentam este capítulo, pois, se não fosse pelo conjunto de significados e afetos, esta pesquisa não teria se consolidado. Dentro dos meus princípios éticos, morais e filosóficos, não posso continuar sem referenciar o sujeito ancestral deste estudo: meu pai e Babalorixá Rudinei Pereira. O orgulho e o amor que constantemente me atravessam por meio de meu pai são a grande referência deste estudo, e não poderia prosseguir sem agradecer profundamente por todos os conhecimentos que ele se dedicou a compartilhar e incentivar ao longo da pesquisa. São saberes que transitam entre espiritualidade e ancestralidade, presentes no corpo, nas palavras e nas expressões desse homem.

Este capítulo se dedica a analisar o conjunto de relações sistêmicas entre o Terreiro Ilê Oxum Docô, a Família Pereira e a Família Religiosa no Bairro Farrapos, compreendendo que esses componentes entrelaçam passado, presente e futuro na existência material e imaterial do Ilê. Essa existência antecede a presença do corpo negro de minha bisavó, mas, por meio dela, deu continuidade aos corpos negros de meu pai e de minha tia.

Ao identificar e compreender a existência dessa família, podemos perceber a ancestralidade em nossas memórias, assim como o conjunto de conhecimentos que carregamos ao longo do tempo e que nos permite vivenciar nossas perspectivas filosóficas e religiosas de origem africana sobre o território, o bairro e a cidade.

Ressalto o conceito de ancestralidade descrito no primeiro capítulo. Neste momento, não basta olhar para o passado, presente e futuro de forma linear, pois tudo o que foi possível até agora não se deu dessa maneira. Minha bisavó Julita e seus feitos não são marcas do passado, mas sim parte do presente, assim como os feitos ainda preservados no continente africano em suas diversas regiões.

Entendo a análise deste estudo como um caminho para o conhecimento, percepção extremamente valiosa dentro da cultura NTU. Cunha Júnior compreende de forma semelhante:

O conhecimento sobre as variadas coisas existentes é muito valorizado nas sociedades africanas. O conhecimento é um bem sempre desejado e, quando adquirido, sempre é considerado que aumenta a energia da pessoa e da sua comunidade. Os africanos consideram a existência de uma energia que sustenta a vida, denominada energia vital. A energia vital está, em parte, na capacidade de produzir e aprimorar a vida. NTU é o termo que denomina a partícula da energia vital nas sociedades Bantu. Tudo e todas as formas existentes possuem seu NTU e, ao concluirmos um processo de conhecimento, se ele foi bem realizado, o resultado é o aumento da energia vital (Cunha Júnior, 2023, p. 48).

A busca pelo conhecimento é enriquecedora para a prática do Batuque, um princípio civilizatório comum entre as religiosidades afro-brasileiras. As tradições de matriz africana são religiões terrenas, que buscam resolver os desafios cotidianos do ser humano na vida mundana, e não apenas após a morte. Sendo assim, compreende-se que os conhecimentos adquiridos neste capítulo estão fundamentados tanto em ensinamentos místico-filosóficos atrelados à religiosidade quanto na observação científica da relação entre a perspectiva religiosa africana e o saber acadêmico, perspectiva herdada dos saberes civilizatórios, conforme discutido anteriormente.

5.1 A linguagem territorial dos terreiros enquanto agente de transformação do espaço urbano.

A linguagem territorial dos terreiros passa pela geografização da função e forma do território urbano por meio da interpretação dos terreiros, podemos identificar essa articulação de duas formas:

- i. **Organização espacial interna e externa**, neste vínculo o terreiro elabora sua própria organização espacial dentro e fora do seu território, primeiramente em seu espaço interno na distinção dos lugares destinados aos ritos do Batuque, Umbanda e Quimbanda, assim como as características específicas de cada lugar. Lembrando que as religiões são praticadas em espaços e dias diferentes, sendo destinado dias da semana para a prática de cada religiosidade.

Na organização externo podemos ver em duas escalas, primeiramente a do bairro, no qual o terreiro destina seus territórios sagrados em diferentes pontos do bairro, estes lugares são identificados como sagrados, atuam enquanto portais de comunicação com o “astral”, onde é possível despachar e/ou oferecer um axé (trabalho) espiritual, com intuito de fortalecer o vínculo territorial entre o mundo visível e invisível.

Esses territórios sagrados se expandem para além do bairro, podendo ser identificados no formato de rede entre os terreiros da cidade de Porto

Alegre, ou seja, lugares sagrados que podem ser utilizados por toda comunidade de terreiros da cidade. Sendo assim, podemos perceber que os terreiros elaboram sua própria espacialização urbana, esta, pode ser vista por qualquer cidadão que ande e observe as paisagens de seu bairro ou cidade.

- ii. **Os vínculos territoriais com base na cosmologia africana**, neste aspecto a linguagem territorial passa pela ideia de função que os terreiros articulam em seus territórios, seguindo uma lógica diferente da formal (capitalista, mercantilista e cristã). No terreiro a função que é dada a sua forma física é a de conexão ao mundo astral, no qual é possível construir um diálogo entre o sujeito batuqueiro(a) com as entidades ou Orixás que regem sua “família-orumalé”, essa conexão é feita por meio de sons dos tambores, ritos que envolvem sessões espirituais, batuques (festas dos Orixás), sacralização entre outros preceitos destinados a família religiosa.

As práticas cotidianas dos membros de um terreiro passam por vivenciar o território-terreiro por meio da conexão com o mundo astral, ou seja, todo os espaços atrelados aos ensinamentos dos Orixás, Exus e Caboclos são interpretados como sagrados e são destinados ao diálogo entre sujeito e seu axé (força vital).

Nesta linguagem urbana articulada pelos terreiros podemos estabelecer uma relação de rede e conexões territoriais, afinal, como já vimos anteriormente, um terreiro se entrelaça no seu bairro enquanto extensão da influência astral de suas práticas e também se envolve aos territórios sagrados fora do seu bairro, podendo estar nas diferentes zonas da cidade, como é o caso de toda extensão do Orla do Guaíba e seu pontos como a praia de Ipanema, Pedra Redondo ou Gasômetro, a rótulo do Porto Seco no bairro Sarandi, o Mercado Público no centro histórico e as Igrejas que possuem suas relações com Orixás como a igreja Navegantes, São Jorge e do Rosário, todas localizadas em bairros distintos.

A potencialidade geográfica desta linguagem se atrela a construção urbana construída ao longo do tempo e espaço pelos povos de terreiros, estes seguiram os fluxos de transformações da cidade mantendo seus vínculos ancestrais do axé dos Orixás, Exus e Caboclos. Nesse processo de elaboração territorial urbana, os terreiros permitem que a memória e a narrativa de populações negras africanas de diferentes etnias e populações afro-brasileiras, possam continuar a participar dos fluxos cotidianos do espaço urbano, é por meio desta perspectiva que considerar os terreiros

enquanto patrimônio simbólico do negro brasileiro, pois estes estabelecem uma relação política-mítica-religiosa dentro do território urbano.

Para realizar esta análise foram elaboradas entrevistas, saída de campo, confecção de mapas mentais e fotografias, todas pautadas na memória e materialidade do terreiro e suas relações sistêmicas (Cunha Junior) com o bairro.

5.2 A presença da família Pereira no Bairro Farrapos

A presença da família Pereira no bairro Farrapos antecede a criação oficial do bairro. O terreno ocupado pelos meus bisavós, Julita Pereira e Vitalino Pereira, é descrito por minha tia Valquíria Pereira e por meu pai, Rudinei Pereira, como uma chácara situada em uma área de várzea na zona norte-central de Porto Alegre, próxima ao Guaíba e aos principais acessos de entrada da cidade.

Segundo relatos do meu pai e da minha tia, meu bisavô Vitalino trabalhava como caseiro nesse terreno, que pertencia a Frederico Mentz, um banqueiro influente vinculado à renomada família A. J. Renner. Essa família de empresários teve um papel fundamental nos investimentos industriais em Porto Alegre e na região metropolitana. Nos registros da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, é possível encontrar documentos que relatam a influência da família Renner:

Ao invés de apenas internar-se nas colônias, Christian Trein procurou desbravar também o caminho contrário, rumo à Capital. Assim, em sociedade com o cunhado Henrique Ritter Filho, incorporou em Porto Alegre a Cervejaria Ritter. Além disso, em 1898 trouxe para o empreendimento o genro, Frederico Mentz. Juntos, fundaram uma filial na Capital, em julho de 1907. Quando Renner integrou-se à firma Trein, esta administrava também a Empresa de Navegação do Rio Caí, com três vapores, e uma refinaria de banha, que empregava cerca de 50 funcionários (Gunter, 2000, p. 23).

A relação entre o empresário e meu bisavô, conforme descrita pela minha família, era pautada na formalidade profissional. Como Mentz possuía diversas propriedades, em determinado momento, por não ver necessidade ou função financeira na chácara, decidiu doá-la ao seu funcionário. Esse terreno localiza-se atualmente na Rua Frederico Mentz, nº 399, no bairro Farrapos. A descrição oficial do bairro é a seguinte:

Localizado na zona norte da cidade, faz divisa com os bairros Humaitá e Navegantes. O bairro Farrapos foi oficializado pela Lei nº 6218, de 17/11/1988, tendo os seguintes limites: ao norte, desde o limite da faixa portuária, seguindo pela Avenida Padre Leopoldo Bretano em toda a sua extensão; ao leste, a partir do ponto de encontro das Avenidas Padre Leopoldo Bretano e A. J. Renner, seguindo na extensão desta até a Rua Dona Teodora; ao sul, pela Rua Dona Teodora, desde a Avenida A. J. Renner até o encontro com a Rua Voluntários da Pátria, seguindo em linha perpendicular no sentido do Cais Marcílio Dias; a oeste, a partir do Cais Marcílio Dias, na altura da Rua Dona Teodora, daí seguindo no sentido da Rua João Moreira Maciel até o limite da faixa portuária (Secretaria Municipal da Cultura).

A descrição continua:

Mais conhecido como Vila Farrapos, o bairro é uma das regiões mais carentes da cidade. Seus habitantes são de origem humilde, e muitos vivem em precárias condições de moradia. Os dois principais conjuntos habitacionais da região são o Loteamento Castelo Branco e a Vila Esperança, esta última construída pelo Demhab. A ocupação da região está ligada ao crescimento populacional de Porto Alegre. Bairro essencialmente residencial, possui um posto de saúde para seus habitantes e um pequeno comércio de gêneros alimentícios. De acordo com dados do Censo do IBGE de 2000, conta com uma população de 17.019 habitantes distribuídos em uma área de 165 hectares (Secretaria Municipal da Cultura).

As origens do bairro estão marcadas por sua historicidade como uma região destinada a trabalhadores das indústrias próximas, como as dos bairros Humaitá e Navegantes, que viviam em condições precárias. A área foi ocupada por populações em busca de emprego e melhores condições de vida, especialmente durante o período de instalação das primeiras indústrias em Porto Alegre. Com o tempo, o bairro recebeu investimentos em infraestrutura urbana e viu crescer tanto o comércio quanto a população. Atualmente, pertence a uma região de Orçamento Participativo. Os últimos dados oficiais disponíveis são do Censo de 2010:

Possui 18.986 habitantes, representando 1,35% da população do município. Com área de 1,65 km², representa 0,35% da área do município, sendo sua densidade demográfica de 11.506,67 habitantes por km². A taxa de analfabetismo é de 4,31%, e o rendimento médio dos responsáveis por domicílio é de 2,03 salários mínimos (Prefeitura Municipal de Porto Alegre e IBGE - Censo 2010).

Nos últimos anos, as transformações urbanas no bairro Farrapos estiveram atreladas ao aumento do investimento imobiliário e comercial, resultando em um processo de gentrificação. Para compreender esse fenômeno, é importante entender o conceito:

O termo 'gentrificação' foi desenvolvido pela socióloga Ruth Glass em 1964, quando estudou as experiências de moradores londrinos de camadas populares em antigos bairros operários. Esses moradores foram expulsos devido ao aumento dos preços dos aluguéis, dando lugar a residências mais sofisticadas. A nova *gentry* urbana, ou seja, as famílias de classe média recém-chegadas, modifica o espaço em suas características econômicas e desenvolve novas formas de habitus social. Essa ação ocorre dentro de uma estratégia política de renovação urbana, que muitas vezes mascara um processo de invasão e reconquista de áreas estratégicas da cidade pelas camadas mais abastadas (Marx; Araújo, 2022, p. 124).

Esse processo gera exclusão e marginalização dos habitantes originais do bairro:

A gentrificação constitui-se, portanto, em um processo que cria fronteiras urbanas econômicas, sociais e culturais, transformando um território tanto pelas mudanças nos padrões de consumo e estilo de vida quanto pelas transformações estruturais no mercado imobiliário (Smith, 1986, apud Hamnet, 1997; Bidou-Zachariensen, 2006, apud Marx; Araújo, 2022, p. 161).

Essas mudanças trazem consequências drásticas para a população local, tornando indispensável o debate sobre a preservação dos patrimônios culturais e da memória coletiva. No sistema urbano atual, a valorização econômica geralmente se sobrepõe à valorização cultural. No entanto, para a população residente, a história e os significados atrelados a um lugar são justamente o que o tornam um patrimônio (Araújo, 2022).

5.2.1 A chegada da família Pereira ao bairro Farrapos

No final da década de 1940, dona Julita, seu Vitalino e seus filhos migraram do município de Canoas, marcando o início da presença territorial da família na região. Para compreender essa trajetória, dividi a história em três períodos:

1. A geração dos meus bisavós e seus filhos (1950-1970);
2. A geração do meu avô e seus filhos (1980 em diante);
3. A geração do meu pai (1990-2023).

A contextualização de cada período foi feita com base em entrevistas, fotografias, percursos e documentos que registram a memória da família em relação ao terreno da Rua Frederico Mentz, nº 399.

- **Primeira geração: meus bisavós e seus filhos**

Meus bisavós e seus cinco filhos viveram no bairro em estreita relação com a comunidade e o comércio local. A família chegou à região depois que meu bisavô recebeu o terreno como doação de Frederico Mentz, embora não haja registros oficiais

desse repasse. Com o tempo, a propriedade passou a pertencer legalmente à família por meio do direito de usucapião.

A família dedicou-se ao cultivo da chácara, e meus bisavós desempenharam diferentes funções no bairro. Dona Julita, por exemplo, era a grande matriarca, atuando como professora, curandeira, parteira e cuidadora de crianças da comunidade. Segundo meu pai, ela acolheu muitas crianças cujas famílias migravam do interior para tentar a vida em Porto Alegre. Seguindo as palavras de meu pai e minha tia, a bisavó Julita detinha um papel de “referência” na comunidade, foi mãe de muitas crianças e jovens que eram deixados em sua casa para criação, além de realizar partos de mulheres da comunidade:

A dinda (dona Julita) e o vô por morarem perto da rodoviária, que ficava perto da rua Voluntários da Pátria, perto daqui, e vinham pessoas do interior do estado desembarcaram ali e na antiga ferroviária, não tinham com quem deixar seus filhos, e ela acabava acolhendo muito destas crianças que vinham do interior, destas famílias que vinham tentar a vida em Porto Alegre. Acho que pela proximidade do centro, da estação e por ser um bairro mais residencial, tinham indústrias e a rua Frederico Mentz se tornou uma referência pela passagem da linha Navegantes, que passava em frente da nossa casa. Por isso, era comum as pessoas pararem ali para pedir um pouso para dormir ou uma casa para morar (Rudinei Pereira, em relatos sobre seus avós, 2022).

Rudinei continua relatando as ações de seus avós em relação às transformações geradas pelo crescimento populacional no bairro:

Como a dinda e o vô tinham um terreno grande e eram pessoas agregadoras, acabou que meu avô começou a construir pequenas casas de madeira para alugar para essas famílias, e aí meus avós começaram a se tornar referências aqui no bairro Navegantes, assim como tinham outras famílias que eram antigas. E a dinda além de ser uma pessoa que cuidava muito da casa, ela tinha muita plantação de ervas medicinais, pomar, tinha criação de porcos e galinhas, marreco, peru. O vô trabalhava numa serraria de madeira, e como ele tinha muitas carroças, sete cavalos e cinco carroças, ele trazia muito coisa para alimentar os porcos, então com isso, ele sustentava vendendo a carne de porco, muitas vezes fazia carroto de carroças, recolhia comida para os porcos nos restaurantes. Então meus avós, os dois construíram esse patrimônio, cada um do seu jeito (Rudinei Pereira, em relatos sobre seus avós, 2022).

O papel de criação desempenhado por Julita Pereira e Vitalino Pereira foi destinado a seus netos também, sendo responsáveis por criar os filhos de seus filhos, como é o caso de meu pai Rudinei e minha tia Valquíria, e ambos se referem a sua avó como “dinda”.

O cotidiano da primeira geração da família Pereira no bairro é marcado pela experiência que atrelaram os processos que compunham a cidade, com o crescimento populacional e o acolhimento destas pessoas em um espaço “informal”, o trabalho e a vida de pessoas que tinham como objetivo viver dos frutos do próprio território, além de buscar inserção no mercado na venda de produtos com baixo valor de mercado. Além disso, é importante ressaltar o papel social que a família desempenhou, acolhendo e apoiando populações chegadas na cidade.

No primeiro registro fotográfico (figura 21) que trago é de uma comemoração de dona Julita com seus filhos, temos da direita para a esquerda seus filhos Gilpe e Sônia Pereira seguido por seu Vitalino e Julita, depois Sirlei, Sidney (meu avô) e Fernando Pereira.

Figura 21 - Família Pereira (1960)



Figura 22 -Vitalino, Julita e Sidney no pátio (1965)



Figura 23 - Família Pereira reunida no pátio (1978)



Fonte: Acervo Pessoal

Nos registros fotográficos podemos identificar a família e alguns elementos da paisagem do terreno nestas primeiras marcas traçadas. Na Figura 21 podemos observar a bisá Julita (no centro) e o bisô Vitalino (ao lado), ao redor deles seus 5 filhos em um momento comemorativo, dentro da primeira casa construída no pátio da família. Na Figura 22 o registro é externo à casa, próximo ao pomar e árvores que compunham a chácara, é possível observar dona Julita e seu Vitalino junto de seu filho Sidney e crianças cuidadas pela família.

Na Figura 23 já em registro colorido, podemos identificar de forma mais ampla o terreno da família e um grande pavilhão construído no fundo, em uma área vendida pela família para uma empresa local, na imagem podemos ver novamente dona Julita e seu Vitalino e seus filhos Sidney e Sônia (um em cada lado de seus pais), junto de seus netos Rudinei, Valquíria e Janaína, logo abaixo do seu Sidney e outros moradores das casas de aluguel do terreno.

Com o falecimento de seu Vitalino e o adoecimento de dona Julita, seus filhos, em específico Sidney Pereira, passaram a desempenhar o papel de cuidar do terreno da família, em um caminho de continuação dos feitos de seus pais.

- **A continuidade do patrimônio (meu avô e seus filhos).**

Meu avô Sidney da Costa Pereira teve seus filhos, Rudinei Ramos Pereira e Valquíria Ramos Pereira. Os primeiros filhos de meu avô foram criados por seus avós, Julita e Vitalino, e no terreno da família cresceram cercados da experiência e cotidiano de seus avós, junto de muitas crianças e jovens que também eram criados pela matriarca. Em suas memórias, meu pai e minha tia se referem a sua infância e adolescência com nostalgia, orgulho e reverência a seus avós.

Nestes períodos ocorrem transformações significativas no terreno, principalmente em relação à especulação imobiliária na cidade. Com a geração de filhos tomando conta do pátio, a liderança do meu avô Sidney se fez de grande importância, conforme relatos de seu filho:

O pai... creio que se hoje esse terreno existe aqui é muito por parte do pai ter um carinho muito grande por essa propriedade, na época que meus avós morreram meus tios queriam vender o terreno e o pai lutou muito para manter aqui em nossos cuidados. Então creio que o pai foi uma pessoa muito fundamental para nós continuarmos a ter o terreno de Oxum Docô aqui, porque eu era um piá e não tinha voz ativa para decisões, mas meu pai tinha, e sempre se posicionou em ficar aqui e viver aqui, sempre dizia que era da família e é até hoje, creio que ele foi um grande mantenedor disso aqui, no momento que faltou minha vó e meu vô, meu pai assumiu esse compromisso (Rudinei Pereira, em relatos sobre seu pai, 2022).

Os relatos da vida de meu avô por meu pai, segue da seguinte forma:

O pai nasceu e se criou também aqui, nunca saiu de casa, vamos dizer assim, sempre morou com a dinda e com o vô aqui, e depois nós também como netos, o pai acabou criando os filhos junto com a vó e com o vô. O pai nunca saiu da barra da saia da vó, foi o filho que ficou. Construiu a casa dele aqui no pátio e ficou morando aqui, muitas vezes vemos o pai na andança e passamos mais tempo com a vó.

O relato continua:

O pai sempre foi um paizão, da mesma maneira que vô de levar os sobrinhos e os filhos para passear. Ele trabalhou muitos anos na empresa Navegantes no bairro, por isso estava sempre muito próximo, nunca se afastou dos filhos, mesmo separado da mãe. Ele me levava para onde ia, no estádio de futebol, na pescaria, para qualquer atividade fora do bairro. Tinha o vô, a vó, o pai, aquela referência de família muito forte.

A vida que seu Sidney da Costa Pereira manteve com o território foi atrelado à memória afetiva e de pertencimento de sua família, nas marcas construídas até aquele momento. Apesar de sua resistência, ao longo dos anos foram vendidas grandes partes do terreno, se tornando apenas um corredor com fim, perdendo a características de chácara e sendo preenchida por formas urbanas de origem habitacional e industrial.

Figura 24 - Churrasco com amigos no pátio

Figura 25 - Sidney, Rudinei e moradores no pátio



Nas Figuras 24 e 25 podemos ver registros de momentos de lazer no pátio, podemos ver Sidney em companhia de seus amigos e família, expressando a sociabilidade e a vida atrelada ao pátio, elementos que sintetizam a vida e a memória do meu avô em relação a sua vida na terra. O falecimento de meu avô veio a acontecer em 2001, com isso, seus filhos junto de seus primos passaram a ter gestão do terreno da família.

- **O legado permanece conosco (meu pai e seus filhos)**

A memória de meu avô sempre esteve presente com seus filhos. A partir dos anos 2000, o terreno da família Pereira passou a ser ocupado por poucos parentes, que assumiram a responsabilidade de zelar e cuidar do espaço. Entre esses moradores, meu pai se tornou uma figura de referência na preservação do patrimônio da família, criando parte de seus filhos ali, construindo sua casa e seu terreiro. Assim como meu avô, meu pai, Rudinei, entende o terreno como um legado da nossa família, um território que pertence à memória de todos que moram naquele local.

Figura 26 - Rudinei e Valquíria pequenos (1969)

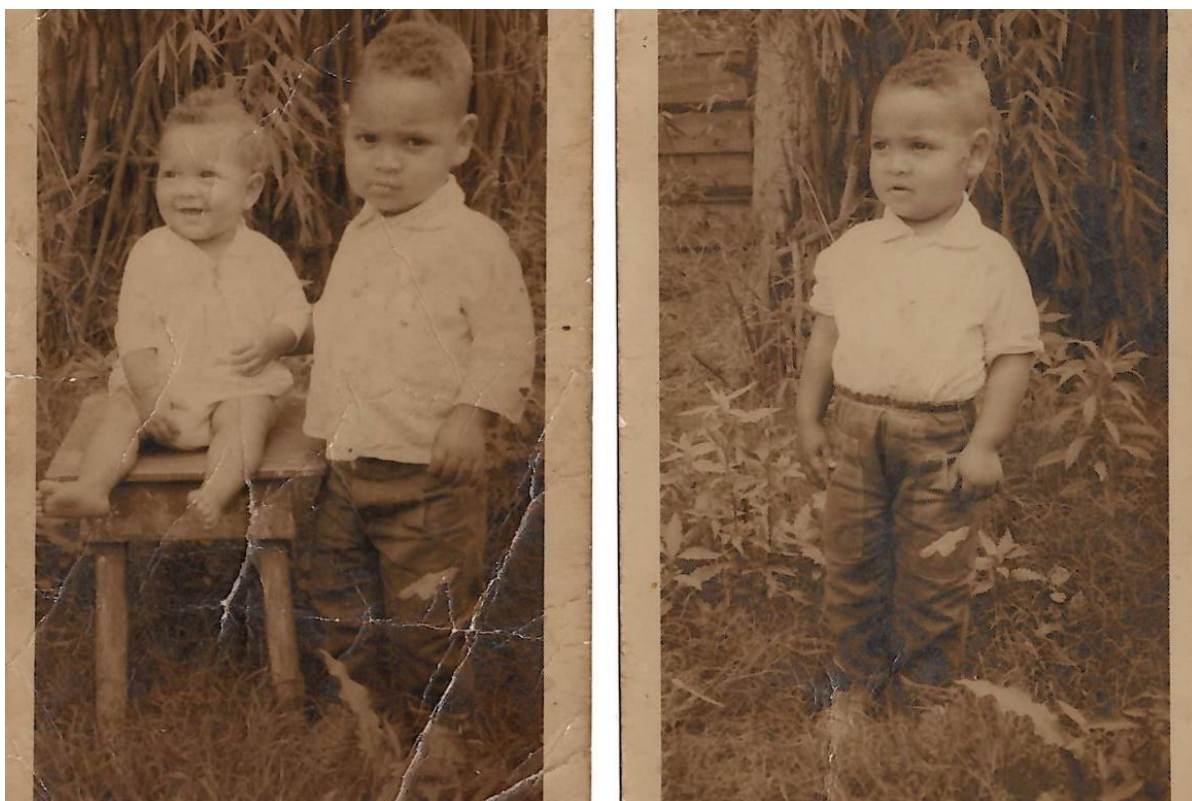


Figura 27 - Rudinei e Valquíria com moradores no pátio (1972)



Nos relatos de meu pai, é marcante a afetividade e o orgulho que ele sente por sua história e por sua família. Na Figura 26, podemos ver um dos primeiros registros de meu pai e sua irmã Valquíria no pátio onde viveram suas infâncias. Na Figura 27, ambos estão com moradores do pátio. A vida de Rudinei Pereira, neto de dona Julita, foi atravessada pelo trabalho contínuo de construção de sua casa, terreiro e da estrutura do pátio, desempenhando diferentes funções ao longo de sua vida.

As transformações urbanas que o terreno da família experienciou resultaram no que podemos ver nos dias de hoje: um corredor no formato de um beco, cercado por paredões de indústrias e depósitos. O sufocamento do terreno é visível nas imagens abaixo.

Figura 29 - Rudinei e Mileny na primeira casa que deu origem ao Terreiro



Figura 28 - Entrada da casa



Fonte: acervo pessoal

Na Figura 28, podemos ver meu pai e eu (recém-nascida) em nossa primeira casa de madeira construída no terreno, em frente ao paredão da estrutura industrial que cerca nosso pátio de um lado. A paisagem é semelhante à da Figura 29. Nesta época, meu pai já desenvolvia suas práticas religiosas em casa, e é possível identificar uma "casinha" na segunda imagem, que compõe um elemento de "calçamento" na religiosidade de matriz africana. Ao observar as imagens de meu pai e minha tia quando pequenos no terreno e compará-las com as fotos de início dos anos 2000, é perceptível a ação dos processos urbanos que atravessaram a cidade na virada do século. Um dos elementos mais marcantes desses processos foi a autoconstrução de nossas moradias ao longo do tempo.

Dentro dessas vivências, é importante destacar os saberes de meu avô Sidney, que sempre compreendeu a importância da preservação das memórias e das marcas elaboradas pela nossa família em nosso terreno. Ele exerceu um papel fundamental como cuidador da memória e da estrutura das nossas casas, resistindo às pressões

imobiliárias que cercam o pátio. Desde a década de 1990, o terreno da família passou a compreender apenas um corredor sem fim, localizado na rua Frederico Mentz, entre duas empresas: Della Nonna Produtos Alimentícios LTDA e o UniSuper Matriz Centro de Distribuição, como podemos observar nas Figuras 30 e 31.

Figura 30 - Pátio atualmente (2023)



Figura 31 - Terreiro e Casa do Babá Rudinei



As alterações que o terreno sofreu ao longo do tempo tiveram uma influência direta do processo de urbanização da cidade. A presença das indústrias e as mudanças nas formas de construção das moradias alteraram a paisagem do pátio de minha família, o que pode ser observado ao comparar as fotografias antigas com as atuais.

O terreno da família sempre foi um lugar de moradia familiar e de aluguel. O papel de referência, que inicialmente era de minha bisavó, passou para meu avô e, atualmente, é de meu pai, sendo ele o responsável por cuidar e zelar pela herança territorial que nos foi mantida. Além de ser um território negro, que se transformou em uma afro-territorialidade, a vivência da família Pereira pode ser interpretada enquanto uma forma urbana oriunda de populações negras, conforme Cunha Júnior (2019, p.72):

A forma urbana é muito além dos elementos visíveis e materializados no espaço urbano, preenche um universo ditado pela história, urbanizado ao longo dos processos de constituição e consolidação das cidades e em constante processo de transformações. Na determinação propositiva das formas urbanas das populações negras no Brasil, pelo menos quatro elementos são intervenientes e condicionam o realizável possível, dentro do espectro de lutas da população negra pelos direitos sociais, reconhecimento social, liberdade de expressão e melhoria das condições de vida.

Cunha Júnior continua evidenciando os quatro elementos que condicionam a experiência negra em bairros:

Os quatro elementos que determinam as formas urbanas negras são: a) os elementos da história e cultura negra; o ser comunidades negras e produzir territorialidades negras; b) as relações sociais entre as populações; c) o racismo antinegro, nas diversas formas presentes na sociedade brasileira, institucional, ambiental e socioeconômico; e d) as ações institucionais que antecipam as possibilidades das formas urbanas e as condicionam. As pessoas vivem em bairros e estes condicionam em muito as possibilidades sociais dos grupos humanos.

Portanto, ao observar as experiências de minha família em nosso terreno, é possível identificar um território negro e uma afro-territorialidade, e a forma urbana oriunda de populações negras. Além disso, é importante ressaltar que essas experiências imprimiram no território suas marcas físicas e simbólicas, que podemos acessar ao frequentar o local e dialogar com seus moradores. As formas urbanas das populações negras constituem bairros negros, entendidos por Cunha Júnior (2023, p. 273) da seguinte forma:

Bairros negros é um conceito que insere as populações negras urbanas nas teorias sobre a produção das cidades. As populações negras são interpretadas através da história do Brasil como consequência dos sistemas de dominação do escravismo criminoso e do capitalismo racista antinegro. Os bairros negros apresentam os elementos da cultura negra, assim como o protagonismo social dessas populações e transcrevem também as precariedades urbanas impostas pelo racismo antinegro.

A interpretação do bairro Farrapos enquanto um bairro negro só é possível ao identificar, na existência da família Pereira e no assentamento do Ilê, os seguintes pontos:

- A) As marcas arquitetônicas, como as construções das moradias por meio da autoconstrução, que orientaram todas as gerações da família;
- B) A localização em uma zona historicamente reconhecida como periférica, pobre, uma “vila”;
- C) A manutenção da opressão social, na qual boa parte de meus familiares não teve acesso ao “mundo formal” ou se encaixou nos modelos já impostos pela lógica capitalista e racista.

Desde a primeira casa construída por meus bisavós até as casas atuais de meus familiares, a base construtora foi o trabalho dos próprios moradores, que, de forma parcelada, foram construindo suas residências e seu espaço de conforto, sem nenhuma assistência política ou institucional.

O assentamento do Ilê, como veremos a seguir, também se insere como exemplo de forma urbana oriunda de populações negras, ao identificar os traços físicos específicos que caracterizam um terreiro e suas atribuições míticas-filosóficas. Sua presença na elaboração do bairro marca a interpretação de um bairro negro.

5.3 O terreiro Ilê Oxum Docô no Bairro Farrapos

Os caminhos que levaram ao assento do Ilê Oxum Docô, da Babá Rudinei, e do Ylê Asé Kòpánije Sapatá Oníle, da Yalorixá Valquíria, estão atrelados à relação ancestral que une ambos. As primeiras memórias sobre as religiões de matriz africana são relatadas por eles, principalmente através da bisa Julita:

A dinda tinha a Umbanda dela, com o chalé e, no fundo, a terreirinha, que era um espaço pequeno onde ela recebia o caboclo e dava passe. Nós entrávamos lá, limpávamos o Congal e fechávamos. Quando éramos pequenos e morávamos lá, a dinda não mexia tanto nesse espaço, só quando alguém precisava de ajuda (relato de Valquíria sobre a religiosidade de Bisa Julita, 2022).

Nesse mesmo sentido, Rudinei também relata as práticas religiosas de dona Julita no pátio:

Ela também tinha o Congá dela, onde trabalhava a Umbanda, com imagens de Caboclos e Pretos Velhos. Lembro da terreira que ela tinha. Meu vô era o cambono e conhecia a mediunidade da dinda. Nos dias em que ela incorporava, o caboclo trabalhava, e ele fazia assistência. Ela tinha uma mediunidade muito forte.

A relação das entidades de dona Julita e suas práticas religiosas marcam a presença da afro-religiosidade no terreno. Com sua morte, seu espaço mítico-religioso ficou abandonado, um período que gerou uma série de problemas familiares:

Quando essas coisas começaram a acontecer, percebi que precisava tomar uma atitude. Foi quando conversei com minha mãe, que era médium, e ela recebeu da preta velha Mãe Maria de Angola, que me alertou de que todo o congá das entidades de minha avó estava em um quarto escuro e elas queriam ser libertas. Por volta dos meus 17 anos, tive coragem de ir junto com minha prima. No dia 23 de abril de 1987, pegamos todas as imagens e seguimos a orientação da preta velha: largar perto de um rio e despachar tudo na natureza, junto de velas. Fomos até os pescadores que moravam no leito do Guaíba e alugamos caíques, atravessamos três ilhas do delta até encontrar um oásis de areia bem branca e distante. Ancorei o caíque e fiz um altar com as imagens na areia...

Nesse episódio, Rudinei descreve um marco importante em sua relação com sua espiritualidade. Após esse evento, ele começou a perceber o mundo astral, algo que antes não conseguia observar:

Essa mesma preta velha, que me aconselhou, voltava e meia na minha mãe e me dava conselhos. Eu começava a ficar tonto, e ela me dizia que eu tinha mediunidade. Um dia, ela acendeu uma vela em um balcão em casa, cantou pontos de Umbanda, e quando comecei a ver luzes ao meu redor e senti uma energia muito forte, percebi que precisava buscar uma casa de religião. Como morava com meu pai, conversei com ele, e ele me levou até a casa de mãe Marieta de Ogum, na vila Farrapos. Ali dei os meus primeiros passos na religião e foi onde nasceu o Xangô, o Cacique da minha Umbanda.

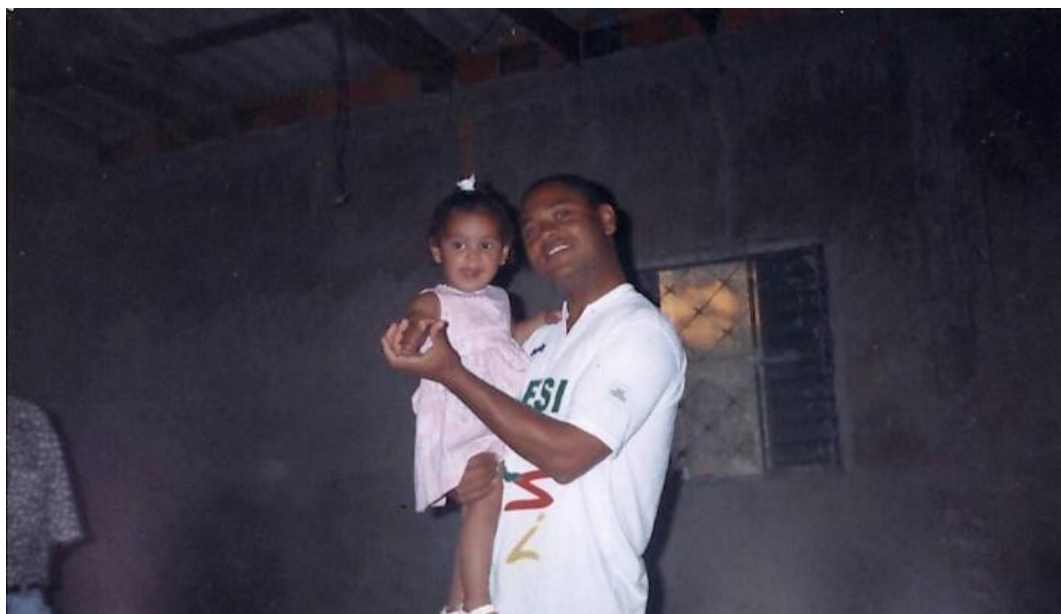
Babá Rudinei tinha 18 anos quando iniciou na religião pela Umbanda, a mesma idade em que nasceu o caboclo Xangô da Pedreira, em um terreiro na vila Farrapos. A trajetória de Rudinei segue:

Mas aconteceu que comecei a sentir muita vibração do povo de Exu, que era pouco trabalhado na casa de mãe Marieta. Além disso, meu caboclo se mostrava muito desenvolvido para a minha idade. Mãe Marieta conversou comigo e disse que eu tinha vindo para ser um Cacique de Umbanda, mas na época eu não sabia o que isso significava. Não conseguia controlar essa força que vinha das minhas entidades, então, logo fui para outra casa de religião. Acabei assistindo a uma sessão de Exu na casa de mãe Dina, pertinho de casa. Era raro terreiros que faziam sessões só para Exu naquela época, mas foi ali que nasceu, pela primeira vez, Tranca Rua das Almas.

A passagem pela casa de mãe Dina foi crucial na trajetória de Babá Rudinei, pois foi lá que ele se tornou Cacique de Umbanda, desenvolveu seu Exu e se iniciou na Nação Jejê-Ijexá. Mãe Dina, amiga de dona Julita, criou uma relação afetuosa e carinhosa com meu pai, e lembro dela como uma senhora muito querida.

Meu pai e minha tia permaneceram na casa de mãe Dina até o fechamento das atividades religiosas, devido à idade avançada de dona Dina, que não conseguia mais manter as práticas religiosas. Esse momento é importante para a composição da religiosidade da Bacia Religiosa à qual pertencemos, pois meu pai seguiu para o terreiro de seu irmão de religião na época, pai Cláudio de Xangô, para continuar suas obrigações de Orixá na Nação e levou a Umbanda e a Quimbanda para nosso terreno. Isso tudo antes de completar 30 anos. A construção do Ilê, como forma urbana que originou o terreiro onde hoje se cultuam três religiões de matriz africana, pode ser vista nas imagens a seguir:

Figura 32 - Rudinei e Mileny no terreiro em construção (1998)



Fonte: acervo pessoal

A fotografia (Figuras 32) podemos ver o processo de construção do terreiro. Mesmo após a edificação, o espaço foi inicialmente nossa moradia. Nesse período, meu pai já praticava a Umbanda e seus Exus em casa. Nós morávamos no terreiro, e as sessões aconteciam na sala de nossa casa. Meu pai também abriu a casa para a comunidade. Essa dinâmica permaneceu até a construção de uma segunda casa ao lado da primeira, onde passamos a morar enquanto o terreiro se tornou exclusivamente destinado para os ritos religiosos.

A partir desse momento, temos os primeiros registros das festas no Ilê Oxum Docô, como pode ser visto na Figura 33. O primeiro Batuque registrado do terreiro ocorreu em 2004, quando o Ilê era cuidado por minha mãe Noeli Gomes e meu pai Rudinei Pereira. Na primeira imagem, estamos eu e minha mãe Noeli em frente ao quarto de santo, com meus pais Rudinei e Noeli ao lado.

Figura 33 - Primeiro Batuque registrado por fotografia no Ilê(2004)



Além dos Batuques, as Giras de Exu aconteciam dentro do salão, como podemos ver nas Figuras 34 e 35, que mostram uma gira realizada em 2005.

Figura 34 - Exu Tranca Rua das Almas



Figura 35 - Gira de Exu (2005)



Um conceito muito relevante para um terreiro é a Bacia Religiosa (família de Santo), que se assemelha ao conceito de Bacia Hidrográfica, trazendo os ensinamentos de todos os Babás e Yalorixás pertencentes a essa família de Santo ao longo do tempo. Assim, identificar a trajetória do Babá Rudinei e reconhecer nossos ancestrais nos permite compreender as origens dos preceitos e fundamentos de nosso território. Atualmente, o terreiro Ilê Oxum Docô ritualiza as Nações da Cabinda e Jejê-Ijexá, sendo a primeira influenciada pela família religiosa da Mãe Jurema, madrinha de meu pai.

Essa origem vai além dos pontos aqui apresentados, como mostrado no início do capítulo, com as etnias sudanesas e banto, que, através da ritualização de seus conhecimentos, criaram uma tradição afro-gaúcha. Esse legado foi continuado por várias personalidades importantes, como o Príncipe Custódio da Nação Jejê-Ijexá e o pai Valdemar de Xangô Kamucá na Cabinda.

Minha tia e madrinha, Valquíria de Xapanã Sapatá, esteve com meu pai ao longo de sua trajetória religiosa. Em 2023, ela abriu seu Ylê Asé Kòpánije Sapatá Oníle em sua casa, no terreno da nossa família, próximo ao Ilê Oxum Docô. As marcas desses terreiros de Oxum e Xapanã evidenciam o princípio deste estudo: a contribuição das populações negras no espaço urbano. São afro-territorialidades que formam um bairro negro e partem de uma perspectiva de continuidade territorial e uma experiência afro-gaúcha. Um terreiro precisa saber de onde veio para compreender onde está caminhando. Isso explica nossa (re)existência, saber quem somos e qual a historicidade que nos integra.

As territorialidades dos Ilês estão atreladas ao Bairro Farrapos, constituindo pontos específicos de ritualização do Batuque, Umbanda e Quimbanda nas proximidades do local do terreiro. O mapa a seguir (figura 36) mostra esses pontos, além de delimitar os limites atuais do Terreno da Família e dos dois terreiros assentados nesse território. Esses ritos foram se territorializando no bairro, mas todos compartilham o mesmo critério: um espaço de natureza dentro do urbano, seja um mato fechado, um acesso ao Guaíba ou uma grama longa próxima a encruzilhadas, como mostrado no mapa.

Figura 36 - Mapa: Território Sagrados do Ilê no Bairro

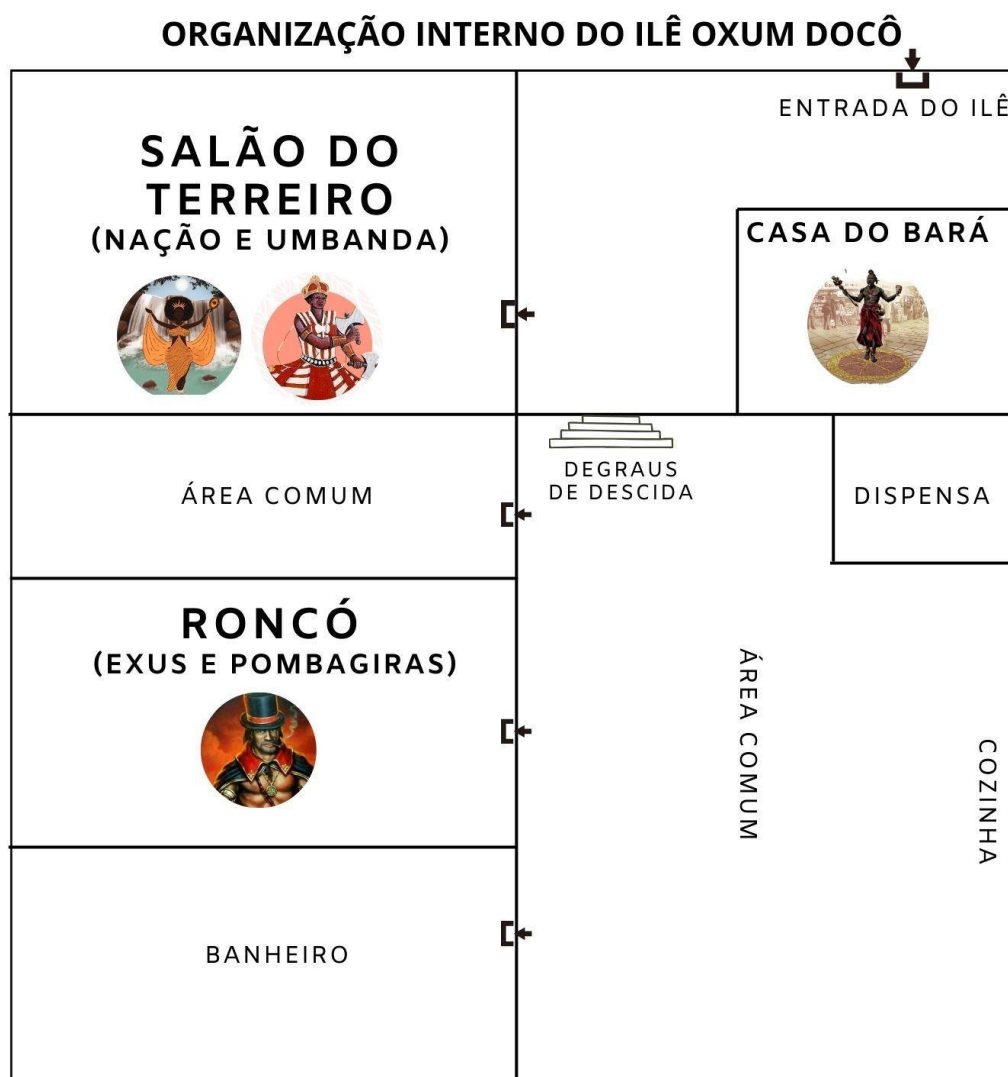


Fonte: Mileny Pereira (2023)

Atualmente, no terreno da família, estão assentados dois Ilês, conforme o mapa. Eles pertencem à mesma família de sangue e religiosa. Além de ser um local de prática religiosa, o terreno também é um lugar de moradia familiar, com utilização comunitária dos espaços maiores (o corredor). Nesse espaço, as crianças brincam, os carros podem estacionar e, quando há festas (seja religiosas ou sociais), o espaço é utilizado sem restrições.

A organização dos espaços no Ilê Oxum Docô é a seguinte: na entrada, fica a casa do Bará (casa vermelha), e em frente, temos o salão grande, onde estão o Congá da Umbanda e o Quarto de Santo da Nação. É nesse espaço que acontecem as festividades do Batuque, as sessões de Umbanda e todos os ritos dessas duas religiões, conforme vemos na Figura 37.

Figura 37 - Estrutura Interna do Terreiro



Fonte: Mileny Pereira (2023)

Na parte externa, ao lado do salão grande (figura 38, há uma longa área com dispensa, fogão e uma extensa pia de louça. Nessa área, encontra-se o quarto do Roncó (figura 39), onde ficam os Exus e Pombagiras assentados no Ilê. As sessões e festas da Quimbanda (Linha Cruzada) podem ser realizadas dentro do salão ou na área externa, dependendo do tamanho do evento. Podemos observar a forma desses espaços:

Figura 38 - Salão dos Orixás



Figura 39 - Roncô dos Exus e Pombagiras



Como já mencionado, a escolha desses locais segue uma lógica astral, identificando elementos físicos que representam as características dos Orixás, Caboclos e Exu.

Na Figura 40, vemos a entrada do pátio do Ilê.

Figura 40 - Entrada do Pátio da Família Pereira



Fonte: Mileny Pereira

Os pontos identificados no mapa perpetuam a linguagem territorial dos terreiros, relacionada ao mapeamento do Complexo Civilizatório dos Terreiros. São afro-territorialidades que atribuem ao espaço urbano "formal" um sentido filosófico e mítico de origem africana. Esses referenciais defendem a perspectiva de que a afro-territorialidade reflete os princípios de articulação dos povos negro-africanos com a terra, ou melhor, com o território (Melo, 2022).

A compreensão da espacialidade do Ilê Oxum Docô, ligada à memória e à materialidade, traduz muito das formações urbanas brasileiras, onde se processam os conhecimentos afrodescendentes, os protagonismos dos movimentos sociais negros e as culturas de base africana (Cunha Junior, 2023). O Ilê Oxum Docô mantém as três religiões afro-gaúchas, com sua centralidade no Babalorixá Rudinei Pereira de Oxum Docô e sua esposa Luciane Pompeu de Xangô Aganjú.

Em cada vertente religiosa, o Babá Rudinei trabalha com suas entidades de referência: na Umbanda, através do Cacique Xangô da Pedreira; na Quimbanda, com Exu Tranca Rua das Almas e Pombagira Rosa Vermelha; e na Nação, com ritos

envolvendo os fundamentos do Jejê-Ijexá e Cabinda, ritualizados através do Orixá Oxum Docô. O Ilê tem suas práticas abertas na rua Frederico Mentz há mais de 30 anos. Nas Figuras 41, podemos ver o Babá Rudinei e a Yalorixá Valquíria, e na Figura 42, o registro da família religiosa reunida no Batuque de 2021.

Figura 41 - Babalorixá Rudinei e Yalorixá Valquíria



Figura 42 - Família de Santo do Ilê Oxum Docô (2021)



Fonte: Jornal Grande Axé

As pessoas mencionadas neste capítulo são responsáveis pela memória que possibilitou este estudo. Elas representam a passagem da ancestralidade, materializada nas estruturas arquitetônicas do terreiro e em cada rito da Umbanda, Nação ou Quimbanda. Toda essa árvore genealógica é reverenciada, conectando passado, presente e futuro, vividos cotidianamente na perspectiva filosófica de uma tradição afro-gaúcha.

5.4 As afro-territorialidades na composição de Bairros Negros.

A historicidade do terreiro Ilê Oxum Docô, que está entrelaçada à vivência de uma família porto-alegrense, e que, ao longo de suas gerações, iniciou os ritos do Batuque, Umbanda e Quimbanda, sintetiza a proposta elaborada nesta pesquisa. As marcas físicas e simbólicas dos terreiros, mantidas pela memória e pela tradição oral, formam uma linguagem territorial no espaço urbano, a qual pode ser interpretada apenas pelos povos de terreiro. Nessa linguagem territorial, a estrutura física do urbano é atribuída a um sentido e significado astral, conectando-se aos ancestrais e às energias dos Orixás e entidades cultuadas em cada terreiro.

Para que essa relação territorial entre o terreiro e o urbano seja elaborada, é necessário que se preserve uma manifestação filosófica africana e/ou afro-brasileira com o território, interpretada enquanto uma afro-territorialidade. Esta, por sua vez, é pautada na perspectiva da continuidade territorial, na multiplicidade de territórios e nas especificidades arquitetônicas. Conforme Melo:

A reflexão aqui proposta tem como característica apresentar a afro-territorialidade como uma perspectiva teórico-conceitual geográfica afrocentrada que coloca em evidência o protagonismo da população negra, que, mesmo submetida às opressões do sistema mercantil-escravagista/pré-capitalista, conseguiu se (re)territorializar em terras brasileiras, ainda no século XVIII, a partir do (re)estabelecimento do culto aos seus ancestrais, redesenhando territorialidades a partir de um conjunto de elementos culturais tipicamente negros... (Melo, 2022, p. 289).

A marca da afro-territorialidade identificada na existência do Ilê Oxum Docô compõe uma das formas de interpretar esse território. Ao abrir este estudo para a análise proposta por Cunha, de um conjunto de relações de sistema complexo (discutida no primeiro capítulo), é possível interpretar essa afro-territorialidade atrelada a outras identificações. Para isso, trago na Figura 43 um esquema elaborado para sintetizar:

Figura 43 - Mapa Mental: Interpretações das Marcas Territoriais

Interpretações das Marcas Territoriais do Terreiro Ilê Oxum Docô



Fonte: Mileny Pereira (2023)

No mapa mental, podemos identificar três formas de interpretar as marcas territoriais do Ilê em seu bairro. Inicialmente, como uma continuidade territorial, possibilitada pelo escravismo criminoso antinegro (Cunha Júnior, 2022), que, no continente americano, fez com que as populações escravizadas tivessem de reinventar seus mundos, com base em critérios geográficos específicos, levando em consideração suas origens étnicas-culturais e as características étnicas-culturais e religiosas de seus “novos” territórios. Assim, essas populações tentaram reproduzir e continuar toda a herança de conhecimento e sentido oriunda de suas regiões no continente africano.

Como já discutimos, o nome utilizado nesta pesquisa para teorizar essa experiência é o de Continuidade Territorial e Amefricanidade, propostos por Beatriz e Lélia. O Ilê Oxum Docô é a manifestação dessa continuidade territorial elaborada pela amefricanidade da família Pereira e da Bacia Religiosa do Ilê.

Atrelado a isso, podemos identificar uma linguagem territorial dos terreiros como uma expressão da tradição afro-gaúcha em espaço urbano. A religiosidade de matriz africana atua como marcadora da afro-territorialidade. Um terreiro na cidade de Porto Alegre está entrelaçado a uma rede de territórios ancestrais, e, portanto, as marcas do Ilê podem ser interpretadas por meio dessa afro-territorialidade em sua relação com a cidade.

É possível também perceber o terreiro como um território que compreende os elementos de um bairro. Devido às suas especificidades de origem africana e afro-brasileira, na leitura dos territórios do bairro e suas atribuições pautadas na relação filosófico-ancestral, é possível ver o bairro Farrapos como um bairro negro. Destaco as palavras de Cunha Júnior (2023) quando se refere à memória de grupo em um território:

A memória do grupo social é um dos condicionamentos para a história social. A memória do grupo social é territorializada, memórias geograficamente definidas, sendo a localidade, no caso, os bairros negros, um dos limites mentais das memórias do grupo social negro. A Geografia é parte do conhecimento histórico dado pelas memórias dos bairros negros. As memórias do grupo social são condicionadas pela cultura social do grupo social. Os bairros de maioria negra são também locais de formação de identidades, memória e patrimônios culturais. (Cunha Júnior, 2023, p. 284).

A memória estudada neste trabalho, atrelada à metodologia escolhida, entrelaça diferentes interpretações que resultam em um entendimento semelhante: as marcas territoriais do Ilê Oxum Docô podem ser lidas por meio da presença de

populações negras no bairro Farrapos e dos traços filosóficos e religiosos de matriz africana. Para interpretar essas marcas, é necessário mergulhar nas memórias dessa família, vinculadas à cosmovisão politeísta que envolve a existência das marcas atuais do território. Ressalto a importância da memória enquanto saber geográfico, conforme Ciasco:

Nesse sentido, os lugares da memória são pontos de referência que, além de elementos estruturantes da nossa memória individual, também se inserem na memória da coletividade à qual pertencemos. (Vettorassi, 2014). Além disso, Kosel (2013, p.64) também ressalta que, ao criar uma representação do mundo, estabelecem-se sentidos que “expressam o cultural e o social, produtos de seu entendimento sobre o espaço vivido, percebido, sentido, amado ou rejeitado” (Ciasco, 2018).

Assim, é possível identificar que a presença negra no espaço urbano é composta por suas especificidades. No caso deste estudo, ela se manifesta pelas marcas do legado do Ilê Oxum Docô no bairro Farrapos, sendo essas marcas vinculadas à memória individual e coletiva a que pertencemos, evidenciando as especificidades históricas deste grupo, conforme Cunha Júnior (2019):

A forma urbana negra, bairros negros e população negra são entendidos como elementos conceituais para a compreensão das relações sociais brasileiras e da inserção, controle, limitações e exclusões das populações negras no universo urbano brasileiro. Conceitos esses que tipificam as problemáticas sociais e históricas específicas das populações negras, indo além das análises sobre a pobreza, das análises baseadas na experiência humana universal, inscritas em marcadores que tornaram a história brasileira singular.

Por fim, toda a problemática deste estudo, que se inicia com o questionamento sobre o apagamento e a invisibilidade dos estudos sobre os terreiros em espaço urbano, evidenciou interpretações geográficas acerca da relação territorial que um terreiro mantém com a cidade em uma abordagem multiescalar. Esse processo possibilitou compreender as especificidades da existência de populações negras na forma urbana negra, servindo de caminho para novos estudos sobre o tema. Ressalto a relevância de olharmos para o território e identificarmos suas particularidades. Esse é o papel da ciência geográfica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor identificar e compreender as marcas territoriais do Ilê Oxum Docô na cidade de Porto Alegre, por meio do Bairro Farrapos, concretizou-se um estudo complexo e, ao mesmo tempo, direto sobre a existência e a presença de um terreiro atrelado ao território urbano de forma material e imaterial. Identificamos as afro-territorialidades nas marcas dos terreiros em todas as escalas observadas, entrelaçando o terreno da família Pereira ao assentamento do Ilê, sua conexão com o bairro e a cidade, ambos envolvidos em uma experiência espiritual e filosófica amefricana.

Assim, foi possível compreender os sentidos e significados dessas marcas, por meio da compreensão do sentido de continuidade territorial e de uma experiência de amefricanidade na vivência das populações batuqueiras, além das filosofias Banto e Sudanesas.

Os questionamentos levantados na introdução acerca das marcas territoriais visíveis, que não são adequadamente estudadas no meio acadêmico, foram devidamente discutidos ao longo do estudo. Em princípio, a compreensão de que os terreiros surgem de um sentido de continuidade territorial, pautada na experiência da violência da colonização e escravização de pessoas negras africanas. O objetivo de (re)criação de mundos em território americano foi estabelecido por meio de uma experiência amefricana, proposta por Lélia. Esses dois conceitos estabelecem o eixo principal do significado dos terreiros em terras brasileiras: a conexão ancestral e seu conjunto de saberes, técnicas e conhecimentos de origem africana compõem todos os terreiros.

Em continuidade, seguimos para a identificação da presença das religiões de matriz africana (praticadas em terreiros) e ritualizadas em Porto Alegre, um conhecimento muito importante dentro das complexas relações das religiões africanas no Brasil. A pluralidade dos ritos que compõem os terreiros permite que possamos acompanhar processos civilizatórios comuns e singulares ao mesmo tempo, trazendo novamente a complexidade da experiência africana no Brasil.

É na presença das populações Banto e Sudanesas que a continuidade territorial surge no Rio Grande do Sul, com grande influência da filosofia lorubá, e em Porto Alegre se ritualizam três religiões de matriz africana (Batuque/Nação, Umbanda e Quimbanda). É no abrigo desse conjunto de religiosidade que o Ilê Oxum Docô é

assentado no Bairro Farrapos. A existência do terreiro está atrelada à vivência de uma família que acompanha todo o processo das populações negras de reinventar suas vidas ao longo das gerações, por meio do axé, da religiosidade africana e sua relação com a comunidade e a cidade.

A vivência da Família Pereira permite que possamos identificar, por meio da memória e das marcas territoriais, todo o processo estabelecido pela experiência amefricana, na continuidade territorial proposta pelos terreiros, além de toda a herança guardada ao longo do tempo e do espaço dos povos Banto e Sudaneses que vivem por meio de nós.

Propor investigar as marcas territoriais de um terreiro na cidade de Porto Alegre foi possível por meio da ciência geográfica, que possibilitou identificar e compreender o espaço geográfico dentro de sua complexidade. Por isso, ressalto a relevância da Geografia nos estudos sobre território, cidade e urbano, com o intuito de abrir caminhos para relações territoriais baseadas no cotidiano das populações que vivem o urbano. É no saber geográfico que podemos encontrar possíveis ações na construção de políticas públicas para todos os cidadãos, além de ampliar a percepção científica sobre os bairros e seus moradores, suas marcas em completude de seus sentidos e significados.

Por isso, ao atualizar nosso olhar sobre o espaço urbano, abrimos caminhos para novas possibilidades. A partir da utilização da linguagem territorial dos terreiros, é possível elaborar políticas urbanas e ambientais que se atrelam aos modelos democráticos e ecológicos de gestão urbana.

Além disso, um sujeito batuqueiro(a) precisa ser considerado cidadão e inserido no espaço de pensar a cidade. A ideia de que estamos todos e todas à "mercê" dos processos urbanos e políticos que realizam a gestão da cidade deve ser reconsiderada. Neste estudo, foi possível compreender e identificar que os terreiros partem de suas próprias gestões territoriais, se adaptam e reorganizam conforme os processos atravessam suas lógicas de organização. O urbano é palco de diferentes interpretações, e é necessário que nós, geógrafas e geógrafos, possamos realizar o estudo dessas interpretações. Não pode existir hegemonias no pensamento geográfico, pois nossa ciência é pautada na complexidade do espaço geográfico.

Entendo este estudo como de grande relevância para o saber urbano. Ao realizar a leitura do espaço a partir dos ritos de matriz africana e sua espacialização, podemos ter acesso a cosmologias que elaboram o espaço urbano e produzem

formas e funções atreladas aos seus modos de existir, evidenciando aquilo que já temos acesso no mundo visível.

Os territórios elaborados por populações negras entrelaçam o tempo e o espaço por meio da memória e materialidade, criando uma espacialização africana que foi interpretada neste estudo enquanto uma continuidade territorial, uma afro-territorialidade e na configuração de bairros negros. A pluralidade de interpretações é resultado do conhecimento africano, que, assim como Milton Santos, compreende a complexidade inserida nas relações entre os seres humanos e a natureza.

A escolha de analisar um lugar que me constitui – minha casa, meu terreiro e minha família – demonstra a importância de valorizar o pertencimento que me constitui e envolver meus conhecimentos profissionais/acadêmicos para produzir discussões, reflexões e pensamentos geográficos no campo da Geografia brasileira e gaúcha. Isso segue uma reflexão importante de Conceição Evaristo, que aponta para a importância de tomar para si a sua história, para honrar o seu antepassado.

Foi isso que, de alguma forma, tentei realizar. A identidade de um sujeito batuqueiro(a) está atrelada a essa compreensão de existência; a família como um todo, os antepassados (ancestrais) e o lugar que nos constitui passam a existir simultaneamente enquanto praticamos nossos ritos e nossos terreiros. O território é africano, brasileiro e gaúcho, de forma complexa e composta por sabedoria, respeito e afeto. Isso é o ato político de um terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, Rafael Sanzio. **A geografia afrobrasileira, o estado de mentalidade colonial e a governança racista**. Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, n. 104, p. 23-60, jul-dez. 2020.

ANJOS, R.S. **A geografia do Brasil Africano, o Congo e a Bélgica, uma aproximação**. Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.1, n.3 (2010)

ANJOS, R.S. **A Geografia, a África e os negros brasileiros**. Brasília 2005.

ANJOS, R. **Atlas da presença quilombola em Porto Alegre/RS**. Editora Letra1, Porto Alegre 2021

BARBOSA, Muryatan. **Pan-Africanismo e teoria social: uma herança crítica**. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012

BISPO, Antônio. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília, 2015.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero**. U.C.P.A São Paulo, editora Ática, 1990.

BARBOSA, S. **Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica**. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012

BARROS, S. **Geografia e Territorialidades na Umbanda: uso e apropriações no espaço urbano**. Curitiba, n. 16, p. 55-64, 2008. Editora UFP

CORRÊA, Norton. **O Batuque no Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. Editora da Universidade do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

CORRÊA, Roberto L. **Espaço um conceito-chave da geografia**. In: CASTRO, I.E

CUNHA JUNIOR, Henrique J. **Bairros Negros, a forma urbana das populações negras no Brasil**. Crítica e Sociedade: revista de cultura política, Uberlândia, v. 10, n. 1, 2020

CUNHA JUNIOR, Henrique. **NTU: INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO FILOSÓFICO BANTU**. Educação em Debate. volume 1, n. 59, ano 32·2010.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Se eu fosse ensinar filosofias africanas, eu as ensinaria como a hermenêutica do bem viver**. Revista Espaço Acadêmico - n 25 - nov/dez 2020 Bimestral.

CUNHA JUNIOR, Henrique . **Bairros Negros e Cidades Negras: conceitos necessários para inclusão da população negra na história das cidades brasileiras**. Revista Campo da História, v. 8, n. 1, 2023. ISSN 2526-3943

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologias africanas e educação**. EDIFBA, Salvador, 2023.

DORFMAN, Adriana (Org.). **As origens de Porto Alegre e da Região Metropolitana**. Porto Alegre: Editora Letra 1, Instituto de Geociências/UFRGS, 2015. p. 23-32.

FRANCO, Gilciana. **As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência**. Revista Sacrilogens, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30-46, jan-jun / 2021

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

KRENAK, A. **Ideias para acabar com o fim do mundo**. São Paulo, 2019. RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro, 2019.

LEISTNER, Rodrigo. **Religiões de Matriz Africana no Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 23 p. 219-243, jan./jun. 2013.

MARX; ARAÚJO, Vanessa; Gabrielle. **A cultura, o patrimônio e uma possível gentrificação no bairro Flores, Porto Alegre**. Rev. Pós Ciênc. Soc., São Luís, v.19, n.1, 153-170, jan/abr, 2022.

MELO, Emerson. **Afro-territorialidade: Uma perspectiva geográfica afrocentrada para compreender as dinâmicas territoriais dos terreiros de Candomblé**. Revista Caminhos de Geografia, Uberlândia (MG), jun/2022. ISSN 1678-6343 DOI: <http://doi.org/10.14393/RCG238759374>

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**. 3. ed. São Paulo: Gaudi Editorial, 2012.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Orí**. Documentário, Direção: Raquel Gerber, 1989.

NASCIMENTO; RATTIS. Beatriz; Alex (organização). **Uma história feita por mãos negras**. 1ª edição, editora Zahar. Rio de Janeiro, 2021.

ORO, Ari. **As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Debates do NER, Porto Alegre, Jan./Jun 2008.

- ORO, Ari Pedro. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente**. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, 2002.
- QUERINO, Manoel. **Colono Preto como fator da civilização brasileira**. Projeto editorial integral, Jundiaí, São Paulo, 2018.
- QUERINO, Manoel. **Costumes africanos no Brasil**. Editora Civilização brasileira, 1938.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: A forma Social Negro-Brasileira**. Rio de Janeiro, Mauad X, 2019
- SANTOS, Milton. **Boletim Gaúcho de Geografia**, 21: 7-14, ago., 1996.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SANTOS, Marlene (organizadora). **As insurgências urbanas e rurais da população negra** / Marlene Pereira dos Santos; Renata Aquino da Silva; Henrique Cunha Junior; Estanislau Ferreira Bié (Orgs.) -- Fortaleza, CE: Editora Via Dourada, 2021
- SANTOS, Jociane. **Pesquisa (Auto)Biográfica**. Ensaios Pedagógicos (Sorocaba), vol.2, n.1, jan./abr. 2018, p.x-xx ISSN: 2527-158X
- SANDOVAL, Maria Luisa. **Pesquisa Participante: Alteridade e Comunidades Interpretativas**. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2005.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**.
- CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- VERARDI, Jorge. **Axés dos Orixás do Rio Grande do Sul**. 2º Edição. Porto Alegre, 2010
- SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana [manuscrito]: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana**. Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, 2013. 244 p.
- SILVA V. G. da. (1993). **O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras**. Revista De Antropologia, 36, 33-79. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1993.111383>

SILVA, Maria Helena Nunes da. **O Príncipe Custódio e a religião afro-gaúcha**. 1999. 226 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

SILVÉRIO, Valter. **COLEÇÃO História Geral da África: Pré-história ao século XVI**. UNESCO. Brasília, 2013.

SILVEIRA, Hendrik. **Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul**. Arole Cultura, São Paulo, 2020.

PERNAMBUCO, Adalberto. **As Religiões Africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 39-47, jan./jul. 2019. DOI <https://doi.org/10.22456/1982-8136.95692>

PIRES, C. BITENCOURT, L. **Espacialidades GEO-Quilombistas: percursos do nosso fazer**. in: PIRES, C. BITENCOURT, L. **Atlas da presença quilombola em Porto Alegre/RS**. Porto Alegre: Ed. Letra1, 2021

PIRES, BUENO. Cláudia, Winnie. **O tambor e o território na educação escolar quilombola**. Terra Plural, Ponta Grossa, v.11, n.1, p. 93-107, jan/jun. 2017

PERNAMBUCO, Adalberto. **As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque)**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 39-47, jan./jul. 2019.

UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. Coletânea organizada e editada pela UCPA. Editora Filhos da África, 2018.

VELAME, F. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira O Omo Ilê Agboulá Um Templo do Culto aos Egum no Brasil**. Salvador, EDUFBA, PPGAU 2019.

VIEIRA, D. **TERRITÓRIOS NEGROS EM PORTO ALEGRE/RS (1800 – 1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano**. 2017. 190 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Instituto de Geociências, Porto Alegre, 2017.

ROLNIK, Raquel. **Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro**. Disponível em: <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>

RATTS, Alex. **Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RATTS, Alex. **Léia Gonzalez**. Retratos do Brasil. São Paulo, 2010

REAIS, R. **Orí e Memória: O pensamento de Beatriz Nascimento**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XIII, N°XXIII, abril/2020.

RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro, 2018.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro, 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.