Série
Pensamento
Negro Descolonial

AGENTES DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL DO POVO DE TERREIRO:

matriz civilizatória negro-africana e a participação social nas políticas públicas

Míriam Cristiane Alves
Luis Alberto Ferreira Diaz
Bàbá Diba de Iyemonja

editora
redeunida



A **Editora Rede Unida** oferece um acervo digital para **acesso aberto** com mais de 300 obras. São publicações relevantes para a educação e o trabalho na saúde. Tem autores clássicos e novos, com acesso **gratuito** às publicações. Os custos de manutenção são cobertos solidariamente por parceiros e doações.

Para a sustentabilidade da **Editora Rede Unida**, precisamos de doações. Ajude a manter a Editora! Participe da campanha «e-livro, e-livre», de financiamento colaborativo.

Acesse a página
https://editora.redeunida.org.br/quero-apoiar/
e faça sua doação

Com sua colaboração, seguiremos compartilhando conhecimento e lançando novos autores e autoras, para o fortalecimento da educação e do trabalho no SUS, e para a defesa das vidas de todos e todas.
Acesse a Biblioteca Digital da Editora Rede Unida
https://editora.redeunida.org.br/

E lembre-se: compartilhe os links das publicações, não os arquivos. Atualizamos o acervo com versões corrigidas e atualizadas e nosso contador de acessos é o marcador da avaliação do impacto da Editora. Ajude a divulgar essa ideia.

editora.redeunida.org.br



Míriam Cristiane Alves
Luis Alberto Ferreira Diaz
Bàbá Diba de Iyemonja

Série Pensamento Negro Descolonial

AGENTES DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL DO POVO DE TERREIRO:

matriz civilizatória negro-africana e a participação social nas políticas públicas

1ª Edição
Porto Alegre
2026

editora
redeunida

Copyright © 2026 by Míriam Cristiane Alves, Luis Alberto Ferreira Diaz, *Bàbá* Diba de Iyemonja e Associação Rede Unida



Este trabalho está licenciado sob a licença Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Coordenador Geral da Associação Rede Unida

Alcindo Antônio Ferla

Coordenação Editorial

Editores-Chefes: **Alcindo Antônio Ferla e Hêider Aurélio Pinto**
Editores Associados: **Carlos Alberto Severo Garcia Júnior, Denise Bueno, Diéssica Roggia Piexak, Fabiana Mânica Martins, Fernanda Cornelius Lange, Frederico Viana Machado, Jacks Soratto, João Batista de Oliveira Junior, Júlio César Schweickardt, Károl Veiga Cabral, Márcia Fernanda Mello Mendes, Márcio Mariath Belloc, Maria das Graças Alves Pereira, Michelle Kuntz Durand, Quelen Tanize Alves da Silva, Ricardo Burg Ceccim, Roger Flores Ceccon, Sheila Rubia Lindner, Stela Nazareth Meneghel, Stephany Yolanda Ril, Suliane Motta do Nascimento, Virgínia de Menezes Portes**

Conselho Editorial
Adriane Pires Batiston (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil);
Alcindo Antônio Ferla (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);
Àngel Martínez-Hernáez (Universitat Rovira i Virgili, Espanha);
Angelo Stefanini (Università di Bologna, Itália);
Ardigó Martino (Università di Bologna, Itália);
Berta Paz Lorido (Universitat de les Illes Balears, Espanha);
Celia Beatriz Iriart (University of New Mexico, Estados Unidos da América);
Denise Bueno (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);
Emerson Elias Merhy (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil);
Êrica Rosalba Mallmann Duarte (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);
Francisca Valda Silva de Oliveira (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil);
Hêider Aurélio Pinto (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil);
Izabella Barison Matos (Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil);
Jacks Soratto (Universidade do Extremo Sul Catarinense);
João Henrique Lara do Amaral (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil);
Júlio Cesar Schweickardt (Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil);
Laura Camargo Macruz Feuerwerker (Universidade de São Paulo, Brasil);
Leonardo Federico (Universidad Nacional de Lanús, Argentina);
Lisiane Bôer Possa (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil);
Luciano Bezerra Gomes (Universidade Federal da Paraíba, Brasil);
Mara Lisiane dos Santos (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil);
Márcia Regina Cardoso Torres (Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, Brasil);
Marco Akerman (Universidade de São Paulo, Brasil);
Maria Augusta Nicoli (Agenzia Sanitaria e Sociale Regionale dell'Emilia-Romagna, Itália);
Maria das Graças Alves Pereira (Instituto Federal do Acre, Brasil);
Maria Luiza Jaeger (Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil);
Maria Rocineide Ferreira da Silva (Universidade Estadual do Ceará, Brasil);
Paulo de Tarso Ribeiro de Oliveira (Universidade Federal do Pará, Brasil);
Priscilla Viégas Barreto de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco);
Quelen Tanize Alves da Silva (Grupo Hospitalar Conceição, Brasil);
Ricardo Burg Ceccim (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil);
Rossana Staevie Baduy (Universidade Estadual de Londrina, Brasil);
Sara Donetto (King's College London, Inglaterra);
Sueli Terezinha Goi Barrios (Associação Rede Unida, Brasil);
Túlio Batista Franco (Universidade Federal Fluminense, Brasil);
Vanderléia Laodete Pulga (Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil);
Vanessa Iribarrem Avena Miranda (Universidade do Extremo Sul Catarinense/Brasil);
Vera Lucia Kodjaoglanian (Laboratório de Inovação Tecnológica em Saúde/LAIS/UFRN, Brasil);
Vincenza Pellegrini (Università di Parma, Itália).

Comissão Executiva Editorial
Alana Santos de Souza
Jaqueline Miotto Guarnieri
Camila Fontana Roman
Carolina Araújo Londero

Revisão da Lingua Portuguesa e normas APA-7
Dra. Francine Borges Bordin

Capa | Projeto Gráfico | Diagramação
Lucia Pouchain

Equipe do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro"

Coordenadora: Míriam Cristiane Alves.

Colaboradores: Luis Alberto Ferreira Dias (Olumide Betinho), Jayro Pereira de Jesus, Vania Julia Bandeira Ficher (Kolatayo), *Bàbá* Diba de Iyemonja.

Estudantes de graduação e pós-graduação: Ariane Fernanda dos Reis Moreira, Ayo Maia Freitas Santos, Brenda Lucy Ocacio de Oliveira, Danielle Soares Maurell, Emanuelle Monteiro Rodrigues, Emily Morgana Rodrigues Melo, Julia Gindre Soreano Lopes, Larissa Ariane Lima do Nascimento, Larissa Silva Jorge, Laryssa Rodrigues Farias, Letícia Gomes Farias, Maíne Alves Prates, Sarah Michelle Vieira Alves, Yamilet Nunes de Quadros.

Agentes de referência: Adriana Damasceno da Rocha (Cácica Adriana), Carlos Valdir Domingues da Luz (Pai Valdir), Claudia Cardinali dos Santos (Ìyá Claudia Chu), Flávia da Silva Gonçalves (Ìyá Flávia), Hendrix Alessandro Anzorena Silveira (Bàbá Hendrix), Kelen Fernanda Silva da Silva (Ìyá Sorayo), Marco Antonio Vieira Velozo (Pai Marco), Marinei Rodrigues Machado (Mãe Mel), Michely Rodrigues Machado (Mãe Michele), Paula Edjane (Mãe Paula), Ronaldo de Lima Carvalho (Pai Nado), Silvia Leme (Ìyá Silvia), Valmir Ferreira Martins (B Bàbá Diba), Wellington Matos Castanheira (Pai Baiano).

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS
Instituto de Psicologia, Serviço Social, Saúde e Comunicação Humana – IPSSCH
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional – PPGPSI
Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò
Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO
Ministério da Igualdade Racial – MIR

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

A265

Agentes de promoção da igualdade racial do povo de terreiro: matriz civilizatória negro-africana e a participação social nas políticas públicas/ Míriam Cristiane Alves, Luis Alberto Ferreira Diaz, *Bàbá* Diba de Iyemonja (Organizadores) – 1. ed. -- Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2026.

296 p. (Série Pensamento Negro Descolonial, v.7).

E-book: 11.5 Mb; PDF

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5462-267-7

DOI: 10.18310/9786554622677

1. Política Pública. 2. Liberdade Religiosa. 3. Conhecimentos, Atitudes e Prática em Saúde. 4. Sistema Único de Saúde. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

NLM WA 300 AA1

CDU 259.4: 35.07

Catalogação elaborada pela bibliotecária Alana Santos de Souza - CRB 10/2738

Todos os direitos desta edição reservados à Associação Rede Unida

Rua São Manoel, nº 498 - CEP 90620-110, Porto Alegre – RS. Fone: (51) 3391-1252

www.redeunida.org.br

editora redeunida

Sumário

APRESENTAÇÃO 9

Míriam Cristiane Alves, Luis Alberto Ferreira Diaz, *Bàbá* Diba de Iyemonja

CAPÍTULO 1

Entre o humano e o sagrado: concepção de pessoa na matriz civilizatória negro-africana 17

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira, Míriam Cristiane Alves, Letícia Farias, Brenda Lucy Ocacio

CAPÍTULO 2

A função prognóstica da tecnologia oracular: a perscrutação do nexo ontogenético desde a fecundação 45

Jayro Pereira de Jesus, Míriam Cristiane Alves, Julia Gindre Soreano Lopes

CAPÍTULO 3

"O vento desloca, a folha cura, a água conversa": ecologia, cuidado e justiça climática nos terreiros de Batuque diante das enchentes de 2024 65

Míriam Cristiane Alves, *Bàbá* Diba de Iyemonja, Larissa Ariane Lima do Nascimento, Emily Morgana Rodrigues Melo

CAPÍTULO 4

Um conselho se cria por decreto, a participação se constrói na caminhada: o povo de terreiro e as políticas de igualdade racial e civilizatória 97

Míriam Cristiane Alves, Luis Alberto Ferreira Diaz, Larissa Ariane Lima do Nascimento

CAPÍTULO 5

Proteção social sem reconhecimento? Racismo religioso e o acesso de comunidades tradicionais de terreiro ao SUAS 133

Míriam Cristiane Alves, Julia Gindre Soreano Lopes, Laryssa Rodrigues Farias, Maíne Alves Prates, Luis Alberto Ferreira Diaz

CAPÍTULO 6

O terreiro do lado de fora: racismo, conhecimentos tradicionais e interlocuções com o SUS 163

Míriam Cristiane Alves, Julia Gindre Soreano Lopes, Yamilet Nunes de Quadros, Emanuelle Monteiro Rodrigues

CAPÍTULO 7

Os fios que não ficaram do lado de fora: racismo religioso, políticas de igualdade racial e protagonismo das lideranças de terreiro na escola 191

Míriam Cristiane Alves, Letícia Gomes Farias, Brenda Lucy Ocacio, Danielle Soares Maurell, Sarah Michelle Vieira Alves

CAPÍTULO 8

"Aquele chão era de muitos": Direito Sucessório e a continuidade das comunidades tradicionais de terreiro 225

Rodrigo Monteiro Rodrigues, Míriam Cristiane Alves

SOBRE AS AUTORAS E AUTORES 261

APRESENTAÇÃO

Àgò: uma carta para quem pisa nesse chão

Porto Alegre, 9 de novembro de 2026.

A você, que abre este livro,

antes de tudo, pedimos *àgò*, licença. É assim que se chega a um terreiro, a um *ilé*, e é assim que gostaríamos de chegar até você: com o passo sem pressa, os olhos atentos e a palavra oferecida como quem oferece um copo d'água.

Este livro é feito de muitas mãos e de muitos chãos, de muitos *ilẹ̀*. Chama-se *Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro: matriz civilizatória negro-africana e a participação social nas políticas públicas* e integra a Série Pensamento Negro Descolonial da Editora Rede Unida. Nasceu de uma aposta que fizemos no Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò: Agenciamentos Epistêmicos Descoloniais Antirracistas, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR), por meio do Termo de Execução Descentralizada n.º 30/2024. Foi uma semente que só pôde ir à terra porque a deputada federal Denise Pessoa destinou, por emenda parlamentar, os recursos que a fizeram germinar. E, para chegar às suas mãos em papel, esta coletânea contou ainda com

o Programa de Apoio à Pós-Graduação (PROAP) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou a impressão dos exemplares.

A aposta era simples de dizer e longa de fazer: formar Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro para fortalecer o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial, o SINAPIR.

Talvez esse nome soe distante, coisa de gabinete. Deixe-nos trazê-lo para perto. O SINAPIR nasceu com o Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288/2010) e foi regulamentado pelo Decreto n.º 8.136/2013. É o modo como União, estados e municípios combinam, entre si, políticas e serviços para enfrentar e superar o racismo. Contudo, um sistema assim não anda sozinho. Precisa da saúde, da educação, da assistência social, da cultura, da justiça. E precisa, sobretudo, de gente: da sociedade civil sentada à mesa onde as políticas são pensadas, acompanhadas e cobradas.

Foi aí que olhamos para os terreiros. Quem conhece uma comunidade de terreiro sabe que ali sempre houve quem articula, quem mobiliza, quem cuida, quem aprendeu com as pessoas mais velhas a hora de falar e a hora de escutar. São lideranças que já fazem, todos os dias, a ponte entre a comunidade, o *ẹgbẹ́*, e o mundo. Apostamos que essas lideranças, como Agentes, poderiam levar a pauta da igualdade racial e civilizatória para dentro das instituições – e trazer de lá aquilo que é direito do povo de terreiro.

*

O caminho tomou a forma de um curso de 120 horas: metade em encontros online, metade com os pés no território. Organizamos a formação em quatro módulos, como quem prepara o chão antes do plantio. Começamos pela Matriz Civilizatória Negro-Africana;

passamos por Estado, Controle Social e Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial; chegamos ao SINAPIR e aos critérios de adesão dos municípios; e terminamos nas Estratégias de Incidência Política nos Municípios. A perspectiva foi afrorreferenciada do início ao fim, e as aulas dialogadas caminharam lado a lado com atividades de campo, Germinários e Oficinas.

Os Germinários merecem uma palavra à parte. O nome não veio por acaso: queríamos espaços onde ideias, saberes e práticas coletivas pudessem germinar a partir da realidade de cada lugar – no município, na região metropolitana, no interior, no estado. E germinaram. Quanto mais circulávamos, mais Agentes em formação nos chamavam para levar a conversa às suas cidades. Desses chamados nasceram as Oficinas de formação de Grupos de Articulação do Povo de Terreiro, que hoje se espalham por Porto Alegre, Viamão, Alvorada, Gravataí, Guaíba, Canoas, Nova Santa Rita, Tramandaí, Pelotas, Rio Grande, Santa Maria, Caxias do Sul e São Gabriel.

Este livro guarda o que aprendemos nesse percurso: os conteúdos que estudamos em conjunto e as reflexões que brotaram da experiência de cada Agente e de cada comunidade. É registro de um caminho e, esperamos, também ferramenta forjada com a força de *Ọbà*, a astúcia de *Èṣù* e as águas de *Yemọjá*. Ferramenta para outras lideranças, para quem trabalha na gestão e nas políticas públicas, para quem ocupa uma cadeira de conselho, para quem pesquisa. Para quem quiser seguir semeando essa pauta no próprio território.

*

Agora, deixe-nos mostrar aonde chegamos.

São oito capítulos, e eles fazem o mesmo caminho do curso: partem do fundamento – o que é ser pessoa na matriz civilizatória

negro-africana – e chegam às portas das instituições onde o povo de terreiro disputa reconhecimento e direitos. Você vai perceber que muitos deles começam com uma narrativa ficcional. Neca, Janaína, Neide, Oluwo e Dalva são personagens inventados, mas nenhuma delas nasceu do nada: vieram da fricção entre nossas memórias, o que escutamos nos terreiros e o que acompanhamos nos serviços públicos. Contar assim não é enfeite. É uma escolha ético-política: a de que nossas experiências sejam narradas por nós.

O primeiro capítulo, *Entre o humano e o sagrado: concepção de pessoa na matriz civilizatória negro-africana*, escrito por Hendrix Silveira, Míriam Cristiane Alves, Letícia Farias e Brenda Lucy Ocacio, devolve uma pergunta que o colonialismo tentou calar: o que é ser humano? A resposta vem do *muntu*, do oráculo, da iniciação – a pessoa como trama de relações. Ali também conversamos sobre o que une tradições tão diversas e sobre "povo de terreiro" como nome político de pertencimento e de luta.

No segundo, *A função prognóstica da tecnologia oracular: a perscrutação do nexo ontogenético desde a fecundação*, Jayro Pereira de Jesus, Míriam Cristiane Alves e Julia Gindre Soreano Lopes partem de um *ìtàn*: o de *Èṣù*, que andou pelos *ọ̀nà* do mundo recolhendo histórias até reunir trezentas e uma – número que, para os antigos iorubás, nomeava o incontável. Entregue a *Ọ̀rúnmìlà*, esse saber está na raiz do oráculo, que o capítulo apresenta como tecnologia de conhecimento e de orientação da existência. Afirmar isso é também enfrentar o epistemicídio e o semiocídio ontológico que tentaram reduzir esses saberes ao silêncio.

O terceiro, *"O vento desloca, a folha cura, a água conversa": ecologia, cuidado e justiça climática nos terreiros de Batuque diante das enchentes de 2024*, de Míriam Cristiane Alves, *Bàbá* Diba de Iyemonja, Larissa Ariane Lima do Nascimento e Emily Morgana Rodrigues Melo, começa com *Ìyá* Neca voltando ao seu terreiro centenário depois das

águas, a lama no chão e uma quartinha nas mãos. A partir dela, o capítulo mostra que aquela tragédia não teve nada de natural, escuta nos *orin* do Batuque uma ecologia que é princípio de vida e liga o cuidado no terreiro à luta por justiça climática.

No quarto, *Um conselho se cria por decreto, a participação se constrói na caminhada: o povo de terreiro e as políticas de igualdade racial e civilizatória*, Míriam Cristiane Alves, Luis Alberto Ferreira Diaz e Larissa Ariane Lima do Nascimento contam, passo a passo, como se fez o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul – das marchas pela liberdade religiosa à posse, em 2014. Mapeiam os conselhos municipais, lembram que criar não é o mesmo que fazer funcionar e propõem, com o Ubuntu, outra régua para medir a democracia: a da justiça e da reparação civilizatórias.

O quinto, *Proteção social sem reconhecimento? Racismo religioso e o acesso de comunidades tradicionais de terreiro ao SUAS*, de Míriam Cristiane Alves, Julia Gindre Soreano Lopes, Laryssa Rodrigues Farias, Maíne Alves Prates e Luis Alberto Ferreira Diaz, nos leva ao balcão de um CRAS. Janaína pede que seu vínculo com o terreiro conste no Cadastro Único e ouve que "não tem essa opção no sistema". Desse campo deixado em branco, o capítulo puxa o fio do racismo institucional e religioso na assistência social e pergunta o que precisa mudar para que a universalidade do SUAS deixe de ser apenas promessa.

No sexto, *O terreiro do lado de fora: racismo, conhecimentos tradicionais e interlocuções com o SUS*, Míriam Cristiane Alves, Julia Gindre Soreano Lopes, Yamilet Nunes de Quadros e Emanuelle Monteiro Rodrigues acompanham Neide, que aprende a calar o próprio sagrado para ser atendida na unidade de saúde. Com a determinação social da saúde, o sujeito bio-mítico-social, o direito à opacidade e a confluência de saberes, o texto abre caminhos para que conhecimentos de terreiro e conhecimentos biomédicos conversem sem que um se curve ao outro.

O sétimo, *Os fios que não ficaram do lado de fora: racismo religioso, políticas de igualdade racial e protagonismo das lideranças de terreiro na escola*, de Míriam Cristiane Alves, Letícia Gomes Farias, Brenda Lucy Ocacio, Danielle Soares Maurell e Sarah Michelle Vieira Alves, começa com Oluwo, sete anos, ouvindo da professora que guarde os fios de contas dentro da camisa. A partir dele, o capítulo olha para os avanços e os limites da Lei n.º 10.639/2003 e das políticas de educação para as relações étnico-raciais e propõe que escola e terreiro passem da tolerância ao reconhecimento.

Por fim, no oitavo, *Aquele chão era de muitos: Direito Sucessório e a continuidade das comunidades tradicionais de terreiro*, Rodrigo Monteiro Rodrigues e Míriam Cristiane Alves contam a história de uma árvore plantada em 1923 e de uma casa que se perde quando parte sua *Ìyálórìṣà*. A pergunta é dura e necessária: o que acontece com o terreiro quando a escritura conhece um nome só? Entre a herança que corre pelo sangue e a sucessão que corre pelo *àṣẹ*, o capítulo aponta caminhos jurídicos para que o chão continue sendo de muitos.

*

Leia de uma vez ou aos poucos, na ordem que quiser. Em algum momento, você vai notar uma cena que se repete: na escola, na unidade de saúde, no CRAS, no cartório, no meio da enchente, alguém precisando deixar do lado de fora uma parte de si para ser atendida, ensinada ou reconhecida. Escrevemos este livro para que essa cena deixe de se repetir. E porque acreditamos que o povo de terreiro não é apenas destinatário das políticas públicas: é quem as constrói. Que o SINAPIR, nos municípios, seja feito também pelas mãos de quem o sustenta nos territórios.

Nada disso teria acontecido sem muita gente. Agradecemos a cada Agente de Referência, a cada liderança e a cada *ilé* que esteve nas

turmas, nos Germinários, nas Oficinas e nos Grupos de Articulação; à equipe de estudantes de graduação e de pós-graduação e a todas as pessoas que colaboraram conosco em cada etapa deste percurso; à RENAFRO, parceira de longa caminhada; à deputada federal Denise Pessoa, cuja emenda parlamentar tornou o projeto possível; e ao Ministério da Igualdade Racial, que acreditou nesta experiência.

Que estas páginas circulem como os Germinários: fazendo brotar, em cada território, novas sementes de igualdade racial e civilizatória.

Com *àṣẹ* e boa leitura,

Míriam Cristiane Alves
Luis Alberto Ferreira Diaz
Bàbá Diba de Iyemonja

CAPÍTULO 1

Entre o humano e o sagrado: concepção de pessoa na matriz civilizatória negro-africana

Hendrix Silveira
Míriam Cristiane Alves
Letícia Farias
Brenda Lucy Ocacio

Abrindo caminhos

Este capítulo nasce do encontro e da confluência entre os conhecimentos preservados pelas tradições de matriz africana e aqueles que produzimos no campo acadêmico. Entre esses saberes, movimentados pelo tempo espiralar, pela afrodiáspora e pela travessia transatlântica, abrimos uma interrogação sobre a concepção de humanidade e de pessoa na matriz civilizatória negro-africana.

Historicamente, povos africanos foram classificados pela lógica colonial como inferiores e desumanizados, sobretudo por discursos científicos que produziram e legitimaram hierarquias raciais, colocando os europeus no topo e os povos africanos em posições inferiores, frequentemente associados à animalidade (Achille Mbembe, 2018; Frantz Fanon, 2008; Aimé Césaire, 2020). Reconhecemos que essas classificações forjaram relações sociais,

políticas e epistêmicas de dominação e subalternização dos sujeitos racializados.

Autores vinculados a diferentes vertentes do pensamento crítico sobre o colonialismo e a colonialidade, como Frantz Fanon (2008), Aimé Césaire (2020), Achille Mbembe (2018), Enrique Dussel (1993), Walter Mignolo (2003), Edgardo Lander (2005), Nelson Maldonado-Torres (2007) e Aníbal Quijano (2005), analisam diferentes dimensões desse processo, evidenciando como o colonialismo produziu não apenas formas de dominação econômica e política, mas também modos de classificação, subjetivação e subalternização. Nesse sentido, buscamos diferenciar colonialismo de colonialidade: o primeiro diz respeito às formas históricas de ocupação, dominação e exploração colonial; a segunda refere-se ao padrão de poder constituído nesse processo e que permanece estruturando relações sociais, formas de conhecimento e processos de classificação e hierarquização na modernidade (Quijano, 2005).

A colonialidade opera também sobre os modos de conhecer e sobre as formas de reconhecimento do humano, estabelecendo hierarquias entre diferentes povos, saberes e formas de existência, o que se expressa na colonialidade do saber (Lander, 2005) e na colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007). No debate sobre as relações raciais no Brasil, Sueli Carneiro (2005) apresenta o conceito de epistemicídio, traduzindo-o para a análise da questão racial brasileira. A autora emprega o conceito para nomear processos de inferiorização intelectual do sujeito racializado, negação de sua capacidade de produzir conhecimento, deslegitimação de seus saberes e criação de condições que dificultam o acesso e a permanência nos espaços de produção do conhecimento.

Essa lógica também se expressa no cristianocentrismo, conceito desenvolvido por Hendrix Silveira (2024) para compreender

não apenas o campo religioso, mas, sobretudo, o modo como o cristianismo se constituiu como eixo normativo da cultura brasileira. Nessa perspectiva, valores e categorias cristãs são tomados como universais e projetados sobre diferentes dimensões da vida social, como a moral, a política, as instituições e as relações sociais. O cristianocentrismo também orienta a leitura das outras religiões, que passam a ser interpretadas e avaliadas por parâmetros cristãos. No caso das tradições de matriz africana, isso pode aparecer na expectativa de que seus sacerdotes sejam compreendidos a partir de figuras como o padre ou o pastor, bem como na dificuldade de reconhecer seus espaços, autoridades, ritos e formas próprias de organização.

Os efeitos dessas estruturas de dominação alcançam a experiência subjetiva, de modo que muitas pessoas que vivenciam tradições de matriz africana foram ensinadas a esconder sua religiosidade ou a negar aspectos de sua identidade para evitar perseguição, discriminação e violência. O racismo religioso não atua apenas sobre práticas e instituições, mas também sobre as formas pelas quais os sujeitos percebem, expressam e vivenciam suas próprias identidades. Fanon (2008) contribui para pensar essa dimensão ao analisar os efeitos do racismo colonial sobre a subjetividade e a experiência de si.

É nesse contexto que se torna importante nos voltarmos para diferentes matrizes civilizatórias e suas formas de compreender o humano. Se a colonialidade não apenas domina territórios, mas também define quem pode ser reconhecido como humano e quais conhecimentos podem ser legitimados, pensar a matriz civilizatória negro-africana implica também questionar a concepção de pessoa produzida pela modernidade ocidental. Nela, ganha centralidade uma concepção de pessoa individual, autônoma e separada, cuja formulação filosófica encontra uma expressão emblemática no “penso,

logo existo" cartesiano (René Descartes, 1996). Essa concepção situa o ser humano como centro da existência e fundamento do conhecimento que se pretende universal.

As tradições de matriz africana são aqui compreendidas como territórios de resistência civilizatória, de preservação, produção, reprodução e recriação de conhecimentos teológicos, filosóficos, sociológicos, antropológicos e psicológicos. Seus saberes são fontes legítimas de conceitos, teorias e reflexão crítica.

Nesse sentido, Míriam Alves (2012) utiliza a noção de matriz civilizatória negro-africana para se referir ao complexo cultural negro-africano que se reinscreve no território brasileiro, constituindo uma dinâmica civilizatória em meio à matriz ocidental dominante. Essa matriz reúne valores, princípios, crenças e formas de organização social, política, espiritual e simbólica, articulando dimensões do mundo visível e invisível e modos de produzir uma ética e uma estética da vida coletiva. Não se trata de uma referência restrita ao continente africano, mas de uma matriz que se transforma e se atualiza nos diferentes territórios da afrodiáspora. A noção de matriz, portanto, não remete a uma unidade homogênea nem à reprodução uniforme de formas culturais africanas, mas a um núcleo civilizatório estruturante constituído por organizadores invariantes, que assume diferentes modos de expressão nos territórios e nas tradições da afrodiáspora. Esse núcleo não corresponde a uma substância cultural fixa ou biologizada, mas a fundamentos civilizatórios cuja presença permite reconhecer essas tradições como pertencentes a uma mesma matriz.

A ideia de pluriversalidade contrapõe-se à pretensão de universalidade da matriz civilizatória ocidental. Em vez de uma única visão de mundo tomada como válida para todos, afirmamos a existência de múltiplas formas de ser, conhecer e viver. As tradições de matriz africana expressam esse pluriverso ao reunirem diferentes

práticas e saberes. É nesse movimento que nos atrevemos a enunciar uma perspectiva relacional, integral e cosmológica sobre a pessoa e a humanidade nas tradições de matriz africana, em contraste com a ideia individualizada de sujeito, abrindo outras possibilidades de compreender o cuidado, a saúde, a comunidade, o território e as políticas públicas.

Essa relação pode ser compreendida a partir da distinção entre núcleo comum e modos de expressão. Em diálogo com os organizadores propostos por Alves (2012), Silveira (2024) compreende o núcleo comum como formado por organizadores civilizatórios invariantes que constituem e estruturam as tradições de matriz africana; os modos de expressão correspondem às formas particulares que assumem, entre elas, as estéticas, as línguas, os nomes e as configurações rituais. Assim, as diferenças entre Batuque, Candomblé, Tambor de Mina, Xangô e Xambá não anulam os fundamentos que os aproximam e permitem reconhecê-los como tradições de matriz africana.

Ao compreendermos que nomear é também um exercício ético, utilizamos o construto tradições de matriz africana para designar as tradições forjadas por esses organizadores civilizatórios invariantes. O conceito foi formulado por Alves (2012), em diálogo com as contribuições de Marco Aurélio Luz (1983) e Honorat Aguessy (1977), e permite reconhecer o núcleo comum entre tradições cujos modos de expressão são distintos. A Afroteologia, enquanto modo de produzir e sistematizar conhecimento teológico a partir das tradições de matriz africana e da compreensão de mundo dos povos africanos (Silveira, 2024), contribui para refletir sobre esses organizadores e aprofundar a compreensão de pessoa que se constitui a partir deles.

É a partir desse núcleo que nos voltamos para a concepção de pessoa nas tradições de matriz africana. Nelas, a pessoa não se constitui como uma unidade autônoma e separada, mas como

existência relacional, situada e vinculada ao mundo visível e invisível. Essa concepção permite compreender os modos de cuidado, os processos de iniciação, as práticas de ancestralização e as formas de pertencimento comunitário como dimensões articuladas de uma mesma compreensão de pessoa.

Alves (2012) nomeia quatro organizadores civilizatórios invariantes: a tradição oral, o sistema oracular divinatório, o culto e a manifestação das divindades e os ritos de iniciação e de passagem. Nesse percurso, colocamos em discussão esses organizadores propostos pela autora e acrescentamos a ancestralidade, a organização comunitária e a relação sagrada com a natureza.

É nessa tessitura que situamos diferentes tradições de matriz africana preservadas e atualizadas em distintos territórios e contextos históricos no Brasil e na diáspora africana, tais como o Batuque, o Candomblé, o Tambor de Mina, o Xangô e o Xambá, no Brasil, e manifestações como a Santería cubana, o Vodu haitiano e o Tchamba de Trinidad e Tobago, além dos cultos tradicionais presentes em diferentes regiões do continente africano.

O recorte proposto toma como ponto de partida, portanto, esse núcleo comum. As Umbandas, o Omolocô, o Terecô e as Encantarias são religiões brasileiras fortemente influenciadas pela matriz negro-africana, mas não possuem, em seu conjunto, os organizadores civilizatórios que constituem o núcleo do que convencionamos chamar tradições de matriz africana. Essa distinção não lhes atribui menor importância ou legitimidade religiosa, mas reconhece que possuem outra constituição histórica e civilizatória. Não pretendemos estabelecer uma hierarquia entre tradições, mas explicitar o critério conceitual empregado no capítulo. É a partir desse comum, para além das diferenças estéticas e rituais, que acompanhamos as formas de organização cosmológica e a concepção de pessoa discutidas nas próximas páginas.

Muntu: a pessoa como trama de relações

Entre os povos de línguas bantas da África central e austral, *ntu* nomeia uma compreensão dinâmica do ser, não como substância isolada, mas como existência em relação e movimento. Bas ´ilele Malomalo (2018) apresenta quatro categorias associadas a essa raiz: *kintu*, referente às coisas; *hantu*, ao espaço-tempo; *kuntu*, aos modos de ser; e *muntu*, à pessoa. Em muitas línguas bantas, *muntu* designa a pessoa no singular, enquanto *bantu* se refere às pessoas, ao povo ou à humanidade. Não se trata apenas de uma classificação linguística: os diferentes prefixos particularizam modos de manifestação de *ntu*, compreendido como o fundo comum e dinâmico da existência.

Nessa perspectiva, *muntu* não corresponde ao indivíduo autônomo, autossuficiente e separado que ocupa o centro da concepção moderna ocidental de pessoa. Trata-se de uma existência singular que se constitui nas relações com a comunidade, os ancestrais, as divindades, a natureza e o cosmo. Em Malomalo (2018), essa relação aparece como uma complementaridade radical entre o sagrado-ancestral, *muntu*-pessoa e universo-natureza; em Mogobe Ramose (1999), *ntu* expressa o movimento pelo qual a existência assume formas concretas e permanece em contínuo vir a ser. A pessoa preserva sua singularidade, mas essa singularidade se constitui e se realiza em uma trama de relações.

Embora o conceito provenha de contextos bantos específicos e não deva ser generalizado indistintamente para todas as sociedades africanas, ele nos oferece um caminho para compreendermos a concepção relacional de pessoa que se atualiza nas tradições de matriz africana. É nessa perspectiva que os organizadores civilizatórios invariantes podem ser compreendidos como dimensões articuladas da constituição da pessoa: por meio deles, a existência se vincula à

palavra, à comunidade, aos ancestrais, às divindades, à natureza e ao mundo visível e invisível.

É no modo como a vida é narrada, celebrada e ritualizada que os organizadores civilizatórios invariantes ganham corpo para pensarmos a concepção de pessoa nas tradições de matriz africana. Eles não operam como dimensões apartadas, mas como fios de uma mesma trama, que se refaz em diferentes tempos, territórios e tradições. É por essa trama que caminhamos, acompanhando os modos pelos quais saberes e práticas de terreiro dão sentido à existência e fazem aparecer outras possibilidades de compreender o que significa ser pessoa.

Para Alves (2012), a tradição oral constitui um modo de produção, transmissão e preservação de conhecimentos no qual a palavra ocupa um lugar fundamental. A autora, apoiando-se em Roger Bastide (1968), distingue a "civilização do sinal" da "civilização do símbolo", destacando que, na perspectiva negro-africana, a palavra não é compreendida apenas como um signo exterior à realidade, mas como expressão daquilo que a constitui. Nessa perspectiva, a palavra mantém uma relação indissociável com aquilo que nomeia e participa da produção da realidade.

A partir de Jan Vansina (2010), Alves (2012) destaca ainda o poder da palavra e sua função na preservação da sabedoria dos ancestrais. Em diálogo com Amadou Hampaté Bâ (2010), compreende a tradição oral como vinculada ao cotidiano dos sujeitos e da comunidade, em uma concepção de mundo na qual as coisas se relacionam e interagem. Por isso, a palavra ocupa lugar fundamental tanto nos ritos quanto na vida cotidiana das comunidades de terreiro. A tradição oral envolve, assim, diferentes formas de transmissão, nas quais conhecimento, memória e experiência comunitária se articulam.

Alves (2012) também ressalta, a partir de Joseph Ki-Zerbo (2010a, 2010b), que a tradição oral não é estática: ao ser transmitida

entre gerações, adapta-se às novas circunstâncias e expectativas. Essa transmissão, contudo, não se reduz à reprodução literal de conteúdos, pois a palavra pode assumir formas simbólicas, ambíguas e alusivas, cujos sentidos dependem dos conhecimentos e da experiência daqueles que participam de sua transmissão e interpretação.

É a partir dessa compreensão que caminhamos para pensar a palavra não apenas como meio de transmissão de um conhecimento ancestral, mas como uma dimensão constitutiva da própria pessoa. Se a palavra participa da produção da realidade e carrega a força daqueles que a proferem, ela também participa da constituição dos sujeitos e das relações que os vinculam à comunidade, à ancestralidade e ao mundo visível e invisível.

Para as tradições de matriz africana, a existência se inaugura pela palavra. No nascimento, por exemplo, o choro da criança anuncia sua chegada à comunidade e sua entrada no mundo dos vivos. O sopro vital, o *èémí*, recebido de *Olódùmarè*, relaciona-se ao *àṣẹ*, força vital que anima a existência. A voz, o sopro e a palavra aparecem, assim, articulados à própria constituição da vida. Não se trata apenas de falar sobre o mundo: a palavra participa de sua realização.

Essa dimensão também confere à palavra uma responsabilidade ética. Falar é agir e, por isso, a palavra pode cuidar, orientar, fortalecer, mas também produzir desequilíbrios. É nesse percurso que se inscrevem diferentes formas de expressão da tradição oral, como: os *oríkì*, que são louvações; os *ìtàn*, histórias sagradas; os *òwe*, provérbios que condensam sabedoria; os *orin*, os cânticos sagrados; e as *àdúrà*, preces ritmadas, por meio das quais histórias, ensinamentos, memórias e conhecimentos são transmitidos e atualizados (Silveira, 2024). A oralidade, nesse sentido, não conserva simplesmente um passado: ela mantém viva uma relação com os ancestrais e com a comunidade, fazendo circular conhecimentos que orientam modos de existir.

É também nesse campo que se inscreve o conhecimento oracular. O oráculo não se reduz a uma prática de adivinhação ou de previsão de acontecimentos futuros. Ele constitui uma tecnologia de conhecimento que permite interpretar acontecimentos, reconhecer movimentos, identificar desequilíbrios e orientar possibilidades de ação. Consultar o oráculo significa situar a pessoa em uma trama de relações na qual seu percurso não é compreendido como resultado de uma interioridade isolada, mas como parte de uma rede que envolve comunidade, ancestralidade, divindades, natureza e destino.

A tradição oral e o oráculo, portanto, não constituem dimensões separadas. A palavra transmite conhecimentos, atualiza a memória ancestral e orienta a relação com o mundo. O oráculo, por sua vez, movimenta esses conhecimentos para interpretar a existência e orientar seus caminhos. Em ambos, conhecer não significa colocar um sujeito diante de um objeto exterior, mas reconhecer-se implicado em uma realidade da qual se participa.

É nesse sentido que a tradição oral contribui para compreendermos a concepção de pessoa que atravessa as tradições de matriz africana. A pessoa não se constitui isoladamente, nem se esgota em sua dimensão individual. Ela se faz na relação com a palavra, com os ancestrais, com a comunidade, com as divindades e com as forças que constituem o mundo. A oralidade, portanto, não é apenas uma forma de transmissão cultural: é também uma forma de existência, de produção de conhecimento e de constituição da pessoa.

Quanto ao sistema oracular divinatório, Alves (2012) o apresenta como uma forma de conhecimento que permite à pessoa compreender sua posição em uma ordem cosmológica e orientar sua existência no presente. Ao revelar ao sujeito elementos de sua constituição "bio-mítico-social" (Alves *et al*., 2017), participa,

simultaneamente, da construção de uma identidade individual e coletiva e da inscrição da pessoa em uma ordem cosmológica.

Essa compreensão desloca o oráculo do campo da adivinhação para o de uma tecnologia de conhecimento, diagnóstico e orientação da existência. Como destaca Júlio Braga (1980), o oráculo divinatório possibilita conhecer aquilo que escapa à compreensão ou à apreensão imediata e que se atualiza no próprio momento em que é revelado. A consulta, portanto, não se limita a antecipar acontecimentos, mas oferece elementos para compreender a situação vivida e orientar a ação no presente. A sabedoria oracular está relacionada a *Ọ̀rúnmìlà*, testemunha da criação e detentor do conhecimento, e permite reconhecer padrões já vividos para, a partir deles, orientar caminhos possíveis. O conhecimento do passado participa, assim, da tomada de decisões no presente e da produção das condições para o que virá.

Mas o que essa forma de conhecer revela sobre o que significa ser pessoa? Se o oráculo não apenas informa sobre algo que está por vir, mas situa a pessoa em uma trama de relações, conhecer a si mesmo parece implicar no reconhecimento dos vínculos que constituem a própria existência. A pessoa que se apresenta diante do oráculo está diante de uma trama que envolve sua história, seu *orí*, suas divindades, sua ancestralidade, seus compromissos e os caminhos que se abrem no presente. É nesse sentido que o oráculo pode ser compreendido como uma tecnologia de conhecimento e de orientação da existência: ao mesmo tempo em que revela, situa; ao mesmo tempo em que situa, convoca à ação.

Os sistemas oraculares assumem diferentes configurações nas tradições de matriz africana. Neste capítulo, *Ifá* é compreendido como uma categoria oracular ampla, acessada por diferentes métodos e instrumentos entre os *yorùbá*, como o jogo de *obì*, os *ikin*, o *ọ̀pẹ̀lẹ̀*, o *Ẹ́ẹ́jọ*, com oito búzios, e o *Owó mẹ́rìndínlógún*, também denominado

Ẹ́ẹ̀rìndínlógún, com dezesseis. Cada método possui procedimentos e conjuntos interpretativos próprios, sem que essas diferenças façam de um deles a expressão exclusiva de *Ifá*. Na diáspora, esses conhecimentos foram preservados e recriados: no Candomblé, o jogo de dezesseis búzios assumiu configurações próprias; no Batuque, a consulta é frequentemente realizada com oito búzios, podendo ser relacionada ao *Ẹ́ẹ́jọ* tradicional *yorùbá*, sem que isso signifique identidade integral entre os métodos.

As diferenças entre as tradições também se expressam na forma como os sistemas oraculares são organizados e interpretados. No Candomblé, a consulta pode se organizar a partir dos *Odù*, mobilizando narrativas, provérbios, prescrições e outros conhecimentos; no Batuque, a leitura articula as configurações das caídas aos *ìtàn*, histórias sagradas associadas aos *Òrìṣà*. Essa distinção indica diferentes formas de sistematização, não uma oposição excludente: os *Odù* também compreendem narrativas, e a interpretação no Batuque não se reduz a histórias isoladas. Do mesmo modo, os *Odù* revelados pelo *Ẹ́ẹ̀rìndínlógún* não são idênticos àqueles organizados nas consultas realizadas por meio de *ikin* ou *ọ̀pẹ̀lẹ̀*: embora possam compartilhar nomes iguais ou semelhantes, integram métodos e conjuntos interpretativos distintos no interior da categoria oracular ampla de *Ifá*. Essas diferenças atualizam, por caminhos próprios, um núcleo civilizatório comum.

É nessa articulação entre diferença e continuidade que o oráculo ganha sua força como organizador da existência. Esses sistemas permitem identificar situações de alinhamento ou desalinhamento, reconhecer caminhos possíveis e impedimentos e indicar ritos voltados ao cuidado, ao equilíbrio e à reorganização do destino. O oráculo estabelece, assim, uma conexão entre a pessoa, o cosmo e as forças que participam da existência, constituindo um modo

de conhecer que não separa diagnóstico e orientação, conhecimento e ação, pessoa e mundo.

O culto e a manifestação das divindades também constituem um dos fundamentos invariantes dessas tradições. Os *Òrìṣà*, *Vodun* e *Minkisi* não são compreendidos como deuses segundo parâmetros cristianocêntricos, mas como divindades que expressam aspectos da Criação e participam da experiência humana. Por isso, não são concebidos como entidades distantes, mas como presenças que participam da vida e podem manifestar-se no corpo dos vivenciadores.

Alves (2012), em diálogo com Roger Bastide (1968) e Monique Augras (2008), compreende a manifestação das divindades no corpo como uma forma de conexão com o sagrado e com as forças cósmicas que participam da existência. Longe de constituir uma ruptura com a realidade, um desequilíbrio ou uma "loucura passageira", a manifestação é compreendida pela autora como uma experiência de participação viva no sagrado e de organização das relações entre diferentes dimensões da realidade factual. Nas narrativas de sua pesquisa, Alves (2012) evidencia ainda que essa experiência não se restringe aos momentos de manifestação ritual. A divindade é vivenciada como uma presença que acompanha a pessoa e participa de sua vida, estabelecendo com ela vínculos de cuidado, compromisso e reciprocidade. O *òrìṣà* não é apenas aquele a quem se recorre diante de uma necessidade: assim como a pessoa busca a divindade, também reconhece que lhe cabe cuidar, cultuar e cumprir suas obrigações para com ela. O culto, portanto, não se reduz ao pedido ou ao que a divindade pode oferecer, mas envolve uma reciprocidade que se aprende e se aprofunda na experiência cotidiana do terreiro.

A manifestação da divindade no corpo da pessoa ocupa um lugar central. O caráter simbólico do rito não significa mera representação: o símbolo, compreendido como presença real, torna

presente a própria divindade naquele espaço, naquele lugar e naquele corpo, que se constitui como veículo de sua força. Nesse momento, o corpo não é compreendido como expressão da consciência cotidiana da pessoa, mas como lugar de manifestação da consciência divina. Por isso, durante a manifestação, suspendem-se as dúvidas e as rusgas entre as pessoas: é a divindade que está presente.

O que essa relação nos permite pensar sobre a pessoa? Se a divindade não se encontra apartada da existência, mas participa dela e pode manifestar-se no corpo, o corpo deixa de ser compreendido como uma dimensão exclusivamente individual. Ele se constitui também como lugar de relação e de manifestação do sagrado. A pessoa, nessa perspectiva, não é apenas aquela que cultua a divindade: é também aquela em cujo corpo e existência essa relação se realiza.

É nesse sentido que compreendemos a manifestação das divindades não como a incorporação de algo que estaria originalmente fora da pessoa, mas como a exteriorização de uma força que já participa de sua constituição. A *excorporação*, desenvolvida em contraste com a ideia de incorporação, permite compreender essa manifestação como expressão de uma força que encontra no corpo um lugar de presença e realização, como refere Silveira (2024). O culto produz presença: a divindade manifestada realiza sua presença no corpo, no rito e na comunidade.

O sentido do culto também se relaciona à manutenção da vida. Quando cultuamos *Òṣun*, não é para ganhar riqueza, mas para que os rios continuem existindo. Quando cultuamos *Yemọjá*, é para que o mar continue existindo. O culto é para manter a vida. Nessa perspectiva, as divindades não estão ali para nos servir; somos nós que as servimos, em um compromisso de proteção da humanidade e do planeta. Cultuar, portanto, não significa apenas estabelecer uma relação com o sagrado, mas participar das condições que sustentam a vida.

Os ritos de iniciação e de passagem constituem outra dimensão fundamental dessas tradições, relacionada à formação e às transformações da pessoa ao longo de sua existência. Alves (2012) compreende a iniciação como um processo de transformação da existência, no qual a pessoa passa por uma morte simbólica e por um novo nascimento. Iniciar-se implica, assim, uma mudança na condição de existência, por meio da qual a pessoa é introduzida em novas relações com a comunidade, com os valores e conhecimentos da tradição e com as dimensões espirituais que constituem essa experiência.

As narrativas apresentadas por Alves (2012) dão densidade a essa compreensão. A iniciação aparece como um "resgate", como a possibilidade de reencontrar algo que parecia faltar e de reconhecer um caminho para a própria existência. Em outra narrativa, a entrada na tradição de matriz africana é descrita como um marco que reorganiza a própria percepção da vida, produzindo uma espécie de novo começo. A iniciação não é, portanto, apenas um acontecimento localizado no tempo: ela pode transformar a maneira como a pessoa compreende sua trajetória, seus pertencimentos e suas relações com aquilo que a antecede.

É nesse sentido que os ritos de iniciação e de passagem participam da formação da pessoa. No Batuque, entre esses ritos estão o *Borí*, o apronte e a entrega de *àṣẹ* de faca e de búzios. No Candomblé, destacam-se a feitura de *ìyàwó* e os ritos realizados ao longo de um, três, cinco e sete anos, além do *deká*. Essas etapas variam conforme a casa e podem, em alguns casos, culminar na abertura de um terreiro, não sendo esse um percurso destinado a todas as pessoas. Mais do que marcar etapas de uma trajetória religiosa, esses processos estabelecem vínculos, responsabilidades e pertencimentos entre a pessoa, a comunidade, os ancestrais e as divindades.

O *Borí* ocupa diferentes lugares nessas tradições: no Batuque, constitui um rito iniciático central; no Candomblé, assume outra

configuração. Independentemente dessas diferenças, participa da formação da pessoa e de sua integração ao cosmo e à comunidade. Na perspectiva da Afroteologia, o *Borí* é compreendido como rito de renascimento e cosmologização (Silveira, 2024). Ele reintegra a pessoa ao cosmo, recompondo um vínculo interrompido pelo corte do cordão umbilical no nascimento biológico. Na concepção yorùbá, *orí*, *ara* e *ẹsẹ̀* – cabeça, corpo e pernas – constituem dimensões da pessoa que se relacionam simultaneamente com os mundos físico e espiritual (Wande Abímbọ́lá, 1981). No Batuque, o *Borí* envolve a sacralização da cabeça, do corpo, das pernas e dos pés. Assim, não se restringe a "alimentar a cabeça", mas participa de uma recomposição mais ampla da pessoa (Silveira, 2024).

A força vital não é estática: pode aumentar ou diminuir. Nesse sentido, o *Borí* fortalece o *orí* e contribui para a manutenção da vida. Como rito de renascimento, a pessoa emerge de um "útero mítico" e reafirma seu pertencimento à matriz civilizatória negro-africana. Esse pertencimento implica, sobretudo para pessoas brancas que integram essas tradições, o compromisso de não embranquecê-las, mas reconhecer e afirmar sua origem negra. A iniciação também se relaciona aos processos de morte e ancestralização, uma vez que determinados ritos funerários e de ancestralização estão vinculados à pessoa que passou por esse percurso.

O que esses processos de transformação nos permitem pensar sobre a pessoa? Se a iniciação implica morrer simbolicamente para renascer em outra condição, a pessoa não aparece como uma identidade pronta e acabada, mas como uma existência que se transforma nas relações que estabelece e nos pertencimentos que assume. A passagem iniciática produz uma nova posição na comunidade, estabelece responsabilidades, aprofunda vínculos e reinscreve a pessoa em uma história que a antecede e que continuará para além dela.

Silveira (2024) afirma que essa dinâmica de transformação e renovação também se expressa em outros ritos, como o *Ọ̀sẹ́*, compreendido como regeneração do tempo sagrado e renovação da aliança com as divindades, revitalizando a força vital da comunidade. Essa compreensão está relacionada à cosmologia negro-africana do tempo como cíclico, e não linear. No Batuque, ao final de um ciclo, os altares são desfeitos, os *Òrìṣà* retirados das prateleiras e, em algumas situações, o quarto de santo é reorganizado. A limpeza, a reorganização do espaço e a renovação das oferendas marcam, assim, a passagem para um novo ciclo, em um processo de purificação e regeneração da vida comunitária.

Os ritos funerários, por sua vez, também constituem ritos de passagem. *Ìsìnkú* é a categoria ampla desses ritos. No Batuque, *Àrìsùn* – possível corruptela de *Àìsùn* – é o nome do rito funerário, assim como *Àṣẹ̀ṣẹ̀* é o nome empregado no Candomblé. Esses ritos envolvem a preparação ritual do corpo, cantos de despedida, oferendas e a reorganização da comunidade. A morte não rompe automaticamente os vínculos da pessoa falecida com a comunidade, mas reorganiza essa relação em outro plano; isso não significa, contudo, que toda pessoa morta seja constituída como ancestral. Nesse processo, é importante distinguir o *Ẹ̀gún*, relacionado à pessoa falecida, do *Òrìṣà*, cuja força retorna à sua origem primordial (Silveira, 2024).

Os ritos de passagem operam, portanto, como formas de atravessamento entre o mundo visível e invisível. Nessa cosmologia, não há simplesmente vida e morte, mas vida e pós-vida: a morte transforma a condição da pessoa, que passa a ocupar outro lugar na rede de relações, enquanto a comunidade se reorganiza e o *àṣẹ* se transforma. De modo mais amplo, os ritos participam da transmissão entre gerações, fortalecem os vínculos comunitários, realinham destinos e contribuem para a manutenção da força vital coletiva.

É nessa trama de vínculos e pertencimentos que a dimensão comunitária ganha centralidade. Essas tradições não se organizam a partir de uma compreensão centrada no indivíduo isolado. Embora processos históricos de violência colonial e racismo religioso tenham produzido formas mais restritas de vivência e proteção das comunidades, é na convivência, nos ritos, nas relações de cuidado e na partilha que a pessoa se constitui como parte de um coletivo. A existência é, portanto, relacional e se expressa nas práticas cotidianas e rituais, nas quais a participação de cada pessoa se articula à vida da comunidade.

Essa interdependência também se manifesta na organização da vida social. Cada pessoa possui funções e saberes específicos, ao mesmo tempo em que depende dos demais. Não há, nesse sentido, mérito individual isolado, mas responsabilidades que se articulam à comunidade e ao sagrado. Tornar-se sacerdote, por exemplo, não se reduz a uma realização pessoal, mas implica compromisso com os Òrìṣà e com a comunidade. A pessoa se constitui, assim, em uma trama de relações na qual diferentes dimensões da existência – pessoas, comunidade, divindades e ancestrais – participam umas das outras.

Essa trama se estende à natureza. Ela não aparece apenas como cenário ou recurso, mas como parte da vida e do mundo sagrado, implicando relações de integração, reciprocidade, cuidado e responsabilidade. A existência humana não está separada do mundo natural, mas se constitui em interação com ele. Há, assim, modos próprios de estabelecer relações com a natureza, inclusive na coleta de elementos e no uso de seus recursos, orientados pelo respeito e pela responsabilidade. Essas relações se expressam em práticas concretas e também interrogam uma ética ocidental que atravessa as comunidades de terreiro, abrindo espaço para outras formas de fazer e de estabelecer relações com a natureza, reconhecendo-a como parte integrada e constitutiva da existência.

Quanto à ancestralidade, compreendemos que ela sustenta e atravessa os demais organizadores civilizatórios invariantes. Ela não se restringe ao culto aos ancestrais, mas constitui uma dimensão fundamental das relações entre pessoa, comunidade, divindades, natureza e continuidade da vida. Estabelece vínculos entre gerações, orienta formas de transmissão de conhecimentos e saberes e participa da constituição da pessoa, mantendo viva a força ancestral que atravessa as tradições de matriz africana.

Alves *et al.* (2017), em diálogo com diferentes autores, compreendem o ancestral como aquele que desempenhou um papel significativo na constituição de uma família, de um território ou de uma comunidade e que, mesmo após a morte, permanece vinculado aos vivos, participando de sua proteção, orientação e organização da vida coletiva. O ancestral, portanto, não é simplesmente aquele que morreu antes de nós. Sua condição está relacionada à maneira como sua trajetória se inscreve na história da comunidade e aos vínculos que, por meio de processos rituais, permanecem entre os vivos e aqueles que os antecederam. Nessa perspectiva, a morte não rompe definitivamente a relação entre as gerações: vivos e mortos participam de uma mesma trama de existência.

Essa compreensão permite distinguir ancestral de antepassado. O antepassado é aquele que nos precedeu e morreu; o ancestral, por sua vez, é reconhecido e constituído como tal no interior de uma relação ritual e comunitária, passando a ocupar um lugar específico na continuidade da tradição (Juana Elbein dos Santos, 2002; Abímbọ́lá, 1981). O culto aos ancestrais está presente no Batuque, no Candomblé, em Ifá e em outras tradições de matriz africana. No Batuque, o processo de ancestralização envolve a iniciação, o *Borí* e, após a morte, o *Àrìsùn*; no Candomblé, envolve os ritos iniciáticos e o *Àṣẹ̀ṣẹ̀*. Ambos são formas específicas de *Ìsìnkú*. No Tambor de Mina, há ritos próprios,

como o tambor de choro. Esses caminhos rituais transformam o lugar ocupado pela pessoa após a morte, reorganizando sua relação com os vivos, com a comunidade e com a tradição.

A ancestralidade, assim, não se situa apenas no passado. Ela participa do presente e orienta a continuidade da vida coletiva. Os ancestrais contribuem para a organização da vida social, para a transmissão de conhecimentos e para a constituição dos pertencimentos, estabelecendo uma continuidade entre as gerações que nos precederam, a geração presente e aquelas que estão por vir. Honrá-los implica reconhecer os legados recebidos, respeitar aqueles que ensinaram e assumir a responsabilidade por aquilo que será transmitido.

Essa dimensão da ancestralidade também se expressa no reconhecimento da senioridade. Os mais velhos ocupam um lugar de referência e respeito não apenas em razão da idade, mas pelos conhecimentos, experiências e legados que carregam. A centralidade das relações envolve, portanto, uma ética da continuidade: receber um legado implica reconhecê-lo, cuidar dele e participar de sua transmissão. A pessoa não aparece, assim, como origem de si mesma, mas como alguém que chega a uma trama de relações que já existia e da qual passa a participar.

É nessa trama que a pergunta sobre o que significa ser pessoa ganha outra densidade. Nas tradições de matriz africana, a existência humana não se define pela individualidade isolada, mas se constitui nas relações com outros seres, com a comunidade, os ancestrais, a natureza e o mundo sagrado. A pessoa é parte inseparável do cosmo, articulando aspectos físicos, espirituais, ancestrais e comunitários. Corpo, espírito e mente não constituem dimensões separadas, mas participam de uma mesma experiência de existência.

Essa compreensão desloca a separação rígida entre razão, corpo e espiritualidade. Em vez de tomar a razão como dimensão apartada

das demais, a matriz civilizatória negro-africana articula diferentes dimensões da existência. O corpo é também lugar de manifestação do sagrado e participa de práticas, relações e responsabilidades que integram a vida comunitária e espiritual. A pessoa, portanto, não pode ser compreendida apenas a partir de sua dimensão individual ou corporal, mas a partir da trama de relações que a constitui.

Na formulação afroteológica, essa integralidade não se reduz à separação entre corpo, razão e espírito. Abímbọ́lá (1981) distingue o *ara*, dimensão física, dos elementos espirituais da personalidade – *ẹ̀mí*, *orí* e *ẹsẹ̀* – e menciona ainda outros componentes, como *òjìji*. Em diálogo com essa proposição, Silveira (2024) apresenta cinco dimensões espirituais articuladas: *òjìji*, *ẹ̀mí*, *èémí*, *orí-inú* e *ẹsẹ̀*. Elas não existem isoladamente, mas se relacionam com o *ara*, a comunidade (*Ẹgbẹ́*), os ancestrais (*Égúngún*) e os *Òrìṣà*.

Òjìji é a sombra que acompanha o corpo e está associada ao duplo espiritual; *ẹ̀mí* é a expressão simbólica dos sentimentos e das emoções, representada no plano físico pelo *ọkàn*, o coração; *èémí* é o sopro sagrado insuflado por *Olódùmarè*, representado pela respiração e responsável pela vida; *orí-inú* é a cabeça interior, princípio de individuação no qual se inscreve o destino da pessoa; e *ẹsẹ̀*, as pernas e os pés, simboliza o poder e a atividade que possibilitam realizar aquilo que foi escolhido pelo *orí* (Abímbọ́lá, 1981). Como observa Abímbọ́lá (1981), um bom destino não se realiza sem ação: *ẹsẹ̀* é a dimensão que permite lutar e agir para concretizá-lo.

A partir dessa composição, distinguimos *àtúnwa* da ideia de reencarnação entendida como retorno integral da mesma consciência individual. Após a morte, o composto se desfaz: *òjìji* desaparece; *èémí* retorna a *Olódùmarè*; *ẹ̀mí* aguarda o retorno ao mundo e ao seio familiar; e *orí-inú* torna-se *iyè'rántí*, a memória individual que poderá ser cultuada como *Égún* quando houver o reconhecimento ritual e

comunitário. O que retorna por meio do *àtúnwa* é *ẹ̀mí*, enquanto a individualidade da pessoa permanece única (Silveira, 2024).

A ancestralidade permite, desse modo, compreender a pessoa como existência que se constitui na continuidade e na relação. A pessoa carrega uma história que a antecede, recebe dela conhecimentos, vínculos e responsabilidades e, ao mesmo tempo, participa daquilo que será transmitido às gerações seguintes. A existência individual não desaparece nessa trama, mas deixa de ser pensada como autossuficiente: ela se constitui em relação com a comunidade, os ancestrais, as divindades, a natureza e o mundo visível e invisível. É nessa rede de relações que a pessoa se faz e refaz, entre aquilo que recebe, aquilo que vive e aquilo que transmite.

Se a pessoa é constituída por essa trama de relações, também o cuidado não pode ser reduzido a uma dimensão isolada da existência. No terreiro, o cuidado não se restringe ao corpo ou ao uso de medicamentos, mas envolve dimensões espirituais, comunitárias e ancestrais. O rito não é apresentado como cura em si mesmo, mas como uma tecnologia de cuidado que pode se valer de e articular *ẹbọ*, cantos, toques, cozimentos sagrados, benzeduras e preces. No Batuque, por exemplo, o "passar pacote" constitui uma prática de cuidado dirigida à pessoa em sua integralidade, e não exclusivamente ao local físico em que uma dor se manifesta.

A integralidade não significa negar medicamentos, acompanhamento de um profissional de saúde ou outras formas de cuidado. Significa reconhecer que práticas distintas podem atuar sobre diferentes dimensões da existência sem atribuir ao rito, isoladamente, o poder de curar. O cuidado espiritual pode integrar o cuidado com o corpo, a mente, a comunidade e a ancestralidade, sem substituir os tratamentos destinados às dimensões físicas ou psíquicas do adoecimento.

Unidade na pluriversidade

Os organizadores civilizatórios invariantes formulados por Alves (2012) permitem reconhecer que, em meio às diferenças entre as tradições, há um núcleo comum constituído pela ancestralidade, pela tradição oral, pelo oráculo divinatório, pelos ritos de iniciação e de passagem, pelo culto e pela manifestação das divindades, pela relação com a natureza e com a comunidade. Na perspectiva afroteológica de Silveira (2024), esses fundamentos não apenas atravessam diferentes tradições: constituem o núcleo civilizatório estruturante que permite reconhecê-las como tradições de matriz africana. O que varia são suas formas históricas, linguísticas, estéticas e rituais de atualização.

Essa unidade não se confunde com homogeneidade. Ela se realiza na pluriversidade, na capacidade de um mesmo núcleo civilizatório atualizar-se em diferentes territórios, tempos, histórias e formas de organização cultural e política. Nesse sentido, a pluriversidade não indica a variação dos organizadores, que permanecem invariantes, mas a pluralidade das formas pelas quais esse núcleo estruturante se manifesta e se atualiza. No Rio Grande do Sul, por exemplo, experiências políticas compartilhadas entre comunidades de terreiro deram forma a uma unidade política denominada "povo de terreiro", constituída como forma de qualificar o diálogo com o Estado em prol da luta por políticas públicas e garantia de direitos. Esse movimento revela transformações nas formas de participação social e ganha novos contornos diante de questões como a defesa do meio ambiente e a construção de outros modos de ocupar os espaços urbanos.

É nessa perspectiva que podemos compreender *povo de terreiro* como uma categoria política de pertencimento e articulação, mais ampla do que a categoria analítica *tradições de matriz africana*. Ela abrange tanto as tradições de matriz africana quanto religiões brasileiras

fortemente influenciadas pela matriz civilizatória negro-africana, sem apagar suas diferenças históricas e civilizatórias. A unidade política não equivale, portanto, a uma identidade religiosa homogênea nem altera os critérios conceituais pelos quais se reconhecem as tradições de matriz africana; expressa a construção de um campo comum de luta por direitos, reconhecimento e políticas públicas.

Afastar-se de um ideal de pureza africana não significa relativizar os critérios que definem as tradições de matriz africana, tampouco apagar as diferenças entre elas e as religiões brasileiras fortemente influenciadas pela matriz civilizatória negro-africana. Significa reconhecer que a continuidade dessa matriz não depende da reprodução intacta de formas africanas ou afrodiaspóricas, mas da preservação e atualização dos organizadores civilizatórios invariantes. Transformam-se as línguas, os nomes, as estéticas e as configurações rituais, sem que isso implique o desaparecimento dos fundamentos que atravessam essas tradições. Essa distinção não estabelece uma hierarquia de legitimidade entre elas, mas reconhece constituições históricas e civilizatórias distintas e delimita o campo a que nos referimos.

Essa dimensão também se expressa nas formas de compreender a saúde, a ética, a vida coletiva e o sentido de existir. Os organizadores civilizatórios orientam relações de cuidado, pertencimento e responsabilidade e mantêm viva uma força ancestral que se atualiza nas experiências concretas das comunidades de terreiro.

Essa continuidade, contudo, realiza-se em meio a desafios concretos. No campo das políticas públicas, muitas ações direcionadas ao povo de terreiro ainda operam sob lógicas coloniais, excludentes e violentas. Direitos e reconhecimentos têm sido conquistados por meio de luta política, e não por construção espontânea de gestores. O racismo religioso manifesta-se em diferentes esferas, como escolas, ambientes de trabalho e relações sociais, levando pessoas de tradições de matriz

africana, em muitos casos, a ocultarem sua identidade tradicional para evitar situações de preconceito e discriminação. Esse cenário evidencia a permanência de uma sociedade marcada pelo cristianocentrismo (Silveira, 2024), que não se limita ao campo religioso, mas organiza valores e parâmetros culturais a partir dos quais outras tradições são interpretadas, colocando em questão as condições de reconhecimento e exercício da liberdade religiosa.

Diante desses desafios, a atuação dos Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro, a partir do projeto de extensão vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS), em parceria com o Ministério da Igualdade Racial (MIR) e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), pode ser compreendida como uma experiência concreta de incidência da matriz civilizatória negro-africana na esfera pública. Os agentes atuam como articuladores e multiplicadores na interface entre comunidade, cultura e políticas públicas, a partir de uma sensibilidade construída na vivência em suas comunidades de terreiro, na inserção na cultura negra e na militância no movimento social do povo de terreiro. Sua atuação contribui para a defesa da humanidade negro-africana e para o fortalecimento de seus saberes, modos de vida e formas de organização.

Fortalecer a matriz civilizatória negro-africana implica, portanto, promover igualdade racial e, sobretudo, equidade, afirmando a importância dessas tradições na constituição da sociedade brasileira. Valorizar seus saberes, modos de cuidado, formas de organização e concepção de pessoa significa enfrentar o racismo religioso e ampliar as possibilidades de formulação de políticas públicas e de construção de relações sociais comprometidas com diferentes modos de existência.

Nesse sentido, a concepção de pessoa e de humanidade que atravessa as tradições de matriz africana desloca modos hegemônicos

de compreender o cuidado, a comunidade, o território e as próprias políticas públicas. A pluriversidade, nesse contexto, não significa apenas reconhecer a existência de diferentes formas de vida, mas admitir que diferentes modos de conhecer, cuidar, organizar a vida e compreender a pessoa podem participar da construção do comum. É nesse deslocamento que a matriz civilizatória negro-africana afirma sua presença como força que se atualiza na diferença e amplia as possibilidades de pensar e sustentar a vida. O comum, portanto, não resulta do apagamento das diferenças, mas da atualização plural de um núcleo civilizatório estruturante constituído por seus organizadores invariantes.

Referências

Abímbọ́lá, W. (1981). *A concepção iorubá da personalidade humana* (L. L. Marins, Trad., notas e comentários). Centre National de la Recherche Scientifique. (Trabalho original apresentado no Colóquio Internacional A Noção de Pessoa na África Negra, em 1971). https://drive.google.com/file/d/11re-RA6cxFjYXWvNJ1FOttdM46SdKEbr/view

Aguessy, H. (1977). Visões e percepções tradicionais. In A. I. Sow, O. Balogun, H. Aguessy, & P. Diagne, *Introdução à cultura africana* (pp. 95–136). Edições 70. https://drive.google.com/file/d/1GdC0f2alSr_tXSia58PhSmQ8FtfO9VH3/view

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C., Seminotti, N., & Jesus, J. P. de. (2017). Produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana: O sujeito bio-mítico-social. *Revista da ABPN, 9*(23), 194-222. https://abpnrevista.org.br/site/article/view/264

Augras, M. (2008). *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô* (2. ed.). Vozes.

Bâ, A. H. (2010). A tradição viva. In J. Ki-Zerbo (Ed.), *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África* (2. ed. rev., pp. 167-212). UNESCO. https://drive.google.com/file/d/1qSY2r45iJRdNzXsC8piM6bp1J9JbyfWJ/view

Bastide, R. (1968). Religiões africanas e estruturas de civilização. *Afro-Ásia*, (6-7),

5-16. https://doi.org/10.9771/aa.v0i6-7.20672

Braga, J. S. (1980). Prática divinatória e exercício do poder: O jogo de búzios nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, (13), 67-74. https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20810

Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório da Universidade de São Paulo. https://repositorio.usp.br/item/001465832

Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo* (C. Willer, Trad.). Veneta.

Descartes, R. (1996). *Discurso do método* (M. E. Galvão, Trad.). Martins Fontes.

Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade* (J. A. Clasen, Trad.). Vozes.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira, Trad.). EDUFBA.

Ki-Zerbo, J. (2010a). Introdução geral. In J. Ki-Zerbo (Ed.), *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África* (2. ed. rev., pp. XXXI-LVII). UNESCO.

Ki-Zerbo, J. (2010b). Lugar da história na sociedade africana. In J. Ki-Zerbo (Ed.), *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África* (2. ed. rev., pp. 23-35). UNESCO.

Lander, E. (2005). Ciências sociais: Saberes coloniais e eurocêntricos. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas* (pp. 21-53). CLACSO.

Luz, M. A. (1983). *Cultura negra e ideologia do recalque*. Achiamé.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Siglo del Hombre Editores.

Malomalo, B. (2018). Epistemologia do ntu: Ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e "x" africana. In E. F. de Souza, I. S. da Silva, J. B. de Miranda, & C. R. de Melo (Orgs.), *Cultura e história afrodescendente* (pp. 561-574). FUESPI. https://drive.google.com/file/d/1HLgOoX_PaF4_29sdwqbaDpjvjgjEYXGX/view

Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra* (S. Nascimento, Trad.). n-1 edições.

Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (S. R. de Oliveira, Trad.). Editora UFMG.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas* (pp. 117-142). CLACSO.

Ramose, M. B. (1999). *African philosophy through ubuntu*. Mond Books. https://drive.google.com/file/d/1pFJ-kLqgOjNHqdbUSjfVb1uWOYudAJ4i/view

Santos, J. E. dos. (2002). *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia* (11. ed.). Vozes.

Silveira, H. (2024). *Afroteologia: Construindo uma teologia das tradições de matriz africana*. Arole Cultural.

Vansina, J. (2010). A tradição oral e sua metodologia. In J. Ki-Zerbo (Ed.), *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África* (2. ed. rev., pp. 139-166). UNESCO.

CAPÍTULO 2

A função prognóstica da tecnologia oracular: a perscrutação do nexo ontogenético desde a fecundação

Jayro Pereira de Jesus
Míriam Cristiane Alves
Julia Gindre Soreano Lopes

Pàdé: gesto de abertura

Em terras iorubás, quando muitos problemas afligiam a comunidade, *Èṣù* caminhava de aldeia em aldeia à procura de soluções. Era preciso encontrar caminhos para aquilo que perturbava a vida. Mas, antes de responder, *Èṣù* precisaria escutar.

Foi então orientado a recolher as histórias do povo. Todas elas. As histórias dos seres humanos, das divindades, dos animais e de tantos outros seres que compartilham a Terra. Histórias de alegrias e sofrimentos, de lutas vencidas e perdidas, de glórias e fracassos, de doenças e mortes. Histórias sobre as dificuldades da vida cotidiana,

sobre as providências tomadas, sobre as oferendas feitas e sobre os caminhos encontrados para atravessar cada desafio.

Nada deveria ser desprezado. Mesmo aquilo que pudesse parecer pequeno ou sem importância precisava ser acolhido. Porque uma história carrega mais do que aquilo que conta. Guarda experiências, caminhos, escolhas, consequências. Guarda aquilo que foi vivido e que pode, em outro tempo, voltar a acontecer.

Èṣù escutou. E continuou escutando.

Ao final dessa caminhada, havia reunido 301 histórias. Não se tratava, porém, de uma quantidade que pudesse ser contada ou encerrada. No sistema de enumeração dos antigos iorubás, 301 expressava o incontável. *Èṣù* tinha diante de si um número infinito de histórias e, com elas, um conhecimento capaz de iluminar os mistérios da origem e da organização do mundo, os caminhos e os infortúnios que atravessam a vida[1].

Esse saber foi entregue a *Ọ̀rúnmìlà*, também chamado *Ifá*, e transmitido aos seus seguidores, os *Bàbáláwo*, guardiões do conhecimento oracular, conforme apresenta Reginaldo Prandi (2001). Segundo o autor, as histórias reunidas por *Èṣù* narravam acontecimentos do passado que poderiam voltar a se apresentar na vida de homens e mulheres. Nessa perspectiva, o presente não se anuncia como algo inteiramente novo: há histórias que o antecedem, acontecimentos que já foram vividos e caminhos que já foram percorridos.

É nessa imagem de *Èṣù*, que percorre os caminhos e reúne histórias, que enunciamos a abertura deste capítulo. Escutar antes de responder. Recolher antes de concluir. Reconhecer que nenhum saber nasce sozinho e que nenhuma experiência começa exatamente onde imaginamos que começa.

1 Narrativa elaborada em paráfrase e diálogo com o prólogo de Prandi (2001, p. 17-18).

Uma formação também pode ser uma caminhada de escuta. Escutam-se as palavras, as memórias, os corpos, as experiências, as ancestralidades. Escutam-se histórias que sobreviveram apesar dos silenciamentos e histórias que ainda procuram lugares onde possam ser contadas. Escutam-se saberes que atravessaram gerações e que nem sempre encontraram reconhecimento nos espaços legitimados de produção do conhecimento.

Foi nesse movimento que se construiu a experiência do Curso de Formação de Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro, como parte de um projeto de extensão vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS), em parceria com o Ministério da Igualdade Racial (MIR) e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO).

Cada encontro trouxe histórias, conhecimentos, perguntas e experiências. Um deles, ministrado pelo professor Jayro Pereira de Jesus (2026), dedicou-se a colocar em conversação a função prognóstica da tecnologia oracular, compreendida como perscrutação do nexo ontogenético desde a fecundação. Se *Èṣù* caminhou para ouvir as histórias do mundo, este capítulo toma a aula como ponto de partida para percorrer o pensamento de Jayro Pereira de Jesus sobre a tecnologia oracular e sua função prognóstica, apresentando os principais conceitos e reflexões compartilhados nesse encontro.

Pensar a tecnologia oracular como uma forma de conhecimento implica considerar também os processos históricos que deslegitimaram os saberes produzidos pelas tradições de matriz africana. A colonização não incidiu apenas sobre territórios e corpos, mas também sobre as formas de conhecer, os sistemas de significação e as cosmologias por meio das quais diferentes povos compreendiam e organizavam a existência. Nesse contexto, as contribuições de Sueli

Carneiro (2023) e Muniz Sodré (2017) permitem compreender duas dimensões da violência colonial: o epistemicídio e o semiocídio ontológico, respectivamente.

Para Sueli Carneiro (2023), o epistemicídio constitui um mecanismo de dominação racial que deslegitima os conhecimentos produzidos por grupos racialmente subordinados e nega a seus integrantes o reconhecimento como sujeitos capazes de produzir conhecimento. Esse processo não se limita ao silenciamento, apagamento ou à desqualificação de saberes, mas abrange também a inferiorização das potencialidades intelectuais da população negra e a restrição de suas condições de acesso à educação e de participação nos espaços de produção do conhecimento.

Muniz Sodré (2017), por sua vez, em *Pensar Nagô*, contribui para compreender o semiocídio ontológico como uma forma de violência dirigida aos sistemas de significação e às cosmologias que sustentam modos próprios de compreender e habitar o mundo. No contexto colonial, essa violência envolveu a desqualificação das referências espirituais e culturais dos povos colonizados e a imposição de padrões simbólicos associados à visão de mundo ocidental. Não se tratava apenas de rejeitar determinadas crenças, mas de negar os fundamentos simbólicos e existenciais a partir dos quais outros povos compreendiam a si mesmos e o mundo.

Embora distintos, os conceitos de epistemicídio e semiocídio ontológico permitem compreender como a dominação colonial incide tanto sobre a legitimidade dos conhecimentos quanto sobre os universos simbólicos e existenciais nos quais eles se constituem. No caso das tradições de matriz africana, essa perspectiva permite situar historicamente a deslegitimação de seus saberes e cosmologias, bem como os obstáculos ao reconhecimento de suas formas próprias de produzir conhecimento.

Molefi Kete Asante (2009) propõe a afrocentricidade como uma perspectiva de reposicionamento da África na produção do conhecimento, reconhecendo sua potência histórica, científica e criativa. Esse reposicionamento questiona a centralidade ocidental como medida universal do saber e permite reconhecer a pluralidade das matrizes civilizatórias e suas contribuições para a compreensão da existência. A partir dessa perspectiva, situamos a função prognóstica da tecnologia oracular, buscando compreender seus fundamentos cosmológicos e epistemológicos e sua relação com a leitura e a orientação dos caminhos da existência. Para além de sua redução à adivinhação ou à previsão de acontecimentos futuros, interessa-nos abordar a articulação entre essa função e a perscrutação do nexo ontogenético desde a fecundação, que constitui a base da discussão desenvolvida a partir da aula de Jayro Pereira de Jesus (2026).

Terreiros, recriação e continuidade da matriz civilizatória negro-africana

As comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana constituem territórios de recriação e continuidade civilizatória, nos quais se articulam práticas simbólicas, políticas e espirituais que sustentam a transmissão e a atualização de saberes ancestrais. Em um contexto histórico marcado pela escravização, pelo racismo e pela desqualificação dos conhecimentos produzidos pela população negra, os terreiros afirmam modos de existência que confrontam os processos de silenciamento e apagamento epistêmico e ontológico. Sua importância, portanto, não se restringe à dimensão religiosa: esses espaços participam da produção de conhecimentos, da organização comunitária e da preservação de referências éticas, estéticas e cosmológicas vinculadas à matriz civilizatória negro-africana.

A violência colonial não se dirigiu apenas aos corpos negros, mas também aos sistemas de significação, às linguagens, às cosmologias e às temporalidades que organizam suas experiências de mundo. Nesse sentido, a noção de semiocídio ontológico, discutida por Muniz Sodré (2017), contribui para compreender os processos de deslegitimação das formas de significar e existir constituídas pelas tradições de matriz africana. Articulada ao epistemicídio, essa violência não apenas desautoriza os conhecimentos produzidos por essas comunidades, mas também procura deslegitimar os universos simbólicos e existenciais que lhes conferem sentido. A continuidade dos terreiros, entretanto, evidencia que tais processos não eliminaram sua capacidade de produzir, transmitir e recriar conhecimentos.

Para aprofundar essa compreensão, a reflexão desenvolvida por Míriam Alves (2012) sobre as comunidades de terreiro oferece elementos importantes, especialmente por articular território, pertencimento e matriz civilizatória negro-africana. Em diálogo com Milton Santos (2007), a autora lança mão da noção de "território usado", que não se restringe à dimensão física ou geográfica, mas compreende também a identidade, o pertencimento e o conjunto de ações, relações e forças que nele se realizam. O território é, nessa perspectiva, constituído pelas experiências dos sujeitos e pelos sentidos que atribuem ao espaço que habitam e transformam (Santos, 2007).

Ao aproximar essa concepção de território da experiência dos terreiros, Alves (2012) recorre a José Flávio Pessoa de Barros (2003) para destacar os diferentes sentidos atribuídos à casa ou ao *ilê* nas tradições de matriz africana no Brasil. O terreiro pode ser espaço de moradia, lugar de culto e preservação da memória e das tradições, além de constituir uma comunidade organizada por vínculos de parentesco mítico, pelo princípio da senioridade e pelo processo iniciático. Como observa Marco Aurélio Luz (2000), sua organização espacial comporta a complexidade das

relações entre o sagrado e o profano, o público e o privado. O terreiro não se define, assim, apenas por sua configuração material, mas pelas relações comunitárias, espirituais e políticas que lhe conferem sentido.

Essa dimensão territorial envolve também a recriação de referências culturais negro-africanas no contexto da diáspora. Ao analisar a organização da tradição nagô, Juana Elbein dos Santos (2008) destaca a relação entre o espaço urbano, associado à presença e à ação humana, e o espaço do mato, relacionado às forças ancestrais e às divindades. A articulação entre esses espaços expressa uma concepção de território que ultrapassa sua materialidade geográfica, pois envolve relações entre diferentes dimensões da existência. Para Alves (2012), esse diálogo permite compreender o terreiro como espaço de transferência, atualização e recriação de elementos de um complexo cultural negro-africano em solo brasileiro.

A partir dessas contribuições, Alves (2012) amplia a noção de território, compreendendo-o também como um sistema de valores e ideias que orienta modos de perceber, agir e compreender o mundo. O território assume, assim, uma dimensão civilizatória, na medida em que abriga e atualiza uma concepção de mundo, uma ética e uma estética do viver coletivo. Em diálogo com Sodré (1988), a autora reconhece ainda sua dimensão política, entendendo o território como força capaz de engendrar ou refrear ações, para além de seus limites geográficos e de suas manifestações visíveis. Essa perspectiva permite compreender o território como espaço de produção e atualização de referências civilizatórias, cuja continuidade se realiza também por meio das relações, práticas e formas de organização coletiva.

A experiência dos terreiros de Batuque do Rio Grande do Sul torna essa dinâmica particularmente significativa. Na pesquisa de Alves (2012), a narrativa de um *Bàbálórìṣà* descreve o terreiro como espaço de recriação e reterritorialização da África. Diante da perseguição

policial e do racismo religioso, muitos terreiros se organizaram no espaço doméstico, onde os assentamentos das divindades e os rituais passaram a atualizar, em outra configuração espacial, referências de uma geografia sagrada negro-africana. A narrativa evidencia que a reterritorialização não consiste na reprodução literal do território de origem, mas na recriação de seus fundamentos simbólicos e rituais em condições distintas. O espaço da casa pode, desse modo, adquirir uma dimensão comunitária e ancestral que ultrapassa sua função de moradia.

Em diálogo com Santos (2008), que caracteriza o terreiro como espaço de organização comunitária no qual são transferidos e recriados conteúdos específicos das religiões tradicionais negro-africanas, Alves (2012) compreende essas comunidades como formas de organização que mantêm viva a dinâmica civilizatória africana na diáspora. A dimensão mítico-religiosa, conforme discutida por Luz (1983), constitui, nesse contexto, uma fonte de afirmação de valores civilizatórios negro-africanos e um núcleo de resistência às diferentes formas de dominação colonial.

A comunidade tradicional de terreiro de matriz africana configura-se, assim, como um território político-mítico-religioso, constituído por alianças, relações de parentesco comunitário e ancestral e sistemas de crenças, normas e valores que sustentam o pertencimento coletivo (Alves, 2012). Nas práticas cotidianas, nos rituais, nas festas, nas danças e nas formas musicais, essas comunidades atualizam referências ancestrais e sustentam a continuidade de um patrimônio simbólico vinculado ao sagrado e ao culto das divindades (Sodré, 1988).

Nos terreiros, portanto, a ancestralidade não se limita à preservação de um passado, mas participa ativamente da constituição do presente e da abertura de possibilidades para o futuro. O corpo, a palavra, o canto, a dança e o rito constituem dimensões da transmissão dos saberes, atualizados nas relações entre pessoas, ancestrais, divindades, natureza e comunidade. A tradição não corresponde à

repetição imutável de práticas herdadas, mas a um processo contínuo de transmissão e recriação.

Compreender os terreiros como territórios de produção de conhecimento implica reconhecer que suas práticas articulam corpo, experiência, espiritualidade, memória e ritual, sem necessariamente reproduzir as separações entre essas dimensões estabelecidas pelo pensamento ocidental moderno. O terreiro constitui, portanto, um espaço de produção e atualização de conhecimentos vinculados à matriz civilizatória negro-africana.

É nessa perspectiva que se inscreve a reflexão sobre a tecnologia oracular. Compreendê-la a partir da matriz civilizatória negro-africana significa situá-la em um campo de conhecimentos que articula interpretação, ancestralidade e existência. A leitura oracular envolve interpretar os movimentos da vida, estabelecer relações e orientar caminhos possíveis. A partir dessa compreensão, podemos pensar a função prognóstica da tecnologia oracular como uma forma de interpretar as relações que constituem a existência e de orientar seus possíveis desdobramentos. Para Júlio Braga (1988), a consulta oracular não se restringe à previsão de acontecimentos futuros nem à investigação de fatos passados; sua função consiste em possibilitar o acesso a conhecimentos ainda desconhecidos por quem procura o oráculo, apreendendo-os em uma perspectiva que articula diferentes temporalidades.

Tecnologia oracular e função prognóstica

O oráculo possibilita ao sujeito acessar conhecimentos que escapam à compreensão e à apreensão imediatas, tornando-os apreensíveis no próprio ato da revelação. Nessa compreensão, ele opera como um instrumento de presentificação de acontecimentos passados ou futuros, sem que seu conteúdo temporal se manifeste

explicitamente. A interpretação desses acontecimentos pelo sacerdote ou pela sacerdotisa permite orientar a busca por soluções a serem construídas no presente (Braga, 1988).

Na perspectiva apresentada por Jayro Pereira de Jesus (2026), a tecnologia oracular não se reduz a um método divinatório. A partir da proposição do autor, *Ifá* constitui uma ciência de leitura do tempo, uma "ontotecnologia" de conexão entre planos existenciais. O *Mẹ́rìndínlógún*, por sua vez, constitui outro sistema oracular, difundido no contexto afro-brasileiro, que opera por meio de 16 signos, os *odù*, relacionados aos princípios que regem a vida; cada *odù* constitui uma "sequência de dados cósmicos", um código genético-espiritual capaz de revelar padrões de comportamento, predisposições e caminhos de crescimento e desenvolvimento do ser.

O termo "tecnologia", nesse contexto, não se restringe à noção ocidental de instrumento técnico. Refere-se a um saber-fazer ritualístico no qual o corpo do sacerdote e os elementos sagrados, como os búzios, o *ẹ̀kọ́dìde*, o *obì*, a água, o fogo e as folhas, compõem um dispositivo de comunicação entre o humano e o divino. O oráculo constitui, nessa perspectiva, uma tecnologia espiritual de complexidade simbólica, epistêmica e ontológica (Jesus, 2026). Por meio da interpretação dos signos, essa tecnologia permite compreender os caminhos da existência e orientar a relação da pessoa consulente com as forças cósmicas, compreendidas, nas tradições de matriz africana, em sua relação com os *Òrìṣà*.

A função prognóstica do *Mẹ́rìndínlógún*, conforme apresentada por Jesus (2026), envolve a compreensão das condições que constituem a existência, a identificação de descompassos e potencialidades e a orientação dos caminhos do ser. O prognóstico não se restringe, portanto, à antecipação de acontecimentos, mas se relaciona à possibilidade de intervir nos percursos da existência, buscando

restabelecer o equilíbrio entre as forças que a constituem. Nessa dinâmica, o sacerdote, *Bàbálórìṣà* ou *Ìyálórìṣà*, atua como tradutor simbólico, interpretando os signos oraculares e orientando a pessoa consulente quanto aos procedimentos rituais que podem favorecer o restabelecimento do fluxo do *àṣẹ*.

Para compreender essa função prognóstica, é necessário considerar a concepção de existência que fundamenta a leitura oracular. Na formulação apresentada por Jesus (2026), a ontogênese humana é atravessada por linhas de força ancestrais desde a fecundação, momento em que o sopro vital, *èmi*, se une à matéria. A existência não se restringe, assim, à dimensão biológica do organismo, mas se constitui em uma relação entre matéria, espírito, ancestralidade e caminho da vida. Nessa perspectiva, o *orí* ocupa um lugar central na constituição do ser e em sua relação com o caminho por vir. Conforme o autor, nele se inscreve um projeto existencial que antecede o nascimento e que pode ser perscrutado pela tecnologia oracular.

Essa concepção pode ser aproximada do que Alves *et al*. (2017) denominam sujeito bio-mítico-social, uma formulação que articula as dimensões biológica, mítica e social da constituição do ser. Para os autores, a subjetividade se constitui nas relações com as divindades, os ancestrais, os elementos da natureza e a coletividade, de modo que o sujeito não pode ser compreendido como uma unidade isolada. Essa perspectiva situa a existência em uma trama de relações que envolve ancestralidade, pertencimento e cosmologia, ampliando sua compreensão para além da dimensão estritamente biológica. Em diálogo com essa compreensão, enunciamos que a perscrutação do nexo ontogenético consiste em investigar as relações que participam da constituição do ser desde sua origem, reconhecendo suas predisposições, potencialidades e possíveis descompassos. Nessa perspectiva, o oráculo assume uma função diagnóstica, ao interpretar

as condições presentes, e prognóstica, ao indicar possibilidades de encaminhamento para a existência.

O prognóstico não corresponde à determinação antecipada de um futuro imutável, mas à leitura de um campo de possibilidades no qual o caminho por vir pode ser orientado e reconfigurado. A consulta oracular não se encerra na interpretação dos signos: pode envolver oferendas, cantos e outros procedimentos rituais que buscam restabelecer relações, recompor o fluxo do *àṣẹ* e favorecer outros encaminhamentos para a existência. Interpretação e intervenção ritual integram, portanto, uma mesma dinâmica: a leitura oracular identifica relações e possibilidades, enquanto os procedimentos rituais podem atuar sobre os caminhos que se apresentam.

É nesse contexto que se inscreve o que Jesus (2026) nomeia como processo pré-bioafroancestrálico, compreendido como a fase ontogênica e cosmológica anterior à constituição biológica do sujeito que vivencia a matriz civilizatória negro-africana. Para o autor, trata-se de um momento pré-encarnatório no qual energias, memórias e códigos ancestrais são concebidos como elementos que se organizam antes da manifestação corporal. Nessa perspectiva, ainda segundo o autor, o processo configura um campo de preparação espiritual e energética no qual o ser é pensado em continuidade com a ancestralidade, constituindo uma relação entre matéria e *àṣẹ*.

A própria composição do termo permite explicitar suas dimensões conceituais. Jesus (2026) salienta que o prefixo “pré” remete àquilo que antecede a existência corpórea, ao vir a ser e à imagem do útero cósmico; “bio” refere-se à dimensão vital, genética e corporal da existência; e afroancestrálico designa o conjunto de heranças espirituais, simbólicas e culturais que constituem o ser a partir de uma perspectiva vinculada à cosmologia negro-africana. O autor refere, ainda, que a articulação desses três elementos permite

pensar o processo como um campo de gestação espiritual no qual se relacionam linhagens genéticas e axiais, aproximando, na formulação proposta, o DNA físico do DNA espiritual ancestral. Essa aproximação deve ser compreendida no âmbito simbólico e cosmológico do conceito, e não como uma equivalência estabelecida pela biologia.

A ideia de um processo anterior à constituição biológica desloca a compreensão da existência para além de uma perspectiva exclusivamente organicista. Em vez de tomar o nascimento como ponto absoluto de origem do ser, essa formulação situa a constituição da vida em uma trama de relações que envolve ancestralidade, caminho e forças cósmicas. A imagem do útero cosmológico, desenvolvida por Jesus (2026), expressa simbolicamente esse campo de origem e potência criadora, no qual a existência é pensada em sua continuidade com os princípios vitais da ancestralidade.

A relação entre o processo pré-bioafroancestrálico e a tecnologia oracular permite aprofundar a compreensão da perscrutação do nexo ontogenético. Se a constituição do ser é concebida como uma trama de relações que envolve ancestralidade, caminho e forças cósmicas, a leitura oracular pode ser compreendida, nessa perspectiva, como um modo de investigar essas relações e orientar seus possíveis desdobramentos. O processo pré-bioafroancestrálico situa a reflexão sobre a constituição do ser; a tecnologia oracular, por sua vez, oferece recursos para interpretar as condições da existência e pensar possibilidades de reequilíbrio.

Essa articulação também permite considerar a dimensão ética e política da produção do conhecimento. Em vez de separar o saber da experiência ritual e das relações com o sagrado, essa perspectiva situa o conhecimento em uma trama de cuidado, escuta e continuidade ancestral. Diante dos processos históricos de epistemicídio, semiocídio ontológico e genocídio da população negra, reconhecer esses saberes

implica considerar a possibilidade de (re)instaurar mundos de sentidos nos quais o conhecimento não se dissocia das condições de existência e das práticas de (re)existência.

É nesse percurso que se inscreve o caráter tecnognóstico atribuído por Jesus (2026) à tecnologia oracular: sua capacidade de decodificar os sentidos do *àṣẹ* como matriz de energia que estrutura a existência. O conhecimento oracular articula signos, forças, ancestralidade e caminho, situando o ser em uma trama de relações que ultrapassa sua individualidade. A função prognóstica, segundo o autor, envolve a interpretação das relações que constituem a existência e a orientação de caminhos possíveis, considerando também as conexões entre o *ayé*, mundo visível, e o *ọ̀run*, dimensão espiritual.

A tecnologia oracular pode, assim, ser compreendida para além das categorias que a reduzem à adivinhação ou a uma prática destituída de elaboração intelectual. Na perspectiva afrocentrada discutida por Jesus (2026), ciência, filosofia e espiritualidade não constituem necessariamente campos separados. O conhecimento ancestral articula interpretação, experiência, ritual e orientação da vida, constituindo uma forma de produção de conhecimento vinculada à cosmologia que a sustenta. A existência, por sua vez, é concebida como uma trama relacional que envolve ancestralidade, natureza, comunidade e forças cósmicas.

Reconhecer a tecnologia oracular como forma de conhecimento implica, por fim, interrogar os critérios pelos quais diferentes saberes são legitimados ou desautorizados. Os conhecimentos produzidos nas tradições de matriz africana foram submetidos a processos de desqualificação que procuraram reduzi-los ao domínio da crença, da superstição ou do costume. Compreender a tecnologia oracular a partir de seus próprios fundamentos cosmológicos permite reconhecer a complexidade de seus procedimentos, de suas formas

de interpretação e de sua concepção relacional da existência. Essa reflexão se articula, portanto, ao enfrentamento da lógica colonial e ao reconhecimento da matriz civilizatória negro-africana como campo de produção de conhecimentos, de elaboração de sentidos e de abertura de possibilidades para a continuidade da vida.

Entre o *Ọ̀run* e o *Ayé*: saberes que orientam a existência

Conta-se que, naquele tempo, *Ọ̀ṣun*, primeira esposa de *Ọ̀rúnmìlà*, já havia organizado o culto aos *Òrìṣà* e preparado um sacerdote humano para dar continuidade a essa tarefa. Aproximava-se, porém, o momento em que as divindades retornariam ao *Ọ̀run*, deixando o *Ayé* sob a responsabilidade dos seres humanos. Era preciso encontrar uma maneira de manter viva a comunicação entre os *Òrìṣà* e aqueles que permaneceriam no mundo visível.

Ọ̀rúnmìlà, senhor do oráculo de *Ifá*, guardava os conhecimentos da adivinhação, transmitidos a uma casta de sacerdotes que conheciam os segredos dos *Odù-Ifá*. *Ọ̀ṣun*, no entanto, não conseguia convencê-lo a compartilhar esses saberes. Percebendo que não mudaria a decisão do marido, resolveu procurar *Èṣù*.

Ao chegar à sua casa, explicou-lhe sua preocupação. Com o retorno dos *Òrìṣà* ao *Ọ̀run*, a comunicação entre as divindades e os seres humanos poderia ficar comprometida. Embora os sacerdotes de *Ọ̀rúnmìlà* estivessem preparados para interpretar o oráculo, *Ọ̀ṣun* temia que a concentração desse conhecimento nas mãos de poucos produzisse dependência e abrisse espaço para abusos de poder. Era necessário encontrar outro caminho, capaz de assegurar a continuidade do culto.

Èṣù escutou *Ọ̀ṣun* e quis saber o que ela esperava dele. A senhora dos *Òrìṣà* pediu-lhe que compartilhasse os segredos do jogo de *Ifá*,

para que pudesse transmiti-los ao sacerdote que havia preparado e, por meio dele, aos demais seguidores do culto. *Èṣù* concordou, mas estabeleceu uma condição: seria o mensageiro e o interlocutor do novo sistema divinatório. Os *ẹbọ* determinados pelo oráculo também deveriam contemplá-lo.

Ọ̀ṣun aceitou o acordo. Passados setenta dias, *Èṣù* retornou trazendo, dentro de uma cabaça, o conhecimento que havia prometido entregar. *Ọ̀ṣun* ofereceu-lhe ouro, pérolas e pedras preciosas como pagamento, mas *Èṣù* recusou a riqueza. Seu preço era outro: queria participar de cada consulta, conduzir as mensagens e assegurar que os *ẹbọ* chegassem ao caminho anunciado. Explicou que aquele seria um novo sistema divinatório, diferente dos utilizados por *Ọ̀rúnmìlà*, no qual a interpretação se daria por meio dos dezesseis *Odù Méjì*.

Ọ̀ṣun recebeu o jogo das mãos de *Èṣù* e o transmitiu ao sacerdote que havia preparado. Esse, por sua vez, ensinou-o aos demais sacerdotes e sacerdotisas do culto aos *Òrìṣà*. Desse modo, nasceu o oráculo conhecido como *Mẹ́rìndínlógún*. Desde então, *Èṣù* passou a ocupar um lugar indispensável nessa prática: é ele quem fala por meio do jogo, leva as mensagens e acompanha os *ẹbọ*, fazendo a comunicação circular entre os mundos.

E assim, entre a preocupação de *Ọ̀ṣun*, a negociação com *Èṣù* e a transmissão de um saber, abriu-se um novo caminho para a continuidade do culto aos *Òrìṣà*. O conhecimento oracular encontrou outra forma de se manifestar, e a palavra pôde continuar atravessando a distância entre o *Ọ̀run* e o *Ayé*. Porque, nessa história, não bastava que os caminhos fossem conhecidos: era preciso que houvesse quem os abrisse, quem interpretasse seus sinais e quem levasse a mensagem adiante[2].

A história de *Ọ̀ṣun* e *Èṣù* nos permite retomar a imagem que abre este capítulo: *Èṣù* como aquele que reúne histórias, estabelece

2 Essa narrativa foi adaptada de "O jogo de búzios", de Adilson Martins (2011), em Lendas de Exu.

comunicações e abre caminhos. Se, na narrativa de abertura, as histórias nos convidavam à escuta, aqui a tecnologia oracular nos conduz à reflexão sobre a transmissão dos saberes, sua importância para a orientação da existência individual e coletiva e sua contribuição para a continuidade das tradições de matriz africana. O conhecimento oracular não se separa das relações que o tornam possível, dos modos como é transmitido nem das responsabilidades que acompanham seu exercício.

Ao articular a leitura oracular à perscrutação do nexo ontogenético desde a fecundação, Jesus (2026) situa a existência em uma trama de relações que envolve ancestralidade, caminho, natureza, espiritualidade e comunidade. O prognóstico, portanto, não determina um futuro imutável: permite interpretar condições presentes, reconhecer possibilidades e orientar caminhos.

Essa compreensão também convoca a reconhecer os efeitos da violência colonial sobre os conhecimentos e as cosmologias das tradições de matriz africana. A escravização não representou apenas a exploração da força de trabalho, mas também a perseguição às espiritualidades e aos modos de produzir e transmitir conhecimentos. Reconhecer esses saberes implica afirmar a continuidade e a capacidade de recriação de tradições que permanecem vivas nos territórios, nas práticas e nas relações comunitárias.

De uma perspectiva afrocentrada, reconhecer a complexidade de *Ifá* e do *Mẹ́rìndínlógún* pressupõe questionar os critérios que historicamente restringiram a noção de conhecimento legítimo. As tradições de matriz africana constituem campos vivos de elaboração de sentidos, produção de conhecimento e orientação da existência. Reconhecê-las exige admitir diferentes maneiras de compreender o ser, o tempo e suas relações com o mundo visível e invisível.

Ao final, a história do oráculo, "jogo de búzios", nos recorda que o conhecimento também depende da possibilidade de circular, ser

transmitido e produzir sentidos para aqueles que dele participam. A questão que permanece não é apenas como conhecer os caminhos da existência, mas quais conhecimentos estamos dispostos a reconhecer para percorrê-los. Escutar as tradições de matriz africana implica reconhecer sua potência de produzir conhecimento, sustentar vínculos ancestrais e abrir possibilidades de vida que a história colonial tentou silenciar.

Referências

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C., Seminotti, N., & Jesus, J. P. (2017). Produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana: O sujeito bio-mítico-social. *Revista da ABPN, 9*(23), 194–222. https://abpnrevista.org.br/site/article/view/264

Asante, M. K. (2009). Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In E. L. Nascimento (Org.), *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora*. Selo Negro.

Braga, J. (1988). *O Jogo de Búzios: um Estudo da Adivinhação no Candomblé*. Editora Brasiliense.

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.

Jesus, J. P. de. (2026). *Aula 04 - Módulo I – A função prognóstica da tecnologia oracular/ Ifá/Merindilogum, como perscrutação do nexo-ontogenético desde a fecundação* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=bZM2qhXBApw

Luz, M. A. (1983). *Cultura negra e ideologia do recalque*. Achiamé.

Luz, M. A. (2000). *Agadá: Dinâmica da civilização africano-brasileira*. EDUFBA.

Martins, A. (2011). *Lendas de Exu*. Pallas.

Pessoa de Barros, J. F. (2003). *Na minha casa: Preces aos orixás e ancestrais*. Pallas.

Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras.

Santos, J. E. dos. (2008). *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Vozes.

Santos, M. (2007). O dinheiro e o território. In M. Santos, & B. K. Becker (Orgs.),

Território, territórios: Ensaios sobre o ordenamento territorial (pp. 13-21). Lamparina.

Sodré, M. (1988). *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Vozes.

Sodré, M. (2017). *Pensar Nagô*. Vozes.

CAPÍTULO 3

“O vento desloca, a folha cura, a água conversa”: ecologia, cuidado e justiça climática nos terreiros de Batuque diante das enchentes de 2024

Míriam Cristiane Alves
Bàbá Diba de Iyemonja
Larissa Ariane Lima do Nascimento
Emily Morgana Rodrigues Melo

Quando as águas avançam: desastres sócio-político-ambientais, desigualdades e políticas públicas

Quando as águas começaram a baixar, *Ìyálórìṣà* Neca de *Ọya* ainda não sabia como voltaria para casa, para o *Ilé*.

Durante dias, *Ìyá* Neca recebeu notícias desencontradas e tentou manter contato com sua comunidade de terreiro. Aos setenta anos, iniciada havia cinquenta e cinco na tradição do Batuque,

conhecia as travessias difíceis da vida, mas nada a preparou para a dimensão daquela enchente. A água avançou sobre ruas, casas, escolas, bairros e cidades inteiras, deixando para trás uma paisagem estranha, irreconhecível até mesmo para a memória.

Ìyá Neca era a segunda matriarca de um terreiro fundado em 1924. Naquele ano de 2024, o *Ilé* completava cem anos. Um século de histórias, memórias, gerações, ensinamentos e vínculos. Mais de duzentas pessoas faziam parte daquela comunidade, reunidas pelas obrigações litúrgicas e pelos festejos, mas também pelo cuidado, pela aprendizagem e pela partilha da vida. Cada pessoa cultivava uma relação própria com o sagrado. Era no arquipélago de memórias e histórias, cultivadas ao longo do tempo espiralar[1], que a comunidade encontrava sua força.

Quando finalmente retornou ao território, *Ìyá* Neca encontrou o silêncio.

A lama cobria o chão. Restos de madeira, de árvores, objetos litúrgicos de materiais orgânicos em estado de decomposição, que faziam exalar um odor fétido, misturavam-se e amontoavam-se em um território que antes abrigava a vida e o cotidiano do terreiro. Caminhou devagar, procurando reconhecer os contornos daquele lugar, assim como as brechas que escapavam à destruição. Algumas marcas históricas inscritas no salão onde eram realizados os festejos e demais rituais sagrados haviam desaparecido. Mas algo fez brilhar seus olhos: encontrou a quartinha centenária que pertencera ao assentamento de sua avó, *Ìyálórìṣà* Dora de *Ọ̀ṣun*. Parou diante daquele artefato, recolheu-o com todo o cuidado e disse em voz alta: “minha amada vó,

1 Tomamos a noção de tempo espiralar de Leda Maria Martins (2021). Para a autora, nas culturas africanas e afrodiaspóricas o tempo não segue uma linha progressiva que deixa o passado para trás: ele se move em curvas, retornos e recomeços. Nele, ancestralidade, presente e porvir coexistem e se atualizam no corpo, na palavra e no gesto ritual. Em diálogo com essa noção, Hendrix Silveira (2026) descreve, nas tradições de matriz africana, uma epistemologia da circularidade, na qual o tempo é percebido de forma espiralada e o aprendizado se dá pela repetição ritual, pela escuta das pessoas mais velhas e pela convivência com as forças da natureza.

seu legado não está perdido, vamos reconstruir esse terreiro que a senhora me confiou a continuidade".

Ali estavam as marcas, as inscrições de muitas vidas, inclusive daquelas que já haviam retornado à massa de origem[2], como *Ìyá* Dora e outras mais velhas. O tempo espiralar do *Ilé* extrapolava a contagem em anos; ele dança, caminha, movimenta-se, às vezes produz a sensação de que parou, mas segue enunciando paisagens, ensinamentos, memórias, histórias que são transmitidas, compartilhadas por meio de palavras, de gestos que ligavam os mais velhos aos mais novos. Naquela paisagem devastadora aos olhos e corações, havia coisas que podiam ser narradas; outras que só poderiam encontrar sentido na experiência de quem ali viveu e vivia.

A história daquele terreiro começou com *Ìyá* Dora de *Ọ̀ṣun*, avó materna de *Ìyá* Neca. Quando a avó faleceu, Neca tinha apenas 24 anos e assumiu a liderança do terreiro. Era uma jovem *Ìyálórìṣà*, diante da responsabilidade de dar continuidade a uma história que a precedia. Com o tempo, compreendeu que sua tarefa não consistia em conservar tudo sem mudanças, mas em zelar pelo que havia recebido e criar condições para que a sua tradição de matriz africana atravessasse gerações.

De sua avó, aprendeu a observar antes de falar, a escutar o que nem sempre encontrava palavras e a respeitar o tempo de cada pessoa. Sabia que nem todo silêncio significava ausência e que uma liderança não precisava ter todas as respostas. Precisava acolher os próprios limites e sentir a potência de caminhar junto com sua comunidade.

Diante da destruição, sentiu tristeza, raiva, espanto e incerteza. Pensou nas necessidades das mais de duzentas pessoas da comunidade, nas vidas perdidas, nos recursos necessários para reconstruir o

2 Na cosmologia nàgô, a morte não encerra a existência: o corpo é devolvido à terra para que a matéria de que foi modelado retorne à massa da qual se desprendeu, como nos ensina Juliana Elbein dos Santos (1976/2002). Tal como a oferenda, a autora assevera que o morto é compreendido como uma restituição que assegura a continuidade do renascimento, pois, ao se desfazer a individualidade, suas substâncias voltam a integrar as massas de origem.

terreiro. Em silêncio, com lágrimas nos olhos e a quartinha nas mãos, apenas olhou para o que restava.

Algumas pessoas que acompanhavam *Ìyá* Neca no cotidiano do terreiro também a acompanharam naquele momento. Algumas procuravam vestígios entre os destroços; outras permaneciam imóveis, tentando reconhecer o lugar que a água havia transformado. Muitas também perderam suas casas, pois moravam nas proximidades, na região atingida pela enchente. Outras, vindas de bairros menos afetados ou de outros municípios, chegaram para apoiar *Ìyá* Neca e iniciar a limpeza do que havia restado.

Aos poucos, o território devastado voltou a reunir pessoas. Algumas conheciam cada detalhe do *Ilé* e se empenhavam em encontrar objetos sagrados; outras chegavam para oferecer a força de trabalho, materiais de limpeza e qualquer tipo de apoio. Estavam reunidas pessoas mais velhas, pessoas mais novas com diferentes experiências dentro do terreiro, mas todas sabiam que precisavam construir maneiras de agir em conjunto.

Ìyá Neca olhou ao redor. Conhecia aquelas pessoas, seus modos de cuidar, de se disponibilizar para o trabalho e de permanecer no terreiro. Sabia que cada uma chegava àquele encontro carregando uma perda comum, mas também outras tantas, que diziam respeito às suas singularidades.

– Vamos precisar conversar – disse *Ìyá* Neca.

Fez uma pausa antes de continuar.

– Cada um de nós perdeu alguma coisa. Não vamos perder também a possibilidade de cuidar uns dos outros. Precisamos olhar para o que aconteceu e entender do que precisamos para seguir. Não vamos conseguir fazer isso sozinhos.

Ninguém respondeu imediatamente. Algumas pessoas choraram; outras permaneceram em silêncio. *Ìyá* Neca não pediu que falassem. Respeitou o tempo de cada uma.

Aquelas palavras abriram espaço para que a comunidade de terreiro compartilhasse o que sentia, suas necessidades e suas incertezas. *Ìyá* Neca compreendeu que não lhe cabia oferecer respostas para uma dor que também era sua. Sua tarefa era ajudar a criar condições para que as pessoas pudessem pensar, decidir e agir em conjunto.

Reconstruir exigia mais do que disposição e trabalho coletivo. Eram necessários tempo, recursos, materiais e apoio. A memória, por si só, não levantaria as paredes. A força da comunidade e do movimento do povo de terreiro era indispensável, mas não bastava: também eram necessárias políticas públicas que garantissem condições materiais para a reconstrução.

Foi nesse percurso que a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul se tornaram importantes aliados. O apoio recebido contribuiu para que *Ìyá* Neca e sua comunidade enfrentassem os desafios da reconstrução, com materiais de construção, como telhas e tijolos, bem como com os insumos necessários para refazer os assentamentos e restabelecer a vida no *Ilé*. Essas redes também constituíram espaços de articulação política na luta por políticas públicas destinadas à reconstrução das comunidades de terreiro. O cuidado ultrapassava os limites daquele *Ilé*: manifestava-se na solidariedade, nas alianças e na reivindicação de condições concretas para toda uma coletividade recomeçar.

O caminho não foi simples. Algumas ausências permaneceram, assim como as necessidades que ainda exigiam respostas. O território guardaria as marcas do que aconteceu.

Desde sua fundação, o *Ilé* atravessou um século de chegadas, despedidas e mudanças. *Ìyá* Neca compreendeu que sua continuidade não dependia apenas de sua força, nem poderia repousar sobre seus

ombros. O legado que recebeu de sua avó, *Ìyá* Dora de *Ọ̀ṣun*, não era uma herança imóvel, voltada apenas para o passado; vivia no compromisso de cuidar do que havia chegado até ela e de transmitir sua sabedoria e ancestralidade às gerações seguintes.

A reconstrução levou tempo e ainda não terminou. Entre a lama e os primeiros movimentos de recomeço, foi necessário reconhecer as perdas e reunir pessoas, recursos e alianças. O futuro permanecia incerto, sem garantias de que tudo seria recuperado.

Ìyá Neca sabia que uma casa podia ser destruída, que as lembranças podiam doer e que algumas ausências nunca seriam reparadas. Sabia também que não era possível cuidar de tudo sozinha. A sabedoria recebida de suas mais velhas a ajudava a discernir o que precisava ser preservado, o que podia mudar e o que só poderia ser construído com outras pessoas.

O *Ilé* não era apenas aquilo que a água levou. Era a ancestralidade que atravessava gerações e a vida compartilhada por pessoas cujas histórias, embora distintas, se encontravam naquele território. Sua continuidade dependia da possibilidade de tecer novas relações, acolher as transformações e preservar sua singularidade.

Uma história centenária erguida no cuidado cotidiano, nos saberes transmitidos e na luta por condições concretas para existir.

***

A história de *Ìyá* Neca e de seu *Ilé* centenário não aconteceu exatamente como a contamos, mas poderia ter acontecido. E, de muitos modos, aconteceu em diversos terreiros do Rio Grande do Sul atingidos pelas enchentes e inundações de 2024. Como percurso metodológico para a construção deste ensaio, lançamos mão de uma narrativa ficcional, com o propósito de trazer à cena uma realidade vivida pelo

povo de terreiro. *Ìyá* Neca e seu terreiro foram ficcionalizados a partir da fricção entre nossa escuta de lideranças de terreiro, reportagens jornalísticas, cânticos sagrados (*orin*) e o referencial teórico que sustenta nossas reflexões.

Tomamos a fricção como movimento de contato e esfregação entre teorias, conceitos, vivências e memórias presentes-passadas para a produção e enunciação de um devir (Miriam Alves *et al*., 2026a). Apostamos na permeabilidade entre factualidade e ficção, poética e empiria, compreendendo que a ficção, quando contada por vozes negras, produz novas realidades e permite narrar histórias singulares que expressam experiências coletivas (Alves *et al*., 2026b), assim como a escrevivência de Conceição Evaristo (2016).

A ficcionalização também responde a um compromisso ético: em conversação com Glissant, afirmamos o direito à opacidade das comunidades de terreiro, preservando pessoas, lugares e segredos que não precisam ser expostos para que suas existências sejam reconhecidas (Alves *et al*., 2026a). Os *orin* e suas interpretações, por sua vez, foram compartilhados por *Bàbá* Diba de Iyemonja, coautor deste capítulo, o que faz desta escrita uma produção de conhecimento com o povo de terreiro, e não apenas sobre ele. A grafia das palavras em iorubá segue o dicionário de José Beniste (2011).

As enchentes e inundações que atingiram o Rio Grande do Sul em 2024 produziram perdas humanas, materiais e simbólicas, afetando territórios e interrompendo modos de vida. Segundo Maria Lucia Frizon Rizzotto *et al*. (2024), 452 dos 497 municípios gaúchos foram atingidos e, até 25 de maio daquele ano, contavam-se 169 mortes, 61 pessoas desaparecidas, cerca de 2,1 milhões de pessoas afetadas e 650 mil desalojadas, além de centenas de famílias impossibilitadas de retornar às suas casas, destruídas ou situadas em áreas de risco. Para as comunidades tradicionais de terreiro, os danos alcançaram

também os espaços sagrados, os assentamentos, os objetos rituais e os lugares fundamentais à transmissão dos conhecimentos ancestrais e à continuidade da vida comunitária.

O Mapeamento Emergencial dos Terreiros Atingidos, produzido pelo Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, pela RENAFRO e por grupos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e analisado por Cláudia Luisa Zeferino Pires e Tanara Forte Furtado (2026), cadastrou 711 terreiros atingidos, dos quais 254 foram totalmente destruídos e 176, parcialmente. Trata-se das mesmas redes de ativismo que, na narrativa que abre este capítulo, apoiam *Ìyá* Neca e sua comunidade na reconstrução do *Ilé*. Segundo as autoras, a formação das equipes responsáveis pela busca ativa junto aos terreiros foi conduzida por lideranças do Conselho, entre elas *Bàbá* Diba de Iyemonja e *Bàbá* Hendrix Silveira, e do GT Mulheres de Axé da RENAFRO, na figura de *Ìyá* Sandrali de *Ọ̀ṣun*. O mapeamento resultou, portanto, de uma produção de conhecimento feita com o povo de terreiro, e não apenas sobre ele.

Para compreendermos essa experiência, propomos analisar as enchentes e inundações para além da concepção de desastre natural. Dialogamos, nesse sentido, com Alfredo Ricardo Silva Lopes e Eunice Sueli Nodari (2026), que, ao analisarem os usos do conceito de desastre socioambiental em teses, dissertações e artigos publicados no Brasil, mostram que esse conceito emerge dos limites daquela noção e nos convocam a considerar a responsabilidade humana na produção social desses acontecimentos. Essa perspectiva nos permite interrogar as condições sociais e políticas que participam da configuração dos desastres.

É o que observamos no Rio Grande do Sul: como assinalam Rizzotto *et al*. (2024), a tragédia revelou o descaso do governo estadual, da prefeitura de Porto Alegre e de diversos municípios, que vinham enfraquecendo o setor público e transferindo à iniciativa

privada áreas de interesse coletivo, enquanto alertas técnicos sobre medidas de prevenção eram ignorados. Os autores observam, ainda, que o negacionismo climático insiste em tratar esses eventos como acontecimentos naturais e periódicos, desconsiderando o aumento de sua frequência e intensidade como consequência do aquecimento global (Rizzotto *et al.,* 2024). Entendemos que essa leitura é justamente a naturalização que, segundo Lopes e Nodari (2026), exime a participação humana na produção dos desastres.

Embora reconheçamos que os fenômenos climáticos possuem dinâmica própria, compreendemos que seus impactos estão relacionados às formas de ocupação dos territórios, às desigualdades sociais e raciais e às decisões políticas relativas à gestão de riscos, emergências e desastres. Nessa perspectiva, Alves (2025) propõe o conceito de desastre sócio-político-ambiental, que explicita a articulação entre fatores ambientais, sociais e políticos, incluindo as decisões e omissões do poder público. Os danos e as condições de prevenção, proteção e reconstrução são, assim, distribuídos desigualmente entre as populações.

Essa discussão também nos leva a questionar as formas históricas de organização das relações entre sociedade e natureza. Ao abordar o habitar colonial da Terra, Malcom Ferdinand (2022) problematiza um modelo de organização do mundo fundado na exploração dos territórios, na dominação de populações e na negação de outros modos de existência. Com isso, podemos relacionar a crise ambiental às estruturas de poder que definem como os territórios são ocupados, transformados e protegidos. Consideramos essa análise especialmente relevante para as comunidades tradicionais de terreiro, cujos territórios foram historicamente marcados por essas estruturas de poder.

Compreendemos que analisar os efeitos dos desastres sobre essas comunidades exige reconhecer suas especificidades

culturais, cosmológicas e políticas. Seus territórios constituem espaços de convivência, cuidado, realização de práticas rituais e produção e transmissão de conhecimentos. Neles, entendemos que a existência individual se constitui nas relações com a comunidade, a ancestralidade, a natureza e o sagrado. No Rio Grande do Sul, essa questão ganha contornos próprios. Alves (2012) mostra que a perseguição policial e religiosa e o racismo fizeram com que muitos terreiros se recolhessem ao espaço da residência de suas lideranças, como estratégia de proteção; a recriação do mundo negro-africano passou a ser feita no interior da casa, no quarto de santo, onde estão os assentamentos. Como narra o *Bàbálórìṣà* participante da pesquisa: "do portão do terreiro para dentro, tu já está num espaço de África" (Alves, 2012, p. 61). Por isso, quando as águas invadem um terreiro gaúcho, frequentemente atingem, ao mesmo tempo, a moradia de uma família e um território sagrado.

Esse cenário também denuncia os limites das respostas institucionais diante das necessidades específicas das comunidades de terreiro. Além das medidas imediatas de proteção e assistência, a situação exigiu iniciativas de reconstrução que considerassem seus modos próprios de existência. Pires e Furtado (2026) registram que, além dos impactos das inundações, o povo de terreiro enfrentou o racismo religioso nos próprios centros de apoio e de atendimento às famílias atingidas. As autoras observam, ainda, que a invisibilidade histórica dessas comunidades se agravou durante a crise, pois muitas lideranças estavam na linha de frente do cuidado de suas comunidades e não dispunham de tempo para participar das reuniões e mobilizações políticas em que se discutiam as respostas.

É a partir dessas questões que nos propomos, neste capítulo, a pensar o cuidado no terreiro diante dos desastres sócio-político-ambientais, em sua relação com a ecologia das tradições de matriz

africana e com a luta por justiça climática. Mais do que um conjunto de práticas dirigidas a uma pessoa ou situação específica, compreendemos o cuidado como uma dimensão da vida coletiva, sustentada pelas relações entre gerações, pela transmissão dos saberes ancestrais, pela reciprocidade e pelo compromisso com a continuidade da existência. Tomamos os *orin* do Batuque como caminho para compreender a ecologia como princípio civilizatório dessas tradições e, a partir dela, discutimos as condições materiais, territoriais e políticas necessárias para que as comunidades de terreiro possam cuidar e reconstruir.

O que os *orin* ensinam: ecologia e cosmologias das tradições de matriz africana

Ao pensarmos a ecologia a partir das tradições de matriz africana, problematizamos as concepções que separam os seres humanos da natureza e a compreendem como um domínio externo à existência humana, destinado à exploração e ao controle. Buscamos, ainda, compreender a ecologia não apenas como um campo de conhecimento sobre as relações entre os seres vivos e o ambiente, mas como um modo de existir, constituído por relações de pertencimento, reciprocidade e responsabilidade entre os mundos visível e invisível. Nessa perspectiva, não se trata simplesmente de pensar como os seres humanos se relacionam com a natureza, mas de compreender que a própria existência humana se constitui nessas relações.

Essa compreensão encontra ressonância na reflexão de Hendrix Silveira (2026), que aproxima a afroteologia da ecopedagogia para discutir a sacralidade da natureza nas tradições de matriz africana. Ao considerar a rua, a praia e a mata como espaços sagrados, o autor evidencia que as relações com a natureza também constituem experiências de aprendizagem, transmissão de conhecimentos

ancestrais e cuidado ambiental. Entendemos, assim, que os espaços sagrados não se restringem a lugares previamente delimitados, mas também se constituem nas relações estabelecidas por meio das práticas litúrgicas, da ancestralidade e dos vínculos com a natureza.

Para o autor, a afroteologia apoia-se numa ontologia relacional, na qual não há hierarquia rígida entre as vidas: todas são portadoras de *àṣẹ* e a natureza deixa de ser apenas suporte ou recurso para ser reconhecida como sujeito, interlocutora e espaço sagrado, habitado pela divindade e pela ancestralidade. Desse modo, a árvore, o rio e a rua carregam presença espiritual e merecem cuidado, reverência e reconhecimento litúrgico (Silveira, 2026).

Antônio Bispo dos Santos (2023), no livro *A terra dá, a terra quer*, deixa-nos uma mensagem importante, na qual compartilha o saber de sua vida como homem quilombola do Piauí. Nessa obra, o autor discorre sobre a relação que pessoas afroconfluentes e indígenas estabelecem com a natureza e põe em questão a cidade, esse ambiente feito para os humanos, onde nenhuma outra vida pode prosperar. Entendemos que a cidade é um ambiente colonizado, que se funda, no Ocidente, com as marcas da colonização. Como discutiremos adiante com Ferdinand (2022), a dominação colonial é, ao mesmo tempo, dominação das pessoas e do ambiente. A cidade pensada a partir da colonização é planejada não apenas para dominar humanos e ambiente, mas também para separá-los.

A recusa da separação ontológica entre humano e natureza é central para as tradições de matriz africana e encontra continuidade nas cosmologias dos povos originários, como nos provoca a pensar Ailton Krenak. Em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo* (Krenak, 2019), o autor denuncia a invenção da humanidade como uma categoria exclusiva, apartada do tecido da vida na Terra. Para ele, essa separação é uma ficção colonial e antropocêntrica que reduziu a mero

recurso natural tudo o que ficou de fora do círculo restrito daqueles reconhecidos como humanos. Assim como Santos (2023), Krenak aponta a violência da cidade contra outras formas de vida e o racismo ambiental, alertando que essa racionalidade que abstrai o ser humano de sua base ecológica e o aliena de seu pertencimento à montanha e à floresta é o próprio motor do colapso climático.

Ampliando a ideia de território para além da geografia física, Krenak (2019) nos convida a reconhecer a agência, a memória e a subjetividade das presenças não humanas. Ao compartilhar a relação de seu povo com o rio Doce, chamado de Watu e reverenciado não como um duto de água, mas como um avô e um parente, o autor desafia a lógica extrativista que dessacraliza a paisagem. Nossa preocupação ao pensar ecologias, emergências, desastres e justiça climática é, portanto, também uma questão ética sobre a forma de habitar o mundo. O que estamos dizendo é que, pensando a partir de uma matriz civilizatória negro-africana, a composição que forma um território também é constituída por uma dimensão espiritual e ancestral.

Nas cosmologias das tradições de matriz africana, a natureza e o ambiente participam da experiência do sagrado e dos modos de compreender a vida, de ser e estar no mundo. Os *Òrìṣà*, os elementos da natureza, os ancestrais, as encruzilhadas e os demais espaços sagrados integram uma dinâmica civilizatória que orienta práticas, saberes e responsabilidades coletivas. Os espaços sagrados constituem territórios de circulação do *àṣẹ*, nos quais se estabelecem relações entre o mundo visível e o invisível, entre o *Ayé* e o *Ọ̀run*, fundamentadas na reciprocidade e na interdependência. Com Juana Elbein dos Santos (1976/2002), compreendemos que o terreiro reúne, em um mesmo território, os elementos que simbolizam o *Ayé*, o mundo da vida: o espaço construído, o "mato" e a água. Nele também estão plantados e consagrados os assentamentos dos *Òrìṣà*, que tornam possível a relação entre o *Ayé* e o *Ọ̀run*.

As tradições de matriz africana possuem diferentes histórias, expressões, fundamentos cosmológicos e modos próprios de organizar as relações com o sagrado e a natureza. No entanto, conforme Alves (2012), compartilham organizadores civilizatórios invariantes que possibilitam reconhecer elementos comuns sem apagar suas diferenças. A autora caracteriza quatro desses organizadores: a tradição oral, o sistema oracular divinatório, o culto e a manifestação das divindades e os ritos de iniciação e de passagem. Ao mesmo tempo, adverte para o risco de tomá-los como conteúdos inalterados de uma tradição imune ao tempo: trata-se de continuidades que se recriam em meio a descontinuidades. Reconhecer essa pluralidade é fundamental para compreendermos as contribuições de seus conhecimentos, respeitando suas especificidades. Nesse sentido, propomos a ecologia como um princípio civilizatório e um possível organizador invariante, permitindo-nos compreender as relações e responsabilidades que constituem seus modos de viver, celebrar, cuidar e transmitir saberes.

Os cânticos, *orin*, dedicados aos *Òrìṣà,* permitem-nos compreender, por meio da palavra cantada, as relações entre o sagrado, os seres humanos, a natureza, a ancestralidade e os mundos visível e invisível. Ventos, águas, árvores, folhas, pedras e fogo participam de uma trama de relações que não se limita a nomear elementos naturais, mas expressa modos de compreender a existência e sua continuidade. Como afirma Silveira (2026), o *àṣẹ* não está limitado à casa de santo: o vento, as árvores e os caminhos por onde passamos também nos falam. Por meio da palavra cantada, transmitimos conhecimentos, atualizamos vínculos e mantemos vivas as relações entre gerações. Nesse contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico para tornar-se condutora de *àṣẹ*: na tradição iorubá, é pela transmissão oral que essa força circula, e as palavras, para agir, precisam ser

pronunciadas com o hálito, em relações interpessoais concretas (Pierre Fatumbi Verger, 1995, p. 20; Santos, 1976/2002).

Recitados ou cantados, os textos rituais não apenas comunicam, mas transmitem um poder de realização – o *àṣẹ*. Não por acaso, Alves (2012) identifica a tradição oral como um dos organizadores civilizatórios invariantes dos terreiros e lembra que o texto oral, retirado de seu contexto, perde sua carga de sentido e de vida. Por isso, os *orin* aqui compartilhados são acompanhados da interpretação transmitida por quem os vive no terreiro. Nos *orin*, a natureza não aparece como cenário externo à experiência humana; ela participa de seus movimentos, de suas transformações e das condições que sustentam a vida.

O *orin* de *Bàrà Lódè*, do Batuque, remete à relação entre o corpo e a terra, conforme a interpretação transmitida oralmente por *Bàbá* Diba de Iyemonja (2026):

Ara ilẹ, lẹ, lẹ, lẹ, lẹ Èṣù

Èṣù, Bàrà Èṣù, Bàrà Lódè

Ara significa corpo e *ilẹ*, terra ou solo, evocando a compreensão de que viemos da terra e a ela retornaremos. Não por acaso, Santos (1976/2002) lembra que o nome *Bara* deriva de *Ọba* + *ara*, "o rei do corpo" (p. 181): o princípio dinâmico que acompanha cada ser e sem o qual nenhuma existência individualizada se realiza. Essa enunciação conflui com a prática ritual de plantar os *ẹbọ*, gesto que reafirma a relação entre a existência humana e divina, o território e os ciclos da vida. Sem reduzirmos o sentido tradicional e ritual dessa prática a uma finalidade ambiental, podemos reconhecer nela uma perspectiva de relação com a Terra que nos convida a refletir sobre as condições de existência e a responsabilidade coletiva de cuidar dela. A noção de Terra, nesse contexto, rompe com a ideia de propriedade privada ou de recurso a ser explorado e se assenta nas relações de pertencimento, reciprocidade e continuidade das diferentes formas de vida.

A Terra e o território que a circunda são sentidos e vividos como continuidade do ser e do estar no mundo. Seu cuidado envolve tanto a preservação das condições de existência quanto a transmissão, entre gerações, dos conhecimentos necessários para sustentá-la. A ancestralidade, nesse sentido, implica nosso compromisso com quem veio antes e com quem ainda virá, o que também envolve a preservação da Terra, o cuidado com seus ciclos e a manutenção das condições necessárias à germinação e à continuidade da vida. Essa compreensão não significa reduzirmos as cosmologias das tradições de matriz africana a uma resposta ao pensamento colonial, mas reconhecermos a potência de seus saberes para ampliar o debate sobre as relações entre humanidade, natureza e território no conjunto da sociedade brasileira.

A relação entre ancestralidade, natureza e continuidade da vida pode ser pensada e sentida na tessitura de um *orin* de *Ọ̀sányìn*, cuja interpretação remete ao senhor, ao guerreiro da floresta, ao sangue das folhas que irriga e alimenta o mundo, como nos ensina *Bàbá* Diba de Iyemonja (2026):

Olúwa Ajágúnà ní igbó

Ẹlẹ́wà jẹ́ wa èjè ewé.

As folhas de *Ọ̀sányìn* são vida, remédio e possibilidade de continuidade. Nos terreiros, diz-se: *Kò sí ewé, kò sí Òrìṣà* – sem folhas, não há *Òrìṣà*. Verger (1995) conta que, ao reunir as plantas usadas pelos *babaláwo*, elas lhe eram entregues acompanhadas de seus nomes iorubás e de *ofò*, frases curtas e muitas vezes poéticas que enunciam suas qualidades. Nelas, o verbo que nomeia a ação esperada da planta figura também em seu nome, de modo que a folha e a palavra pronunciada atuam juntas. Daí a dificuldade, apontada pelo autor, de separar o conhecimento das plantas da encantação que acompanha seu preparo.

Ọ̀sányìn governa a seiva, o sangue vegetal que corre pelas plantas. Rege, assim, o princípio vital da continuidade e da sustentação da vida. Suas folhas alimentam-se das entranhas da Terra, e aquilo que cresce em seus ramos participa de uma história que antecede cada colheita e que poderá continuar depois dela. Santos (1976/2002) descreve as folhas como emanação direta do poder da terra fertilizada pela chuva, portadoras do "sangue preto", e observa que nada pode ser feito nos cultos sem elas: o "sangue" das folhas, que traz em si o poder do que nasce, está entre os *àṣẹ* mais poderosos.

A orientação dada nos terreiros, de não colher as folhas mais novas, expressa uma atenção ao tempo da natureza e às condições necessárias para sua continuidade. Nem tudo o que está disponível precisa ser retirado; nem tudo o que pode ser utilizado deve ser consumido. Há um saber sobre o limite, sobre o tempo de esperar e sobre a responsabilidade de não interromper aquilo que ainda precisa crescer. Além disso, como observa Verger (1995), raramente uma planta é usada sozinha: comparável à letra de uma palavra, ela só ganha sentido em associação com outras. A folha que cura, portanto, não é apenas matéria disponível; ela compõe relações que envolvem a Terra, as plantas, o conhecimento transmitido e a vida de quem dela necessita. Assim, podemos compreender essa prática também como expressão de um cuidado ambiental enraizado nos saberes ancestrais e nas relações com o sagrado. Para Silveira (2026), cuidar das plantas, das águas e das matas é dar continuidade ao culto, mantendo o fluxo do *àṣẹ*, de modo que os terreiros e seus entornos se configuram como territórios de conservação.

Em um *orin* de *Ọya*, a força dos ventos aparece como movimento capaz de deslocar e transformar, cuja interpretação remete a *Ọya* levando tudo para além da Terra, sugerindo uma força que atravessa mundos, altera caminhos e rompe a estabilidade (Iyemonja, 2026):

Afufẹ́lẹ̀ òdé o, Afufẹ́lẹ̀ òdé o,

Bàmbá Ọya o.

Afufẹ́lẹ̀ òdé o.

O vento não permanece nem se deixa conter por fronteiras fixas; ele move o que encontra e anuncia mudanças. Permite-nos, assim, pensar a existência como movimento contínuo entre permanências e transformações, compreendendo a vida e a morte como dimensões da continuidade da existência. A natureza, aqui, não é passiva, mas participa ativamente dos processos que constituem o mundo. Esse sentido se adensa quando lembramos que, na tradição *nàgó*, *Ọya* está ligada aos *Égún*: é venerada ao lado dos ancestrais e considerada senhora do mundo dos mortos. Um de seus nomes, *Yánsàn*, deriva de seu *oríkì*, *Ìyá-mẹ́sàn-ọ̀run*, "mãe dos nove *ọ̀run*" (Santos, 1976/2002, p. 58, 122).

Já o fogo e a pedra de *Ṣàngó*, evocados em *orin* dedicados a ele, expressam outros sentidos dessa relação das tradições de matriz africana com a natureza. O primeiro *orin*, cuja interpretação remete ao senhor que se lava com fogo na floresta, evoca a força transformadora desse elemento (Iyemonja, 2026):

Olúwa iná bọ́ Orí bọ́,

weléfá Òrìṣà,

Olúwa iná bọ́ Orí bọ́,

weléfá Oníṣẹ́bọ̀.

Outro *orin* saúda seu santuário nas belas alturas – a bela e grande pedra, a montanha (Iyemonja, 2026):

Òkè bọ̀rẹ̀wà Agódò ṣálá ṣálá ṣálọ́.

Òkè bọ̀rẹ̀wà Agódò ṣálá ṣálá ṣálọ́.

Esse *orin* remete à presença, à firmeza e à duração da matéria terrestre. Fogo, pedra e floresta compõem cenas por meio das quais se expressam a força e a presença do *Òrìṣà*. O fogo transforma; a pedra permanece; a floresta abriga e sustenta a vida.

Ọdẹ, Òrìṣà Igbó, o *Òrìṣà* da floresta, é reverenciado no *orin* que evoca a saudação à aroeira, a senhora do mundo (Iyemonja, 2026):

Ọdẹ o, Sambá Ẹlẹ́pẹ́ Ọmọ,

Olúwo Ẹlẹ́pẹ́ o.

A floresta não é somente o lugar onde se caça; é também território de conhecimentos, abrigo de seres vivos e espaço de relações que ultrapassam a presença humana. O caçador não existe isoladamente, separado daquilo que encontra na mata. Sua existência depende de um mundo vivo, com o qual estabelece vínculos e do qual participa.

O *orin,* cuja interpretação faz referência à água que acalma o caçador (Iyemonja, 2026), permite-nos pensar a existência humana, animal, mineral e divina em conexão com aquilo que a sustenta e a torna possível.

Omi ní ẹ̀rọ̀, omi ní ẹ̀rọ̀ Ọmọdé

omi ní ẹ̀rọ̀,

Omi ní ẹ̀rọ̀ ọmọdé o.

Ọ̀bámbọ̀, omi ní ẹ̀rọ̀,

Omi ní ẹ̀rọ̀, ọmọdé o.

No *orin* de *Ṣọ̀pọ̀ná*, a interpretação de que não se mata sem que seja para comer, mas se mata e se come para a manutenção da vida (Iyemonja, 2026), enuncia um princípio ecológico segundo o qual aquilo que a natureza oferece pode alimentar os seres vivos de acordo com suas necessidades, sem que isso implique exploração ou acúmulo. Esse princípio estabelece um contraponto à lógica da sociedade de consumo, na qual a produção de alimentos frequentemente se subordina ao lucro e à acumulação. Sob a lógica do capital, o alimento deixa de ser considerado prioritariamente em relação às necessidades da vida e passa a ser tratado sobretudo como mercadoria.

Kò pa ní jẹ́, kò pa ní jẹ́,

Já kọ́ pa

Outro *orin* também dedicado a *Ṣọ̀pọ̀ná* faz referência ao fogo que brota da terra (Iyemonja, 2026):

Iná kò pàdé.

a mo júbà, a mo jíṣẹ́

O calor, a luz e a transformação aparecem como condições para que algo nasça, cresça e se renove. A semente precisa da terra, da água, da luz e do calor para realizar suas possibilidades; a vida depende de relações que a antecedem e que não estão inteiramente sob nosso controle; a transformação torna-se, assim, possibilidade de renovação e de surgimento de novos modos de existência.

As águas também expressam relações que conectam diferentes dimensões da existência. Em um *orin* de *Ọ̀ṣun*, a interpretação remete à mãe do rio, que conversa com o rio (Iyemonja, 2026):

Kẹ́kẹ́, Kẹ́kẹ́, Ọ̀ṣun ìyá mi, ṣọ̀rọ̀dọ̀

Kẹ́kẹ́, Kẹ́kẹ́, Ọ̀ṣun ìyá mi, ṣọ̀rọ̀dọ̀ kéké

O rio se apresenta aqui como uma presença com a qual estabelecemos uma relação de comunicação. A água participa de uma relação que ultrapassa sua dimensão física e alcança o campo do sagrado, do pertencimento e da experiência comunitária.

Ainda em relação às águas, outro *orin* remete à imagem de *Yemọjá* lavando os pés nas águas do rio e à sua relação com o mar (Iyemonja, 2026):

Yemọjá ṣe lẹ́ o lọ́dọ̀ wo,

Ìyábá orò omi o.

Rios e mares não são apenas cursos e extensões de água, mas territórios de relações, atravessados por memórias, práticas e significados que nos conectam a outras dimensões da existência. Com as nascentes, são também fundamentais para a continuidade da vida. Quando essas águas são contaminadas, destruídas ou alteradas, seus efeitos não se restringem ao ambiente físico, pois podem alcançar nossos modos de viver.

O *orin* de *Òṣàlá*, que faz referência ao *Òrìṣà* do mundo, à consciência, ao sopro e à maturidade (Iyemonja, 2026), oferece-nos outra possibilidade de reflexão sobre a existência:

Bẹ́lẹ̀rún, Bẹ́lẹ̀rún, Bẹ́lẹ̀rún, Bàbá Iṣẹ́un, Ìmọ́lẹ̀ odò.

O sopro remete à vida; a consciência, à possibilidade de compreender; a maturidade, ao tempo e à experiência. Nesse *orin*, podemos pensar a vida como processo, relação e responsabilidade, sem esgotar seus sentidos.

Em conjunto, os *orin* do Batuque aqui compartilhados fazem emergir uma multiplicidade de relações que nos oferecem um respiro para pensar que outro mundo é possível. O vento desloca; o fogo transforma; a pedra permanece; a floresta abriga; a árvore conecta; a folha cura; a água conversa; a terra germina. Não se trata de atribuirmos a cada elemento um significado único ou de reduzirmos os cânticos, *orin*, a uma classificação dos componentes da natureza. Interessa-nos reconhecer que esses elementos participam de relações que conectam os *Òrìṣà*, os seres vivos, a Terra e os mundos visível e invisível e, desse modo, pensar as contribuições da matriz civilizatória negro-africana para a sociedade como um todo.

A partir da perspectiva dos organizadores civilizatórios invariantes discutidos por Alves (2012), podemos pensar que a ecologia das tradições de matriz africana se constitui nesse emaranhado de relações, no qual existir implica pertencer a um mundo compartilhado entre diferentes formas de existência e participar de sua continuidade. A Terra não aparece como exterior à vida, assim como os seres humanos não existem de maneira independente das águas, das árvores, das folhas, dos ventos e das demais forças que constituem o mundo. Compreendemos que a existência se faz por vínculos que envolvem formas de conhecimento, práticas de cuidado e responsabilidades que atravessam gerações. Alves (2012) compreende essa trama a

partir da força vital, do *àṣẹ*, que é tomado como a própria ontologia do ser: humanos, animais, plantas, minerais, antepassados, ancestrais e divindades partilham dessa força, de tal modo que cada existência se prolonga nas demais.

A concepção de ecologia das tradições de matriz africana, portanto, abre um diálogo crítico com as formas hegemônicas de organizar as relações entre sociedade e natureza. Como vimos, Ferdinand (2022) compreende o habitar colonial da Terra como uma forma de organização do mundo fundada na exploração e na dominação. O projeto colonial não se limitou à ocupação dos territórios, mas também atingiu formas de vida, vínculos ancestrais e modos de nos relacionarmos com a Terra. Entendemos, portanto, que o problema não se restringe à exploração dos recursos naturais, mas abrange a imposição de uma maneira de viver que subordina ou elimina outras possibilidades de existência. Para o autor, compreender esses problemas exige uma perspectiva de longo prazo, que retorne aos momentos e processos fundadores da modernidade, em especial à colonização europeia das Américas, iniciada em 1492, pois o mundo contemporâneo permanece marcado por uma dupla fratura, ao mesmo tempo colonial e ambiental (Ferdinand, 2022).

Ao refletir sobre essa dupla fratura, Ferdinand (2022) questiona a dissociação entre as lutas antirracistas e as questões ecológicas. Essa separação permite que a destruição ambiental seja analisada sem que consideremos as relações de poder que a produzem e as populações que sofrem seus efeitos de maneira desigual. Sua reflexão nos aponta, assim, a necessidade de compreendermos conjuntamente as relações de dominação entre grupos humanos e os processos de destruição ambiental.

No cotidiano das cidades, observamos que muitas das pessoas que realizam o trabalho de limpeza urbana, recolhem os resíduos

e lidam diretamente com os efeitos da degradação ambiental são pessoas negras. Entre catadoras e catadores de material reciclável, por exemplo, 66,1% eram pessoas negras (pretas e pardas), segundo o Censo Demográfico de 2010 (Sandro Pereira Silva *et al*., 2013). Embora desempenhem um papel fundamental na manutenção das condições ambientais e sanitárias dos espaços urbanos, suas experiências e seus conhecimentos nem sempre encontram lugar nas arenas universitárias, nos debates acadêmicos e nos eventos dedicados à ecologia e ao meio ambiente. Essa ausência nos leva a questionar: quem tem legitimidade para produzir conhecimentos sobre a questão ambiental? Quais experiências são reconhecidas e quais permanecem invisibilizadas? Assim, compreendemos que enfrentar a dupla fratura colonial e ambiental também exige reconhecer a participação das populações negras na produção de conhecimentos e nas discussões sobre as relações entre sociedade, natureza e território.

E a catástrofe de 2024 torna essas questões ainda mais urgentes. Quando as águas avançam sobre um território sagrado, não é apenas o espaço físico que está ameaçado, mas a própria trama de relações que o constitui. Pires e Furtado (2026) lembram que, para muitas cosmologias das tradições de matriz africana, o espaço é um ente vivo, habitado por forças espirituais e por relações com a ancestralidade; por isso, destruir o espaço ritual é violar um corpo-território. Para Santos (1976/2002), na diáspora, o espaço geográfico da África e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no terreiro, que concentra, num espaço limitado, os lugares onde se originaram e se praticam os cultos. Quando um terreiro é destruído, é também esse território restituído na diáspora que é atingido.

Nesse sentido, os *orin* contribuem para ampliarmos o debate sobre ecologia e justiça climática. Eles nos permitem pensar a natureza para além de sua condição de recurso, evidenciando relações de

pertencimento, interdependência e cuidado. Preservar a Terra, portanto, não significa para nós apenas conservar elementos naturais, mas também proteger as condições de existência dos seres, dos territórios, das memórias e dos conhecimentos que dão continuidade à vida.

Ninguém reconstrói sozinho: cuidado, justiça climática e políticas públicas

Se a ecologia das tradições de matriz africana diz respeito às relações que constituem a própria existência, o cuidado, como propusemos no início deste capítulo, é uma dimensão dessas relações. Nos terreiros, cuidar envolve os vínculos entre pessoas, gerações, ancestralidade, divindades, natureza e sagrado, bem como as práticas cotidianas que sustentam a vida comunitária. Santos (1976/2002) observa que, nos terreiros, o *àṣẹ* e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, mas por meio de uma relação dinâmica, de gestos, palavras, corpos, movimentos; ao menos duas pessoas, dois seres são indispensáveis para que haja transmissão. O cuidado, assim, é também condição da própria continuidade dos saberes.

Diante dos desastres sócio-político-ambientais, essas relações são mobilizadas para enfrentarmos as perdas, reorganizarmos a vida coletiva e sustentarmos os processos de reconstrução. Alves (2012) mostra que, no terreiro, a saúde é compreendida como força vital, como a própria existência, produzida nas relações entre o visível e o invisível, entre os seres humanos, a natureza, os ancestrais e as divindades; nas palavras de um *Bàbálórìṣà*, "tudo o que se produz no terreiro é saúde" (p. 141). Compreendemos, assim, que os efeitos dos desastres sobre os terreiros atingem também os modos de produção de saúde, em seu sentido mais amplo, dessas comunidades.

Cabe-nos também refletir sobre as relações entre as práticas cotidianas de cuidado e as condições ambientais dos territórios. A atenção aos materiais utilizados nas oferendas, às formas de descarte e às condições dos espaços rituais integra essa discussão. Silveira (2026) mostra que as controvérsias sobre os chamados resíduos rituais são atravessadas pelo racismo religioso: ao rotular como "lixo" os elementos das oferendas, nega-se o valor das práticas e a dignidade do povo de terreiro. O autor registra, ainda, experiências em Salvador, no Rio de Janeiro e em Porto Alegre, onde as comunidades de terreiro e os órgãos públicos vêm construindo protocolos de manejo e de coleta sustentável. Essa discussão, contudo, também requer que consideremos as condições concretas em que as comunidades vivem e realizam suas práticas, especialmente em territórios urbanos atravessados por desigualdades sociais e raciais e por intervenções que transformam suas relações com o ambiente. Compreendemos, assim, que o cuidado envolve tanto a atenção às práticas cotidianas quanto a análise crítica das condições territoriais e estruturais que as condicionam.

Em 2024, as comunidades de terreiro mobilizaram-se em ações de apoio mútuo, reconstrução e reivindicação de direitos. O movimento social do povo de terreiro e as redes comunitárias contribuíram tanto para responder às necessidades imediatas quanto para articular demandas por condições materiais e políticas de reconstrução. Essas experiências nos mostram que o cuidado também se expressa na organização coletiva e na participação política. Pires e Furtado (2026) registram que os próprios terreiros, severamente atingidos pelas enchentes e inundações, tiveram papel central na resposta emergencial: abrigaram pessoas, mantiveram cozinhas solidárias, distribuíram donativos e ofereceram acolhimento espiritual. Para as autoras, essa atuação mostra que os terreiros funcionam como

infraestruturas comunitárias de cuidado, muitas vezes ocupando o lugar deixado vazio pelo Estado, o que se confirma no fato de que 170 deles já desenvolviam ações sociais antes do desastre.

Como lembram Rizzotto *et al.* (2024), a solidariedade que se espalhou pelo país foi necessária e decisiva nos primeiros dias da tragédia, mas não substitui o papel do Estado na reconstrução da infraestrutura, na recuperação das atividades produtivas e na garantia de recursos às famílias atingidas. Reconhecer essa potência, entretanto, não significa idealizarmos as comunidades ou supormos que a solidariedade possa suprir as perdas, o sofrimento e a ausência de respostas institucionais adequadas.

Theófilo Rodrigues (2023), em um estudo sobre as bases conceituais de uma sociologia da sustentabilidade, apresenta notas sobre a justiça climática que particularmente nos interessam, pois evidenciam que esse debate é marcado pelas relações raciais. Observamos inúmeros casos brasileiros de desastres e emergências que atingiram e atingem, de modo localizado, populações e territórios negros e indígenas, em decorrência da omissão do poder público e da maneira histórica como esses povos tiveram de se organizar em suas comunidades, muitas vezes em territórios de risco. No caso dos terreiros gaúchos, Pires e Furtado (2026) mostram que a concentração dos danos se explica pela localização da maior parte desses territórios sagrados em áreas sujeitas a inundações. Essa localização não é obra do acaso: decorre de uma longa história de exclusão territorial, que deslocou populações negras, e suas casas de culto, para periferias desprovidas da infraestrutura necessária ao enfrentamento dos riscos ambientais. As autoras nomeiam essa configuração como uma geografia do racismo ambiental: os eventos climáticos extremos não produzem a desigualdade, mas operam sobre desigualdades previamente territorializadas, reproduzindo-as e aprofundando-as.

Como vimos, as condições de exposição aos riscos e de recuperação são desigualmente distribuídas. Para as comunidades tradicionais de terreiro, essas desigualdades envolvem as dificuldades de regularização fundiária, o reconhecimento de seus territórios e a consideração de suas especificidades nas ações de prevenção, resposta e reconstrução. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) define esses povos como grupos culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais e que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Entre seus princípios está o combate à intolerância religiosa e, entre seus objetivos, a garantia de seus territórios (Brasil, 2007).

Embora o texto da PNPCT não as nomeie, as comunidades tradicionais de terreiro passaram a se reconhecer nessa definição, que contempla a dimensão religiosa e ancestral da relação com o território. Por meio da organização e da luta política do movimento do povo de terreiro, esse reconhecimento tornou-se explícito com a inclusão dos "povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana" entre os segmentos representados no Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2016, art. 4º, § 2º).

Pires e Furtado (2026) observam, contudo, que os direitos garantidos pelo arcabouço legal de proteção a essas comunidades, do qual a PNPCT faz parte, são constantemente ignorados e que essas legislações permanecem inteiramente desconhecidas nos debates políticos. As autoras assinalam, ainda, que os dados já produzidos sobre o povo de terreiro não foram adotados, ao menos no Rio Grande do Sul, na construção de políticas públicas de reconhecimento, voltadas ao enfrentamento do racismo religioso, nem de reparação. Compreendemos, portanto, que a justiça climática exige políticas públicas que não se limitem a medidas formalmente universais, mas

considerem as condições concretas em que diferentes populações vivem, enfrentam os riscos e buscam reconstruir suas condições de existência.

Para as comunidades de terreiro, a incorporação dessas especificidades às políticas públicas implica considerarmos dimensões que frequentemente não são contempladas pela recuperação convencional de edificações. Como argumentam Pires e Furtado (2026), sem espaço físico adequado, o exercício da liberdade religiosa torna-se inviável ou severamente limitado; a reconstrução dos terreiros não é, portanto, mera política assistencial, mas condição material para a fruição de direitos constitucionalmente protegidos. Precisamos garantir condições para a retomada das práticas litúrgicas, a recuperação dos espaços sagrados, a recomposição dos vínculos comunitários e a continuidade da transmissão dos conhecimentos ancestrais.

A gestão integral de riscos, emergências e desastres compreende ações de prevenção, preparação, mitigação, resposta e reconstrução (Conselho Federal de Psicologia, 2021), que precisam ser articuladas e planejadas de modo a incorporar as necessidades específicas das comunidades tradicionais de terreiro. Rizzotto *et al*. (2024, p. 3) alertam que reconstruir moradias e equipamentos públicos nos mesmos locais mantém as populações nas condições de vulnerabilidade em que já viviam, e defendem a passagem de políticas reativas para políticas prospectivas e preventivas. Para as comunidades de terreiro, isso nos convoca a perguntar em que bases e em que territórios a reconstrução se fará, sem desconsiderar o vínculo sagrado que liga cada casa ao seu chão.

Também precisamos considerar os efeitos psicossociais dos desastres, que incluem o sofrimento pela perda de entes queridos, de casas, de modos de vida e de sustento, além do aumento do risco de violências, especialmente contra mulheres e meninas em abrigos coletivos (Rizzotto *et al*., 2024). Para a Psicologia, isso implica uma atenção particular: Alves (2012) observa que a categoria "saúde mental"

pouco faz sentido no terreiro, pois ali a saúde se vincula à dinâmica do cosmos como um todo. As ações de cuidado em emergências e desastres precisam, portanto, escutar essas comunidades a partir de suas próprias concepções de saúde e de cuidado.

A ecologia das tradições de matriz africana contribui para o debate sobre justiça climática ao evidenciar a importância de reconhecermos os saberes e as práticas dessas comunidades na formulação de políticas ambientais. Esse reconhecimento amplia a compreensão do cuidado ambiental para além das abordagens estritamente técnicas e implica assegurarmos a participação das comunidades nas decisões relativas à prevenção de desastres, à proteção territorial e à recuperação dos espaços sagrados e dos territórios que sustentam suas práticas tradicionais e comunitárias. Nessa perspectiva, Silveira (2026) propõe que as políticas públicas reconheçam formalmente os modos de cuidado já presentes nos terreiros, integrando-os aos planos diretores urbanos, às legislações de proteção ambiental e às políticas culturais, e garantindo o reconhecimento jurídico dos espaços sagrados urbanos e naturais. No mesmo sentido, Pires e Furtado (2026, p. 21) indicam, como medidas de reparação, o reconhecimento institucional do racismo ambiental, a inclusão obrigatória dos terreiros nos planos municipais e estaduais de gestão de riscos, linhas específicas de financiamento público para sua reconstrução, a produção de dados que articulem raça/cor, religião e território nas políticas climáticas e protocolos de proteção para o patrimônio cultural de matriz africana.

Reconstruir o chão, sustentar a vida

Neste capítulo, partimos da narrativa ficcional sobre o processo de reconstrução de um terreiro centenário de Batuque, atingido pelas

enchentes de 2024, para pensar as relações entre ecologia, desastres e cuidado. Na primeira seção, compreendemos as enchentes como desastre sócio-político-ambiental, cujos danos e cujas possibilidades de reconstrução se distribuem de maneira desigual. Na segunda, a partir dos *orin* do Batuque, propusemos a ecologia como princípio civilizatório das tradições de matriz africana, na qual existir implica pertencer a um mundo compartilhado e participar de sua continuidade. Na terceira, articulamos o cuidar no terreiro à justiça climática e às políticas públicas de prevenção, resposta e reconstrução.

Pensar o cuidado no terreiro diante dos desastres sócio-político-ambientais significa, portanto, articularmos os saberes ancestrais e as relações comunitárias à luta por justiça climática e pela garantia de direitos. A continuidade dessas comunidades não depende apenas da força de seus vínculos ou de sua capacidade de mobilização, mas também de condições materiais, territoriais e políticas que assegurem sua existência. Como formularam *Bàbá* Diba de Iyemonja, *Ìyá* Sandrali de *Ọ̀ṣun* e *Bàbá* Hendrix Silveira nas reuniões de articulação do Mapeamento Emergencial, "a reparação não se limita à recomposição material do dano, mas implica reconhecimento público da desigualdade histórica que produziu o desastre ambiental" (Pires & Furtado, 2026, p. 21). O cuidado, nessa perspectiva, envolve tanto sustentarmos as relações que tornam a vida possível quanto reivindicarmos as condições necessárias à sua continuidade.

Referências

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C. (2025). Introdução: O habitar colonial da Terra: fricções teórico-clínico-sociais sobre a Psicologia em cenários de crises, emergências e desastres. In A.

D. P. Afonso & V. A. T. Gutiérrez (Orgs.), *Atuação e interfaces da psicologia em cenário de emergências e desastres*. Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro.

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Amaral, E. de C. (2026a). Direito à opacidade e confluência de saberes: Um percurso pelo pesquisar em territórios tradicionais. In M. Dimenstein & A. C. R. Simoni (Orgs.), *Cuidados culturais, saúde mental e atenção psicossocial* (pp. 626-647). Rede Unida. https://doi.org/10.18310/9786554622974

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Amaral, E. de C. (2026b). Ficção, escrevivência e pesquisa em psicanálise: O pensar-sentir estético-poético-político. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, 42*(n. esp. 1), e42nspe111. https://doi.org/10.1590/0102.3772e42nspe111.pt

Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.

Brasil. (2007). *Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União.

Brasil. (2016). *Decreto n.º 8.750, de 9 de maio de 2016*. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União.

Conselho Federal de Psicologia. (2021). *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na gestão integral de riscos, emergências e desastres*. https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2021/10/Crepop-RT-Emergergências-e-Desastres-web_v2.pdf

Evaristo, C. (2016). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Malê.

Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu Editora.

Iyemonja, B. D. (2026). *Aula 08 - Módulo II – Ecologias, emergências e desastres, justiça climática e políticas de cuidado* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=LeSj_r5tIpo

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Lopes, A. R. S., & Nodari, E. S. (2026). O conceito de desastres socioambientais à luz do Antropoceno: Contribuições da História Ambiental. *Cadernos de História, 26*(44), 57-86. https://doi.org/10.5752/P.2237-8871.2026v26n44p57-86

Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

Pires, C. L. Z., & Furtado, T. F. (2026). As águas não são neutras: Terreiros do Rio Grande do Sul em contexto de crise climática e o racismo ambiental. *Revista Direito e Práxis, 17*(2), 1-24. https://doi.org/10.1590/2179-8966/2026/97299

Rizzotto, M. L. F., Costa, A. M., & Lobato, L. de V. da C. (2024). Crise climática e os novos desafios para os sistemas de saúde: O caso das enchentes no Rio Grande

do Sul/Brasil. *Saúde em Debate, 48*(141), e141ED. https://saudeemdebate.org.br/sed/article/view/9837

Rodrigues, T. (2023). Bases conceituais para uma sociologia da sustentabilidade: Capitaloceno, justiça ambiental e racismo ambiental. *O Social em Questão*, *1*(55), 287-314. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552273594013

Santos, A. B. dos. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora; PISEAGRAMA.

Santos, J. E. dos. (2002). *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia* (11. ed., Universidade Federal da Bahia, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1976).

Silva, S. P., Goes, F. L., & Alvarez, A. R. (2013). *Situação social das catadoras e dos catadores de material reciclável e reutilizável: Brasil*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. https://repositorio.ipea.gov.br/server/api/core/bitstreams/a1dbb35a-38db-4803-beab-d87c8a1d945e/content

Silveira, H. (2026). A rua, a praia e a mata como espaços sagrados: Ecopedagogia, afroteologia e natureza. *Ambiente & Educação: Revista de Educação Ambiental, 30*(4), 1-22. https://doi.org/10.63595/ambeduc.v30i4.20245

Verger, P. F. (1995). *Ewé: O uso das plantas na sociedade iorubá*. Companhia das Letras.

CAPÍTULO 4

Um conselho se cria por decreto, a participação se constrói na caminhada: o povo de terreiro e as políticas de igualdade racial e civilizatória

Míriam Cristiane Alves
Luis Alberto Ferreira Diaz
Larissa Ariane Lima do Nascimento

Do terreiro ao espaço público

Antes de o Conselho existir no papel, havia uma caminhada.

Ela vinha de longe. Trazia nos pés a poeira de muitos chãos e, na memória, histórias que os registros oficiais nunca quiseram guardar. Era uma caminhada teimosa, atrevida, insubmissa como só sabe ser a de quem precisa dizer, diante de uma sociedade acostumada a negar, aquilo que nunca deixou de ser verdade: o povo de terreiro existe, tem história, produz conhecimento e tem direitos.

Uma caminhada que não se fazia sozinha. Desde 2006, a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) fincava raízes no Rio Grande do Sul, afirmando o que os terreiros sempre souberam: o terreiro é lugar de cuidado, e seus saberes têm espaço nas políticas públicas. Seu então coordenador estadual, Baba Diba de Iyemonjá, estava à frente da Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa e, anos mais tarde, seria o primeiro presidente do Conselho.

Em janeiro de 2011, essa caminhada tomou as ruas na III Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa. Não se tratava apenas de andar ombro a ombro. Era preciso fazer chegar ao poder público aquilo que os terreiros aprendiam todos os dias, na pele e no silêncio: não há liberdade religiosa enquanto o racismo e a intolerância seguem atravessando a vida de quem cultua seus ancestrais. A marcha levava reivindicações, mas levava também um modo de ser e estar no mundo, em que a vida não se separa da comunidade, a memória não se aparta do presente e a luta por direitos não cabe dentro dos muros de um só terreiro. Ao final, a Carta da Marcha foi entregue, simbolicamente, a representantes do Estado e do Município.

Meses depois, em 21 de novembro de 2011, Ano Internacional dos Afrodescendentes, a caminhada chegou ao Palácio Piratini. Nos jardins do palácio, autoridades das tradições de matriz africana entregaram ao então governador Tarso Genro a Carta do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul. Naquela folha, a palavra falada nas rodas, nas reuniões e nos encontros fazia-se palavra escrita e se dirigia ao Estado. Cabiam ali as vozes de muitas comunidades, as feridas do racismo religioso, os gritos por reconhecimento e o imperativo antigo de decidir sobre a própria vida[1]. Três reivindicações abriam o documento: uma representação do povo de terreiro no Conselho

1 Ver: Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. (2014). Boletim informativo: Da Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa – 2011 ao Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul – 2014.

de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES), a criação de um conselho de políticas públicas vinculado ao Gabinete do Governador e a transformação da Coordenadoria de Igualdade Racial em secretaria.

A partir dali, a conversação foi abrindo caminhos. Logo após o encontro com o governador, formou-se a Comissão Impulsora do Conselho do Povo de Terreiro. Em dezembro de 2011, o povo de terreiro passou a ter assento no CDES do Rio Grande do Sul, e cada encontro que se seguiu alargou a conversa com o poder público. Em 23 de novembro de 2012, os Diálogos CDES sobre políticas públicas de promoção da igualdade racial, com a presença da então ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Luiza Bairros, reuniram muitas vozes em torno de uma pergunta que já não podia ficar restrita aos terreiros: como construir políticas que reconhecessem os direitos do povo de terreiro e enfrentassem as desigualdades, as opressões e as violências que insistiam em invadir sua existência? Naquele mesmo dia, a Comissão Impulsora entregou ao governador a minuta do decreto de criação do Conselho.

Havia muito trabalho pela frente. Era preciso transformar o clamor em proposta, tecer acordos sem apagar as diferenças e encontrar, na língua do Estado, palavras para aquilo que a vida comunitária ensina desde sempre. Participar não era apenas ser ouvido. Era estar presente, articular-se, permanecer, e ter mãos e voz nas decisões, em vez de apenas receber o que outros haviam decidido.

Em 27 de fevereiro de 2013, o Decreto n.º 50.112 instituiu o Comitê Estadual do Povo de Terreiro, instalado em 24 de maio daquele ano no Palácio Piratini. Abria-se outra estação do percurso. Cabia ao Comitê lançar as bases para a estruturação e a criação do Conselho Estadual e realizar a Conferência Estadual do Povo de Terreiro. A mobilização ganhava novas formas e preparava o chão onde a participação haveria de se assentar.

A I Conferência Estadual do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul, realizada em Porto Alegre entre 27 e 30 de março de 2014, com o tema "A Matriz Africana e seus Pressupostos Civilizatórios", fez germinar essa trajetória, como semente lançada em terra fértil, e a projetou para o porvir. Antes dela, 27 conferências municipais e regionais haviam mobilizado 49 municípios. Na etapa estadual, cerca de 423 delegadas e delegados aprovaram 79 resoluções de políticas públicas. O que estava em jogo ali era mais do que uma pauta em documentos governamentais: era o reconhecimento de uma matriz civilizatória, de saberes historicamente desqualificados e de modos de compreender a vida que nunca couberam nas fronteiras traçadas pelo pensamento colonial. A Conferência afirmava, com todas as letras, que o povo de terreiro não era apenas destinatário de políticas públicas. Era sujeito de sua construção.

Em 18 de junho de 2014, o Decreto Estadual n.º 51.587 criou o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERGS). O texto deu ao órgão a tarefa de desenvolver ações e estudos e de propor medidas e políticas públicas para as comunidades, e o nomeou instrumento de reparação civilizatória, voltado à equidade econômica, política e cultural e à eliminação das discriminações. Paralelamente, entre o fim de maio e o início de julho, plenárias públicas nos 27 municípios que haviam sediado as etapas municipais e regionais escolheram os primeiros conselheiros e conselheiras da sociedade civil. Em 14 de julho daquele ano, o Conselho tomou posse.

O decreto tinha data, número, artigos e atribuições. No entanto, nenhuma norma é grande o bastante para conter a história que a fez nascer: os anos de mobilização, as vozes erguidas nas marchas, as cartas entregues, os encontros em que tantas experiências diferentes aprenderam a falar como uma só.

A criação do Conselho não encerrava a luta. Abria outras perguntas. Como fazer as demandas dos terreiros chegarem às

decisões do Estado? Como acompanhar o que se prometia? Como manter a representação enraizada na vida das comunidades? Como sustentar a participação quando o diálogo endurecesse, quando as respostas tardassem, quando as prioridades do governo não fossem as do povo de terreiro?

Essas perguntas também eram parte da conquista. Participar não era apenas chegar à mesa, mas permanecer nela sem soltar as mãos de quem tornara aquela presença possível. Era levar ao espaço público a memória dos ancestrais, a palavra das lideranças e os saberes que sustentam a vida coletiva. Era afirmar que a presença do povo de terreiro nas instituições nascia da organização e da luta, e não da concessão de ninguém.

Talvez esteja aí a marca mais profunda dessa história: a participação política do povo de terreiro não começou quando o Estado abriu as portas. Ela já pulsava nos territórios, nas comunidades e nas formas de organização que sempre sustentaram a resistência. O Conselho deu forma institucional a essa trajetória e ampliou os caminhos para disputar decisões e intervir nas políticas públicas.

E a caminhada continuou. Porque um conselho pode ser criado por decreto, mas a participação se faz no passo de cada dia: nas relações, nos encontros, nos conflitos e na persistência de quem transforma experiências compartilhadas em reivindicações coletivas. Contar como esse Conselho nasceu nos convida a pensar a democracia não como um prédio pronto, mas como uma prática viva, tecida por gente que reivindica o direito de decidir sobre o mundo que habita.

***

A narrativa que abre este capítulo reconstrói, em fricção com memórias e documentos, uma trajetória histórico-política.

Compreendemos a fricção, com Miriam Alves *et al*. (2023), "enquanto movimento de contato e esfregação de vivências e memórias do presente e do passado aquecidas na e para a produção e enunciação de um devir, de um porvir" (p. 4). Friccionar memórias e documentos não é opor a lembrança de quem viveu ao registro oficial, nem buscar neste a confirmação daquela. É colocá-los em contato, deixar que se esfreguem e se aqueçam mutuamente, para que deles nasça algo que nenhum dos dois contém sozinho. Nesse sentido, o que se cria é "o resultado da fricção de vidas com vidas, do nascimento de uma terceira coisa, que habita o inesperado, o atemporal" (Jéssica Santiago & Miriam Alves, 2023, p. 68). A trajetória aqui narrada é essa terceira coisa: tecida no atrito entre o que guardamos na memória e o que ficou inscrito nos decretos, nas cartas e no boletim do Conselho, ela olha para o passado com os olhos voltados para o porvir.

Optamos por essa forma porque ela permite que a própria trajetória enuncie, antes dos conceitos, o argumento que atravessa este capítulo. Os acontecimentos narrados – a III Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa, a carta entregue ao governo do Estado, a criação do Comitê Estadual, a I Conferência Estadual e a instituição do Conselho – estão registrados no boletim informativo publicado pelo Conselho ao final de 2014 (Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, 2014), nos decretos que instituíram o Comitê Estadual (Rio Grande do Sul, 2013a), convocaram a I Conferência Estadual (Rio Grande do Sul, 2013b) e criaram o Conselho (Rio Grande do Sul, 2014a) e na memória de quem os viveu.

Parte dessa memória é nossa. Dois de nós, que assinamos este capítulo, caminhamos nesse percurso. Luis Alberto Ferreira Diaz, Olumide Betinho para a militância, integrou a Comissão Impulsora do Conselho. Míriam Cristiane Alves, Olórí Ọba, coordenava a Política de Saúde da População Negra na Secretaria Estadual da Saúde do

Rio Grande do Sul, onde Luis Alberto atuava como coordenador adjunto. Desse lugar, entre o movimento social e a gestão pública, acompanhamos e construímos os passos aqui narrados. Somos também autores de textos reunidos naquele boletim, bem como os textos orientadores das duas Conferências. Escrevemos, portanto, desde dentro: não como quem observa de fora uma trajetória alheia, mas como quem ajudou a abri-la e segue nela.

Diante dessa trajetória, perguntamos: de que modo o movimento social do povo de terreiro vem participando da construção das políticas públicas de igualdade racial e como sua atuação tensiona as relações entre sociedade e Estado? Interessa-nos considerar tanto as possibilidades abertas pelos conselhos de direitos quanto os desafios que atravessam esses espaços, sem perder de vista as experiências comunitárias e os saberes que sustentam a organização política do povo de terreiro.

Ao discutirmos a participação e o controle social, precisamos considerar os processos históricos de exclusão, silenciamento e negação de direitos que marcam a vida de diferentes grupos sociais, sobretudo a população negra, na esfera pública. No caso do povo de terreiro, compreendemos a participação social como parte das lutas políticas pelo reconhecimento de suas tradições, de suas formas de organização e de seus modos de produzir conhecimento e sustentar a vida coletiva. Essas lutas também se constituem no enfrentamento ao racismo e ao racismo religioso e na reivindicação de políticas públicas comprometidas com a igualdade racial e civilizatória.

Pensar a participação social do povo de terreiro nos convida a problematizar as relações entre Estado e sociedade e os modos como construímos a democracia no Brasil. Participar pressupõe ocupar espaços institucionais, exercer direitos, mas, sobretudo, tomar parte nas decisões que afetam a vida coletiva, acompanhar as ações do poder público, disputar

prioridades e construir, junto a outras pessoas e grupos, caminhos para o enfrentamento das desigualdades sociais e raciais.

A esfera pública constitui um espaço de encontros, negociações e conflitos, no qual diferentes interesses e projetos de sociedade entram em disputa. Nesse processo, produzimos conhecimentos e interpretações sobre as realidades a partir das experiências que vivemos, dos territórios que habitamos e das relações que estabelecemos. Em Jürgen Habermas (1962/1984, 1992/1997), encontramos a compreensão da esfera pública como espaço de discussão de assuntos de interesse comum e de formação da opinião pública. Essa perspectiva contribui para pensar a participação social como parte da construção da legitimidade das decisões públicas, uma vez que as ações e os objetivos das instituições precisam estar sujeitos à discussão e ao acompanhamento da sociedade. Nancy Fraser (1990) nos permite problematizar as condições em que essa participação acontece, ao questionar a ideia de uma esfera pública acessível a todas as pessoas em condições de igualdade. As desigualdades sociais e raciais, portanto, marcam os espaços de debate, interferindo nas possibilidades de expressão e reconhecimento de diferentes grupos.

A participação social também está relacionada à cidadania e ao reconhecimento dos direitos políticos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, estabelece, em seu artigo 21, o direito de participar do governo diretamente ou por meio de representantes livremente escolhidos. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 consolidou referências para a participação popular e ampliou as possibilidades de intervenção da sociedade civil na gestão pública. Entretanto, como nos permite refletir Fraser (1990), a existência formal desses direitos, por si só, não elimina as desigualdades que condicionam a participação. Embora os espaços públicos sejam apresentados como lugares de debate e expressão de interesses

coletivos, as hierarquias sociais influenciam quem consegue se fazer ouvir, quais conhecimentos são reconhecidos e quais reivindicações encontram espaço na construção das decisões públicas.

Fernanda Rodrigues da Silva *et al.* (2017) compreendem o controle social da sociedade sobre o Estado como um processo de aprimoramento da democracia deliberativa, que se realiza por meio do exercício da cidadania e da atuação da sociedade sobre as ações estatais. Abrange espaços formais e informais de participação direta ou representativa, e permite considerar o controle social como uma prática que envolve o acompanhamento das políticas públicas e a possibilidade de incidir sobre suas diferentes etapas. Nessa perspectiva, o controle social não se restringe à fiscalização dos gastos públicos ou à participação em conselhos. Ao considerarmos a atuação política do povo de terreiro, essa compreensão nos permite reconhecer que o controle social envolve tanto a participação de suas lideranças nos conselhos de direitos e em outras instâncias públicas quanto a articulação com suas comunidades, de modo que as experiências coletivas e as reivindicações construídas nos territórios possam incidir sobre as políticas públicas.

Essa discussão nos leva a problematizar as concepções de humanidade e de direitos historicamente construídas a partir de referências ocidentais apresentadas como universais, que invisibilizaram ou desqualificaram outros conhecimentos e modos de existência. A negação da humanidade negro-africana e a deslegitimação de suas contribuições epistemológicas, reproduzidas nas estruturas sociais e institucionais nos ajudam a entender que as desigualdades não se restringem à distribuição de recursos ou ao acesso aos direitos. Elas também marcam as formas como reconhecemos determinadas existências, legitimamos alguns conhecimentos e desqualificamos outros modos de compreender e organizar a vida.

Walter Mignolo (2017) contribui com essas reflexões ao sustentar que a colonialidade é o lado mais escuro da modernidade ocidental: uma matriz de poder que se formou entre o Renascimento e o Iluminismo, com a colonização das Américas, e que permanece operando até o presente. Para o autor, que retoma o conceito formulado por Aníbal Quijano, "não há modernidade sem colonialidade" (Mignolo, 2017, p. 2). A colonialidade não é um resíduo do passado colonial, mas a face oculta do próprio projeto moderno, que se apresenta como universal enquanto hierarquiza povos, saberes e modos de vida. Essa matriz colonial de poder se organiza em domínios inter-relacionados, que vão do controle da economia e da autoridade ao controle do gênero, da sexualidade, do conhecimento e da subjetividade. Diante dela, Mignolo propõe a desobediência epistêmica e o desprendimento da matriz colonial como caminhos para opções descoloniais. Essa perspectiva nos permite interrogar os referenciais que orientam a formulação e a implementação das políticas públicas, frequentemente ancorados em uma racionalidade que se pretende neutra e universal, mas que carrega as marcas dessa matriz. Reconhecer a pluralidade de matrizes civilizatórias que constituem a sociedade brasileira, entre elas a matriz negro-africana vivida nos terreiros, é também um gesto de desobediência epistêmica: deslocar o lugar de onde se pensa o Estado, os direitos e a própria democracia.

A matriz civilizatória negro-africana (Alves, 2012) nos oferece outras possibilidades de pensar a vida coletiva, a partir da interdependência, da responsabilidade compartilhada e dos vínculos entre pessoa e comunidade, e é a partir dessa perspectiva que propomos a noção de justiça civilizatória, desenvolvida na última seção deste capítulo. Dela decorre o sentido que atribuímos, no título, à expressão igualdade civilizatória: não apenas a igualdade de acesso a direitos e recursos entre grupos raciais, mas a igualdade

de reconhecimento entre matrizes civilizatórias, isto é, a condição em que os conhecimentos, os valores e as formas de organização de matriz africana tenham, na formulação das políticas públicas, a mesma legitimidade atribuída às referências ocidentais.

Igualdade civilizatória nomeia, assim, o horizonte; justiça civilizatória, o princípio ético-político que orienta sua busca; e reparação civilizatória, as responsabilidades do Estado em restituir existências diante das desigualdades historicamente produzidas. A expressão não é apenas nossa: o Regimento Interno do Conselho atribui às suas comissões temáticas a tarefa de "apontar ações de políticas efetivas de promoção de igualdade racial civilizatória para o Estado do Rio Grande do Sul" (Rio Grande do Sul, 2014b, art. 16, III).

Neste capítulo, propomos refletir sobre a participação e o controle social do povo de terreiro na construção de políticas públicas de igualdade racial e civilizatória. Além desta introdução, em que situamos as relações entre participação, cidadania e esfera pública, o texto se organiza em três seções. Na primeira, discutimos a produção de conhecimentos pelo povo de terreiro a partir da noção gramsciana de intelectual orgânico. Na segunda, analisamos as formas de organização política do povo de terreiro, das federações aos conselhos de direitos, e os desafios da participação nesses espaços. Na terceira, abordamos as contribuições da matriz civilizatória negro-africana para pensarmos a democracia, a vida coletiva e a justiça civilizatória. Nas considerações finais, retomamos a pergunta que orienta o capítulo.

O saber que vem do terreiro: intelectuais orgânicos e a construção das políticas públicas

Ao discutirmos a participação política de diferentes grupos sociais, precisamos reconhecer que a produção de conhecimentos

não se restringe aos espaços acadêmicos. As experiências de vida, o trabalho, a atuação comunitária e a participação nas lutas sociais também constituem lugares de elaboração de interpretações sobre as realidades. Os sujeitos não apenas vivenciam os acontecimentos: refletem sobre eles, identificam problemas, constroem explicações e compartilham aprendizados que podem contribuir para a organização coletiva e para a transformação das relações sociais.

A formulação gramsciana segundo a qual todos os seres humanos são intelectuais, embora nem todos exerçam na sociedade a função de intelectuais (Antonio Gramsci, 1932/2024), nos convida a questionar a associação automática entre formação universitária e produção de pensamento. Isso não significa desconsiderar o conhecimento acadêmico, mas reconhecer que existem diferentes lugares de produção intelectual e que a legitimidade de um conhecimento não pode ser definida exclusivamente por sua origem institucional. Lideranças de comunidades tradicionais de terreiro, representantes de movimentos sociais e pessoas envolvidas na organização política produzem análises sobre as condições em que vivem e sobre as relações que estabelecem com a sociedade e o Estado.

A noção de intelectual orgânico de Antonio Gramsci (1932/2024) contribui para nossa discussão ao relacionar a produção intelectual à vida social, aos interesses coletivos e aos processos de organização política. No Caderno 12 dos *Cadernos do cárcere*, escrito a partir da realidade italiana do entreguerras, Gramsci examina a história dos intelectuais e suas relações com a organização social e política, atento às relações de classe e às estruturas históricas de poder. Contra uma concepção restrita de intelectualidade, associada sobretudo aos espaços acadêmicos e eclesiásticos, o autor considera que a atividade intelectual está presente nos diferentes estratos sociais e que trabalhadores urbanos e camponeses também produzem

conhecimentos vinculados às suas experiências, práticas e posições nas relações sociais.

Cabe, contudo, uma precisão. No mesmo Caderno 12, Gramsci toma os eclesiásticos como a categoria exemplar dos intelectuais tradicionais, que se apresentam como autônomos em relação aos grupos sociais fundamentais, mas estiveram historicamente ligados à aristocracia fundiária e à Igreja como instituição hegemônica. Aplicar a noção de intelectual orgânico a lideranças de terreiro exige, portanto, explicitar o deslocamento que operamos. Essas lideranças não ocupam o lugar do clero de uma instituição dominante: suas tradições foram perseguidas, criminalizadas e desqualificadas pelo Estado e pelas elites, e sua autoridade se constitui na relação cotidiana com comunidades negras e subalternizadas. É esse vínculo com um grupo social racializado, que se organiza politicamente para reivindicar direitos, que nos permite compreendê-las como intelectuais orgânicas, e não como intelectuais tradicionais. Sua função intelectual não se separa de sua função religiosa e comunitária, e tampouco se confunde com a defesa de uma ordem estabelecida.

Compreendemos, portanto, que o intelectual orgânico não se define apenas pelo domínio de conhecimentos especializados e acadêmicos, mas por sua inserção nas relações sociais e por sua participação na elaboração e na circulação de ideias que contribuem para a organização de determinados grupos. Nessa perspectiva, reconhecemos que a produção intelectual também participa das disputas em torno das formas de compreender a sociedade e dos projetos políticos que orientam sua transformação.

Deste modo, lançamos mão da noção de intelectual orgânico para pensar o protagonismo político de lideranças do povo de terreiro. Suas experiências, seus conhecimentos ancestrais e suas formas de organização comunitária constituem produções intelectuais

que participam da vida social e política. Quando essas lideranças se articulam coletivamente e ocupam espaços de debate público, ampliam as possibilidades de formular demandas, disputar sentidos e incidir na construção das políticas públicas. Reconhecer essa intelectualidade significa, portanto, reconhecer as lideranças de terreiro como produtoras de conhecimentos e protagonistas na elaboração de perspectivas políticas comprometidas com suas comunidades e com a transformação das relações sociais.

Essa discussão também nos permite considerar as condições em que os conhecimentos produzidos pelas comunidades alcançam reconhecimento público. Fraser (1990), ao discutir os *contrapúblicos* subalternos, chama a atenção para a importância dos espaços em que grupos socialmente subordinados elaboram e compartilham interpretações sobre suas experiências e seus interesses. Essa contribuição nos ajuda a compreender a organização comunitária do povo de terreiro como parte de um processo de elaboração política que pode ampliar a circulação de seus conhecimentos e fortalecer suas reivindicações na esfera pública.

Ao aproximarmos essa discussão da luta política do povo de terreiro, podemos refletir sobre o papel das lideranças que articulam as experiências comunitárias às reivindicações dirigidas ao poder público. Quando sistematizam demandas, interpretam situações de racismo religioso, constroem propostas e dialogam com diferentes instituições, esses sujeitos participam da produção de conhecimentos e da elaboração de pautas coletivas. A atuação dessas lideranças envolve uma mediação política entre as experiências vividas nos territórios e os espaços nos quais se discutem e se decidem as políticas públicas. Essa mediação, entretanto, não deve ser compreendida como uma atribuição exclusiva de determinadas lideranças ou representantes. A elaboração política se alimenta das relações comunitárias e das diferentes experiências

que constituem o povo de terreiro. Por isso, é importante perguntar como as lideranças que assumem representação em conselhos ou outros espaços públicos mantêm seus vínculos com as comunidades e instituições representativas, de que maneira as reivindicações são construídas coletivamente e quais condições favorecem a circulação dos conhecimentos entre os territórios e o poder público.

A discussão sobre o intelectual orgânico nos permite, assim, deslocar o olhar da representação como simples ocupação de um cargo para a participação como processo de elaboração coletiva, formação política e construção de projetos de sociedade. Ao reconhecermos o povo de terreiro como produtor de conhecimentos e de interpretações sobre as realidades, também questionamos as hierarquias que historicamente desqualificaram seus saberes e restringiram sua presença nos espaços de decisão.

Essa reflexão abre caminho para discutirmos as formas pelas quais a organização política do povo de terreiro se estrutura, estabelece relações com o Estado e ocupa os espaços institucionais de participação e controle social.

Criar não é fazer funcionar: federações, conselhos e os desafios da participação

A organização política do povo de terreiro apresenta diferentes formas, construídas em contextos históricos e sociais específicos. As comunidades tradicionais de terreiro, as associações, as federações e os conselhos de direitos compõem esse campo de organização, ainda que tenham características, objetivos e formas de atuação distintas. Compreender essa diversidade exige considerar a história das comunidades, suas experiências de articulação e as relações que foram estabelecendo com o poder público ao longo do tempo.

As federações tiveram importância na organização e na representação de segmentos do povo de terreiro, constituindo espaços de articulação entre comunidades e de interlocução com a sociedade. Essa organização tem uma história marcada pela necessidade de proteger suas comunidades, preservar suas tradições e reivindicar o reconhecimento de seus direitos. Em diferentes períodos da história brasileira, as comunidades tradicionais de terreiro enfrentaram perseguições e restrições ao exercício de suas práticas religiosas. O Código Penal de 1890 criminalizou práticas das tradições de matriz africana; em 1927, criou-se uma Comissão para a Repressão ao Baixo Espiritismo na Polícia Civil, que ganhou uma delegacia em 1934; em 1937, já no Estado Novo, surgiu a Seção de Tóxicos e Mistificação da 1ª Delegacia Auxiliar; e o Código Penal de 1940 passou a tratar essas práticas como curandeirismo e charlatanismo (Hendrix Silveira, 2014). Essas medidas constituíram expressões da repressão institucional que incidia sobre essas comunidades.

Nesse contexto histórico, as federações que congregavam as comunidades tradicionais de terreiro assumiram um papel importante na articulação coletiva e na construção de estratégias de interlocução com o Estado e a sociedade. Durante a ditadura militar (1964-1985), essas entidades também atuaram em um cenário de restrições políticas e de persistência do racismo religioso, mobilizando formas de negociação institucional e de defesa das comunidades. Nesse período, os terreiros precisavam pedir permissão ao Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) para tocar seus tambores e realizar suas festas, e as casas denunciadas eram invadidas pela polícia (Silveira, 2014). Sua atuação contribuiu para estabelecer canais de diálogo, reivindicar garantias para o exercício da liberdade religiosa e ampliar as possibilidades de reconhecimento público dessas tradições.

Para além da interlocução institucional, na contemporaneidade, as federações podem desempenhar funções de articulação política,

orientação e fortalecimento das comunidades filiadas. Ao reunir terreiros em torno de demandas comuns, contribuem para a construção de pautas coletivas, a defesa da liberdade de crença e de culto e a reivindicação dos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988. Também podem estabelecer referências compartilhadas para a atuação de suas filiadas, promovendo compromissos éticos relacionados à preservação das tradições, à responsabilidade comunitária e à representação pública dos terreiros e de seu complexo cultural civilizatório.

Entretanto, a discussão sobre participação e controle social nos coloca diante de uma questão: em que medida as formas de organização historicamente consolidadas, como no caso das federações, conseguiram acompanhar as mudanças nas relações entre sociedade e Estado e as novas possibilidades de participação na formulação e no monitoramento das políticas públicas?

Essa pergunta não implica considerar as federações como estruturas necessariamente ultrapassadas, nem supor que exista um único modelo adequado de organização política. Ela nos permite observar e avaliar os limites de determinadas formas de representação e as dificuldades de ampliar a participação para além dos espaços e das práticas já estabelecidas. Também nos convida a refletir sobre como as comunidades se articulam entre si, como definem suas prioridades coletivas e como constroem formas de representação capazes de dialogar com as diferentes instâncias do poder público.

Ao lado das federações e dos conselhos, formas de organização em rede também compõem esse campo. A RENAFRO, criada em março de 2003, durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, em São Luís, define-se como uma instância de articulação da sociedade civil que envolve vivenciadores das tradições de matriz africana, gestores e profissionais de saúde, pesquisadores e lideranças

do movimento negro (Silva, 2007). Entre seus objetivos está "monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde exercendo o controle social" (Silva, 2007, p. 172).

No Rio Grande do Sul, onde atua desde 2006, a Rede esteve presente em momentos decisivos da trajetória aqui narrada: lideranças vinculadas aos seus núcleos assinaram a Carta do Povo de Terreiro entregue ao governador, em 2011, e integraram o Comitê Estadual do Povo de Terreiro (Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, 2014). A experiência da RENAFRO evidencia uma forma de organização que não se limita a representar terreiros filiados, como as federações, nem se circunscreve a um espaço institucional, como os conselhos. Articulada em rede, ela conecta territórios, saberes e políticas setoriais e leva o controle social exercido pelo povo de terreiro também ao campo da saúde, reconhecendo o terreiro como espaço de promoção do cuidado.

Como vimos, a Constituição Federal de 1988 favoreceu a institucionalização de espaços de diálogo e controle social. Entre eles, os conselhos de direitos ocupam um lugar importante, pois reúnem representantes do Estado e da sociedade civil para discutir, formular, acompanhar e avaliar políticas públicas. No caso do povo de terreiro, os conselhos municipais e estadual constituem espaços de participação política voltados ao reconhecimento de direitos e à construção de políticas públicas relacionadas às demandas das comunidades. No plano nacional, esse campo de participação se ampliou com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2007), o Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010), o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial [SEPPIR], 2013) e, mais recentemente, a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz

Africana (Brasil, 2024), que reconhecem as comunidades tradicionais de terreiro como sujeitos de direitos e de políticas específicas.

A presença nesses espaços, porém, traz exigências. A participação nos conselhos envolve conhecer suas atribuições, acompanhar as ações governamentais, discutir prioridades, formular propostas e estabelecer relações com as comunidades representadas. Também exige lidar com os limites da atuação institucional, com os conflitos entre diferentes interesses e com situações em que as decisões ou os encaminhamentos não correspondem às reivindicações apresentadas.

Por isso, precisamos considerar que a existência de um conselho não assegura, por si só, a efetividade da participação social. O plenário de um conselho pode encontrar dificuldades para manter suas atividades, mobilizar representantes, estabelecer diálogo com as comunidades ou obter respostas dos órgãos governamentais. Da mesma forma, a representação institucional pode se distanciar das experiências e das necessidades dos grupos que pretende representar quando não há espaços permanentes de escuta, diálogo e construção coletiva das pautas.

No Rio Grande do Sul, a criação do CPTERGS foi acompanhada pela constituição de conselhos municipais do povo de terreiro, que integram um mesmo percurso de institucionalização da participação política. Desde 2014, ao menos 27 municípios instituíram seus conselhos por lei ou decreto (Tabela 1) e outros 13 estão em processo de criação (Tabela 2). Esses espaços podem ampliar a interlocução com o Estado e favorecer a formulação de políticas públicas, mas sua atuação precisa ser compreendida em relação às formas de organização que existem nos territórios. O desafio não consiste em substituir uma forma de organização por outra – os conselhos pelas federações, por exemplo –, mas em compreender como diferentes instâncias podem se articular, ampliar a participação e fortalecer a intervenção política do povo de terreiro.

A distribuição temporal desses atos normativos acompanha a trajetória narrada na abertura deste capítulo. O primeiro impulso veio logo após a I Conferência Estadual: em 2014, seis municípios criaram conselhos ou comitês, entre eles Capão do Leão, Nova Petrópolis e Rio Grande, que haviam sediado etapas municipais ou regionais da Conferência. Outros oito surgiram em 2015 e 2016, seguidos de um ritmo mais lento e irregular nos anos seguintes, período que coincide com o longo intervalo sem convocação da Conferência Estadual.

A criação por lei, contudo, não garante o funcionamento. Em Eldorado do Sul, o conselho criado em 2023 só teve sua instalação determinada em 2026, por decisão judicial em ação movida pela Defensoria Pública (TVGO Guaíba Online, 2026). Em Rio Grande, a lei que instituiu o conselho foi questionada judicialmente sob o argumento da laicidade do Estado e mantida pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul em 2018 (Consultor Jurídico, 2018). E Porto Alegre, capital do Estado, ainda não conta com conselho próprio, o que levou o Conselho Estadual a manifestar-se, em dezembro de 2025, pela sua imediata instituição (Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, 2025). Os conselhos municipais expressam, assim, tanto a capilaridade conquistada pelo movimento quanto os limites de uma institucionalização que depende da disposição dos governos locais.

Tabela 1. *Conselhos municipais do povo de terreiro instituídos no Rio Grande do Sul, por ano de criação*

Ano de criação	Município	Ato normativo
2014	Capão do Leão	Lei n.º 1.681, de 10/09/2014
	Nova Petrópolis	Lei n.º 4.431, de 10/10/2014
	Rio Grande	Decreto n.º 12.905, de 14/07/2014 (cria o Comitê Municipal); Lei n.º 7.954/2015 (cria o Conselho)[a]
	Rio Pardo	Lei n.º 1.894, de 03/06/2014[b]

Ano de criação	Município	Ato normativo
2014	Sant'Ana do Livramento	Decreto n.º 168, de 11/11/2014 (cria o Comitê Municipal); Decreto n.º 7.402/2015 (cria o Conselho)
	Santa Vitória do Palmar	Lei n.º 5.491, de 05/12/2014[c]
2015	Canoas	Lei n.º 5.930/2015
	Esteio	Lei n.º 6.169/2015
	Santa Maria	Lei n.º 6.021, de 26/11/2015
	São Gabriel	Lei n.º 3.707/2015
2016	Alvorada	Lei n.º 3.008/2016
	Gravataí	Lei n.º 3.800/2016
	Montenegro	Lei n.º 6.275/2016
	Viamão	Lei n.º 4.518/2016
2017	São Leopoldo	Lei n.º 8.693/2017
2018	Bento Gonçalves	Lei n.º 6.433/2018
	Pelotas	Lei n.º 6.584/2018
	Tapes	Lei n.º 3.135/2018
2019	Uruguaiana	Lei n.º 5.045/2019
2022	Guaíba	Lei n.º 4.138/2022
2023	Balneário Pinhal	Lei n.º 1.827/2023
	Eldorado do Sul	Lei nº 5.810/2023[d]
	Santa Cruz do Sul	Lei nº 9.348/2023
2024	Caxias do Sul	Lei nº 9.099/2024
Ato não localizado	Alegrete	—
	Osório	—[b]
	Tramandaí	—

Nota: elaborada pelos autores com base em Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (2014, 2025), Secretaria da Igualdade, Cidadania, Direitos Humanos e Assistência Social (2022), Silveira (2026), Consultor Jurídico (2018) e TVGO Guaíba Online (2026). Atos normativos: Alvorada (2016), Balneário Pinhal (2023), Bento Gonçalves (2018), Canoas (2015), Capão do Leão (2014), Caxias do Sul (2024), Eldorado do Sul (2023), Esteio (2015), Gravataí (2016), Guaíba (2022), Montenegro (2016), Nova Petrópolis (2014), Pelotas (2018), Rio Pardo (2014), Rio Grande (2014, 2015), Santa Cruz do Sul (2023), Santa Maria (2015), Santa Vitória do Palmar (2014),

Sant'Ana do Livramento (2014, 2015), São Gabriel (2015), São Leopoldo (2017), Tapes (2018), Uruguaiana (2019) e Viamão (2016).
[a] Em 2018, o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul julgou improcedente a ação que questionava a constitucionalidade da lei.
[b] O mapa de Silveira (2016) registra o conselho como instituído, mas o manifesto do Conselho Estadual, de dezembro de 2025, o inclui entre os que estão em processo de criação. Em Rio Pardo, pode tratar-se de recriação do conselho previsto na lei de 2014.
[c] Registrado apenas no boletim do Conselho Estadual (2014); o município não aparece nas fontes mais recentes.
[d] Criado por lei em 2023, o conselho só teve sua instalação determinada em fevereiro de 2026, por decisão judicial em ação da Defensoria Pública.

Tabela 2. *Conselhos municipais do povo de terreiro em processo de criação no Rio Grande do Sul*

Municípios		
Bagé	Butiá	Cacequi
Cachoeira do Sul	Campo Bom	Capão da Canoa
Carazinho	Nova Santa Rita	Novo Hamburgo
Passo Fundo	Porto Alegre	Sapiranga
Sapucaia do Sul		

Nota: elaborada pelos autores com base em Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (2025) e Silveira (2026). Nova Santa Rita foi incluída a partir de informação dos autores.

O processo de composição dos conselhos de direitos e de políticas públicas ocorre por meio de convocações formais, observando os princípios da administração pública, especialmente a publicidade, a transparência e a participação. Esses processos podem assumir diferentes formatos, geralmente regulamentados por editais. No segmento do povo de terreiro, tem sido utilizado, com frequência, um método baseado no controle social exercido pela própria sociedade civil, por meio de escolhas coletivas realizadas em plenárias, encontros e assembleias convocadas para essa finalidade. Esse processo estabelece uma forma de representação vinculada às comunidades tradicionais de terreiro e federações ou associações representativas, na qual cada

representante atua em nome de seus representados, assumindo um vínculo ético de responsabilidade coletiva e o compromisso de levar ao conselho as posições construídas coletivamente. Foi assim na primeira composição do Conselho Estadual, escolhida em plenárias públicas nos 27 municípios que haviam sediado as etapas municipais e regionais da I Conferência (Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, 2014), e na renovação posterior à II Conferência, que remeteu a escolha dos conselheiros da sociedade civil a encontros nas nove Regiões Funcionais de Planejamento do Estado (Secretaria da Igualdade, Cidadania, Direitos Humanos e Assistência Social [SICDHAS], 2022).

Para que esse modelo funcione plenamente, é necessário assegurar a circulação das informações e promover debates prévios entre os pares, no âmbito de cada colegiado ou das instituições representadas nos conselhos. Essas condições contribuem para que os representantes mantenham o vínculo com as comunidades e organizações que lhes conferiram representação.

Participar de um conselho não significa apenas apresentar reivindicações, mas, sobretudo, acompanhar o que acontece com elas, verificar os encaminhamentos adotados e cobrar respostas do poder público. A participação política exige, assim, continuidade e articulação entre as experiências comunitárias e os espaços institucionais.

Ao problematizarmos os limites das formas de organização e representação do povo de terreiro, precisamos considerar as condições institucionais, as desigualdades de acesso à informação, o racismo religioso e a disposição dos governos para compartilhar decisões. A questão central é compreender como fortalecer o Conselho Estadual e os conselhos municipais do povo de terreiro, reconhecendo os modos de organização construídos ao longo de sua história e as relações comunitárias que sustentam suas reivindicações.

Nesse sentido, compreendemos que o Rio Grande do Sul vivencia um processo de transição institucional nas formas de participação social do povo de terreiro. Esse processo envolve a emergência de um sujeito político cujas pautas históricas adquirem novos contornos diante do reconhecimento de direitos consagrados pela Constituição Federal de 1988, mas por muito tempo invisibilizados pela colonialidade e por diferentes formas de opressão. A passagem de reivindicações historicamente circunscritas às comunidades e às federações para sua expressão em espaços públicos de interlocução com o Estado constitui um movimento relevante dessa transição. Reuniões coletivas, seminários, encontros e conferências deliberativas passam a compor as estratégias de organização e participação política, em diálogo com experiências de outros segmentos sociais. Esse movimento pode ser compreendido como uma inserção, ainda em disputa, do povo de terreiro no Estado Democrático de Direito, na qual se afirmam possibilidades de reconhecimento e exercício da cidadania plena.

Outra régua para a democracia: matriz negro-africana e reparação civilizatória

Retomamos aqui a crítica, anunciada na introdução a partir de Mignolo (2017), às concepções de democracia, humanidade e direitos que, apresentadas como universais, desqualificaram os conhecimentos e os modos de existência das tradições de matriz africana. Essa hierarquização não se restringiu ao campo das ideias, mas participou da produção de desigualdades e da negação de direitos, com efeitos sobre as formas de reconhecimento social e político do povo de terreiro.

Propomos, então, tomar a matriz civilizatória negro-africana (Alves, 2012) como referência para a construção de outras formas de compreender a democracia, os direitos humanos e a vida coletiva.

Essa perspectiva questiona a ideia de que os princípios de organização democrática se originam exclusivamente em tradições ocidentais e chama a atenção para a contribuição de outras matrizes de pensamento na construção de relações sociais baseadas na solidariedade, na responsabilidade compartilhada e no reconhecimento da diversidade.

Jack Goody (2008), ao questionar a apropriação ocidental da história, contribui para problematizar narrativas que atribuem exclusivamente à modernidade europeia a origem de determinadas formas de organização social e política. Essa discussão nos permite reconhecer que a democracia pode ser pensada a partir de diferentes experiências históricas e matrizes civilizatórias, sem reduzir sua compreensão a uma única tradição.

Nessa discussão, o conceito de Ubuntu ocupa um lugar importante. Associado à compreensão de que uma pessoa se constitui por meio de outras pessoas – sintetizada na expressão "eu sou porque nós somos" –, Ubuntu propõe uma concepção relacional da existência. A pessoa não é compreendida como indivíduo isolado, independentemente dos vínculos que estabelece, mas como parte de relações que envolvem a comunidade, a memória e as responsabilidades compartilhadas (Mogobe Ramose, 2010).

Em *African philosophy through Ubuntu*, Ramose (1999) apresenta o conceito e sua etimologia, discutindo os fundamentos filosóficos dessa perspectiva. Para o autor, ubuntu articula duas dimensões indissociáveis: ubu-, que remete ao ser em sua amplitude e generalidade, e -ntu, que expressa sua manifestação concreta. Essa articulação situa o ubuntu como uma categoria fundamental do pensamento filosófico africano dos povos falantes de línguas bantu, na qual a existência se constitui nas relações e nas alianças entre as pessoas. O ser, compreendido como um processo em contínua realização, permanece aberto à busca de compreensão do cosmos

e à construção da harmonia. Essa perspectiva alcança também os domínios da política, da religião e do direito, também orientados por essa busca de harmonia (Ramose, 1999).

Essa concepção relacional destaca a importância da coletividade, da partilha e do cuidado mútuo (Ramose, 2010). Permite considerar as relações entre as pessoas, os ancestrais e as gerações futuras, ampliando a compreensão da responsabilidade coletiva. E, ainda, ampliar a reflexão sobre a participação política. Se a vida se constitui nas relações, a construção de políticas públicas não pode ser pensada apenas a partir de indivíduos isolados ou de interesses particulares. É necessário considerar as condições de vida das comunidades, os vínculos que as sustentam e os conhecimentos que produzem. A participação e o controle social, nessa leitura, envolvem responsabilidade com a coletividade e compromisso com a construção de relações sociais que reconheçam a pluralidade de modos de existência.

Inspirada nas discussões sobre justiça social, justiça reparatória, equidade e igualdade de direitos, e na perspectiva do Ubuntu, a ideia de justiça civilizatória propõe uma construção ético-política baseada na equidade, na igualdade de direitos, na solidariedade coletiva e na coexistência entre diferentes matrizes civilizatórias. Articulada à ideia de reparação, essa perspectiva nos convoca a pensar o enfrentamento das desigualdades econômicas, políticas e culturais para além da inclusão em estruturas já existentes. Ela interroga as hierarquias que definem quais conhecimentos, valores e formas de organização são reconhecidos socialmente e quais permanecem submetidos à deslegitimação. A justiça civilizatória nos permite, assim, relacionar a participação política do povo de terreiro à luta pelo reconhecimento de suas formas de organização, de seus conhecimentos e de suas contribuições para a vida coletiva, reparando anos de invisibilização, subalternização e opressão.

A reparação civilizatória, por sua vez, permite relacionar esse debate às responsabilidades do Estado diante das desigualdades históricas que atingem o povo de terreiro. Quando o CPTERGS é caracterizado, no artigo 1º, do Decreto n.º 51.587/2014, como "instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações" (Rio Grande do Sul, 2014a, art. 1º), essa formulação situa a participação institucional em um campo de reivindicações que ultrapassa o reconhecimento formal das comunidades. A formulação, aliás, já constava nas considerações do decreto que instituiu o Comitê Estadual do Povo de Terreiro, um ano antes (Rio Grande do Sul, 2013a), e reaparece no regimento da II Conferência, cujo primeiro eixo temático tratou do "debate atual sobre Justiça Civilizatória" (SICDHAS, 2022, art. 7º). O vocabulário da reparação e da justiça civilizatórias foi, portanto, produzido pelo próprio movimento e inscrito por ele nas normas do Estado.

Essa perspectiva também nos leva a perguntar quais transformações são necessárias para que as políticas públicas não apenas incluam demandas específicas, mas reconheçam os conhecimentos e as formas de organização das comunidades como parte legítima da construção da vida coletiva. A reparação civilizatória envolve, portanto, tanto o enfrentamento das desigualdades quanto a revisão das hierarquias que orientam a produção das políticas, a distribuição de recursos e o reconhecimento de direitos.

Ao articularmos matriz civilizatória negro-africana, justiça civilizatória e participação política, compreendemos que a participação do povo de terreiro pode transformar as políticas públicas não apenas pela inclusão de suas reivindicações, mas pela ampliação dos referenciais éticos e políticos que orientam a compreensão da democracia, dos direitos e da vida coletiva. A justiça civilizatória apresenta-se, assim, não somente como reivindicação por

reconhecimento, mas como proposta de transformação das relações sociais e institucionais que historicamente sustentaram hierarquias entre matrizes civilizatórias.

Para onde seguem os passos

Neste capítulo, perguntamos de que modo o movimento social do povo de terreiro vem participando da construção das políticas públicas de igualdade racial e como sua atuação tensiona as relações entre sociedade e Estado. A trajetória que culminou na criação do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul mostra que essa participação não nasceu de uma concessão estatal: foi construída nas marchas, nas cartas, nos encontros, nas conferências e na persistência e insurgência das comunidades tradicionais de terreiro, que transformaram experiências compartilhadas em reivindicações coletivas.

Essa atuação tensiona o Estado em ao menos três dimensões. Primeiro, ao afirmar o povo de terreiro como sujeito político, e não como mero destinatário de políticas, disputa quem decide e como se decide. Segundo, ao reconhecer suas lideranças como intelectuais orgânicos, questiona as hierarquias que definem quais conhecimentos são legítimos na formulação das políticas públicas. Terceiro, ao inscrever na norma que cria o Conselho a noção de reparação civilizatória, desloca o debate da inclusão em estruturas existentes para a transformação dos referenciais éticos e políticos que orientam a ação estatal.

Ao mesmo tempo, a institucionalização da participação traz desafios que não se resolvem por decreto: a continuidade das atividades dos conselhos, a articulação entre as instâncias municipais e estadual, o acesso à informação, a disposição dos governos para compartilhar decisões e, sobretudo, a manutenção dos vínculos

entre representantes e comunidades. A trajetória da Conferência do Povo de Terreiro mostra esses desafios. Pelo artigo 7º do Decreto n.º 51.587/2014, a Conferência é a instância máxima de deliberação e de fiscalização do CPTERGS e deve ser convocada a cada dois anos (Rio Grande do Sul, 2014a). É também a partir dela que se renova a representação da sociedade civil no Conselho: as 46 vagas desse segmento, entre titulares e suplentes, são preenchidas por eleição nas nove Regiões Funcionais de Planejamento do Estado, depois que a Conferência acontece (SICDHAS, 2022).

A II Conferência foi convocada em novembro de 2022, pelo Decreto n.º 56.736 (Rio Grande do Sul, 2022). A etapa estadual estava prevista para abril de 2023, mas só aconteceu em 12 e 13 de maio de 2025, em Porto Alegre (TVE RS, 2025). Foram cerca de dois anos e meio depois da convocação e onze anos depois da primeira Conferência. Pela regra da convocação bienal, outras cinco conferências deveriam ter ocorrido após a de 2014. Durante todo esse intervalo, a composição do plenário, escolhida em 2014 para um mandato de quatro anos (Rio Grande do Sul, 2014a, art. 4º, § 3º), não pôde ser renovada. Esse atraso decorreu, em grande medida, das dificuldades de diálogo com as gestões do governo estadual que se sucederam na última década.

A justiça civilizatória, tal como a propomos, oferece um horizonte para enfrentar esses desafios. Inspirada no Ubuntu e na matriz civilizatória negro-africana, ela nos lembra que a participação é uma prática relacional e comunitária, que se sustenta nos vínculos e na responsabilidade compartilhada. Fortalecer o Conselho Estadual e os conselhos municipais do povo de terreiro significa, portanto, fortalecer também as relações que os tornaram possíveis. Como na caminhada que abre este capítulo, a participação política do povo de terreiro segue sendo construída, nos territórios e nas instituições, com memória, conflito e persistência.

Referências

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Izidoro-Pinto, C. M. (2023). Mulheres pretas da Enfermagem: Escrevivência atrevivida em oralitura na COVID-19. *Revista Estudos Feministas*, *31*(1), e83154. https://doi.org/10.1590/1806-95842023v31n183154

Alvorada. (2016). *Lei nº 3.008/2016*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://www.alvorada.cespro.com.br/visualizarDiploma.php?cdMunicipio=7225&cdDiploma=3008&NroLei=3.008

Balneário Pinhal. (2023). *Lei nº 1.827/2023*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara de Vereadores. https://ibiaca.cespro.com.br/visualizarDiploma.php?cdMunicipio=7256&cdDiploma=202318271&NroLei=1.827

Bento Gonçalves. (2018). *Lei nº 6.433/2018*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://sapl.camarabento.rs.gov.br/ta/258/text?

Brasil. (2007). *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.* Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Presidência da República. https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/legislacao/decreto-6040.pdf

Brasil. (2010). *Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010.* Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Presidência da República. https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/496308/000898128.pdf

Brasil. (2024). *Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024.* Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/D12278.htm

Canoas. (2015). *Lei nº 5.930/2015*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/prefeitura/rs/canoas/lei/lei-ordinaria/2015/5930/lei-ordinaria-n-5930-2015-dispoe-sobre-a-criacao-instalacao-a-composicao-a-estruturacao-as-competencias-e-o-funcionamento-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-de-canoas

Capão do Leão. (2014). *Lei nº 1.681, de 10 de setembro de 2014.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal de Vereadores. https://leis.org/municipais/rs/capao-do-leao/lei/lei-ordinaria/2014/1681/lei-ordinaria-n-1681-2014-cria-o-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-e-da-outras-providencias

Caxias do Sul. (2024). *Lei nº 9.099/2024.* Cria o Conselho Municipal do Povo de

Terreiro. Prefeitura de Caxias do Sul. https://leis.org/municipais/rs/caxias-do-sul/lei/decreto/2026/24252/decreto-n-24252-2026-aprova-o-regimento-interno-do-conselho-municipal-de-povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros-e-de-matriz-africana-de-caxias-do

Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. (2014). *Boletim informativo: Da Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa – 2011 ao Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul – 2014*. Gabinete do Governador do Estado do Rio Grande do Sul. https://estado.rs.gov.br/upload/arquivos/20170704/20141223143644boletim-versao-final-ok.pdf

Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. (2025). *Manifestação do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul pela imediata instituição do Conselho Municipal do Povo de Terreiro de Porto Alegre* [Manifesto].

Consultor Jurídico. (2018, 19 de julho). *Município pode ter conselho para praticantes de religião, diz TJ-RS*. https://www.conjur.com.br/2018-jul-19/municipio-conselho-praticantes-religiao-tj-rs/

Eldorado do Sul. (2023). *Lei nº 5.810/2023.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/prefeitura/rs/eldorado-do-sul/lei/lei-ordinaria/2023/5810/lei-ordinaria-n-5810-2023-cria-e-institui-o-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-de-eldorado-do-sul-e-da-outras

Esteio. (2015). *Lei nº 6.169/2015.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/prefeitura/rs/esteio/lei/lei-ordinaria/2015/6169/lei-ordinaria-n-6169-2015-cria-o-conselho-municipal-de-promocao-da-igualdade-de-direitos-do-povo-de-terreiro-de-matriz-africana-de-esteio

Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56-80. https://doi.org/10.2307/466240

Goody, J. (2008). *O roubo da história: Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Contexto.

Gramsci, A. (2024). *Cadernos do cárcere: Caderno 12 (XXIX): 1932: Apontamentos e notas esparsas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais* (M. M. Machado, Trad.) [E-book]. IGS-Brasil. (Obra original escrita em 1932).

Gravataí. (2016). *Lei nº 3.800/2016.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://cespro.com.br/visualizarDiploma.php?cdMunicipio=7545&cdDiploma=20163800&NroLei=3.800

Guaíba. (2022). *Lei nº 4.138/2022.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal de Vereadores. https://leis.org/municipais/rs/guaiba/lei/lei-ordinaria/2022/4138/lei-ordinaria-n-4138-2022-dispoe-sobre-a-criacao-composicao-estruturacao-competencias-e-funcionamento-do-conselho-municipal-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana-do-municipio-de-guaiba-e-da-outras

Habermas, J. (1984). *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa* (F. R. Kothe, Trad.). Tempo Brasileiro. (Obra original publicada em 1962).

Habermas, J. (1997). *Direito e democracia: Entre facticidade e validade* (F. B. Siebeneichler, Trad.; Vol. 1). Tempo Brasileiro. (Obra original publicada em 1992).

Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade (M. Oliveira, Trad.). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *32*(94), e329402. https://doi.org/10.17666/329402/2017

Montenegro. (2016). *Lei nº 6.275/2016*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://sapl.montenegro.rs.leg.br/ta/297/text?print

Nova Petrópolis. (2014). *Lei nº 4.431, de 10 de outubro de 2014.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal de Vereadores. https://cdn-gw.webdehost.com.br/6/PhotoAssets/142776/images/original/LEI%20MUNICIPAL%20N%C2%BA%204.431%20-%2010.10.2014.pdf

Pelotas. (2018). *Lei nº 6.584/2018.* Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://sai4.pelotas.com.br/arquivos/691d0c2b0c4c493e82a77021600bc401.pdf

Ramose, M. B. (1999). *African philosophy through Ubuntu*. Mond Books.

Ramose, M. B. (2010). Globalização e Ubuntu. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 175-220). Cortez.

Rio Grande. (2014). *Decreto nº 12.905, de 14 de julho de 2014*. Cria o Comitê Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/rio-grande/lei/decreto/2014/12905/decreto-n-12905-2014-institui-o-comite-municipal-do-povo-de

Rio Grande. (2015). *Lei nº 7.954/2015*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/rio-grande/lei/lei-ordinaria/2015/7954/lei-ordinaria-n-7954-2015-dispoe-sobre-a-criacao-composicao-estruturacao-competencias-e-funcionamento-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-no-municipio-do-rio-grande-e-da-outras?termo=7.954

Rio Grande do Sul. (2013a). *Decreto nº 50.112, de 27 de fevereiro de 2013.* Institui o Comitê Estadual do Povo de Terreiro. Diário Oficial do Estado. https://leisestaduais.com.br/rs/decreto-n-50112-2013-rio-grande-do-sul-institui-o-comite-estadual-do-povo-de-terreiro

Rio Grande do Sul. (2013b). *Decreto nº 50.932, de 27 de novembro de 2013.* Convoca a I Conferência Estadual do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado. https://leisestaduais.com.br/rs/decreto-n-50932-2013-rio-grande-do-sul-convoca-a-i-conferencia-estadual-do-povo-de-terreiro-do-estado-do-rio-grande-do-sul

Rio Grande do Sul. (2014a). *Decreto nº 51.587, de 18 de junho de 2014.* Dispõe sobre

a criação, a composição, a estruturação, as competências e o funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado. https://justica.rs.gov.br/upload/arquivos/202301/19104411-decreto-de-criacao-do-conselho.pdf

Rio Grande do Sul. (2014b). *Decreto nº 52.098, de 27 de novembro de 2014.* Aprova o Regimento Interno do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado. https://www.justica.rs.gov.br/upload/arquivos/202603/17162156-dec-52-098.pdf

Rio Grande do Sul. (2022). *Decreto nº 56.736, de 17 de novembro de 2022.* Convoca a II Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado. https://justica.rs.gov.br/upload/arquivos/202301/19104635-convocacao-da-ii-conferencia.pdf

Rio Pardo. (2014). *Lei nº 1.894, de 3 de junho de 2014.* Dispõe sobre a criação, composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro de Rio Pardo. Câmara Municipal. https://www.camarariopardo.rs.gov.br/proposicoes/Lei/0/33/0/3220

Santa Cruz do Sul. (2023). *Lei nº 9.348/2023*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/santa-cruz-do-sul/lei/lei-ordinaria/2023/9348/lei-ordinaria-n-9348-2023-dispoe-sobre-a-criacao-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-de-santa-cruz-do-sul?termo=9.348

Santa Maria. (2015). *Lei nº 6.021, de 26 de novembro de 2015.* Dispõe sobre a criação, composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho do Povo de Terreiro de Santa Maria. Câmara Municipal de Santa Maria. https://leis.org/municipais/rs/santa-maria/lei/lei-ordinaria/2015/6021/lei-ordinaria-n-6021-2015-dispoe-sobre-a-criacao-composicao-estruturacao-competencias-e-funcionamento-do-conselho-do-povo-de-terreiro-de-santa?termo=6.021

Santa Vitória do Palmar. (2014). *Lei nº 5.491, de 5 de dezembro de 2014*. Cria o Conselho do Povo de Terreiro de Santa Vitória do Palmar. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/santa-vitoria-do-palmar/lei/lei-ordinaria/2014/5491/lei-ordinaria-n-5491-2014-dispoe-sobre-a-criacao-composicao-estruturacao-competencias-e-funcionamento-do-conselho-do-povo-de-terreiro-de-santa-vitoria-do?termo=5.491

Sant'Ana do Livramento. (2014). *Decreto nº 168, de 11 de novembro de 2014*. Cria o Comitê Municipal do Povo de Terreiro.

Sant'Ana do Livramento. (2015). *Decreto nº 7.402/2015*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/santana-do-livramento/lei/decreto/2015/7402/decreto-n-7402-2015-cria-o-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-do-municipio-de-sant-ana-do-livramento-e-da-outras?termo=7.402

Santiago, J. G., & Alves, M. C. (2023). Infâncias pretas: Corpas-territórios e instituições. In M. C. Alves, C. M. Izidoro-Pinto, & A. de Sant'Anna Junior (Orgs.), *Insurgências poéticas-políticas: Epistemologias e metodologias negras,*

descoloniais e antirracistas (pp. 64-84). Editora Rede Unida. https://doi.org/10.18310/9786554620833

São Gabriel. (2015). *Lei nº 3.707/2015*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro.

São Leopoldo. (2017). *Lei nº 8.693/2017*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/sao-leopoldo/lei/lei-ordinaria/2017/8693/lei-ordinaria-n-8693-2017-dispoe-sobre-a-criacao-do-conselho-municipal-de-povos-tradicionais-de-matriz-africana-de-sao-leopoldo-e-da-outras?termo=8.693

Secretaria da Igualdade, Cidadania, Direitos Humanos e Assistência Social. (2022, 28 de novembro). *Instrução Normativa nº 001/2022.* Dispõe sobre o Regimento da II Conferência do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul. Diário Oficial do Estado. https://justica.rs.gov.br/upload/arquivos/202301/19104249-28102646-regimento-da-ii-conferencia-do-povo-de-terreiro-do-rs.pdf

Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. (2013). *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: 2013-2015*. https://siac.fpabramo.org.br/uploads/acaoinstitucional/0019_SEPPIR_2013_fvZ1qDj.pdf

Silva, F. R. da, Cançado, A. C., & Santos, J. C. dos. (2017). Compreensões acerca do conceito de controle social. *Desenvolvimento em Questão*, *15*(41), 24-58. https://doi.org/10.21527/2237-6453.2017.41.24-58

Silva, J. M. da. (2007). Religiões e saúde: A experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Saúde e Sociedade*, *16*(2), 171-177. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406263713017

Silveira, H. (2014). Manifesto do Povo de Terreiro por Justiça. In Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, *Boletim informativo: Da Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa – 2011 ao Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul – 2014* (pp. 22-25). Gabinete do Governador do Estado do Rio Grande do Sul. https://estado.rs.gov.br/upload/arquivos/20170704/20141223143644boletim-versao-final-ok.pdf

Silveira, H. (2026, 24 de abril). *Mapa dos conselhos municipais do povo de terreiro* [Mapa]. Google My Maps. https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1fMKKzFy_mFhwajiswS9yDO3D5ahKG1E

Tapes. (2018). *Lei nº 3.135/2018*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal de Vereadores. https://leis.org/municipais/rs/tapes/lei/lei-ordinaria/2018/3135/lei-ordinaria-n-3135-2018-dispoe-sobre-a-criacao-instalacao-composicao-estruturacao-as-competencias-e-o-funcionamento-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-de

TVE RS. (2025, 8 de maio). *II Conferência Estadual do Povo de Terreiro* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Qo79pxZhN48

TVGO Guaíba Online. (2026, 24 de fevereiro). *Defensoria Pública garante instalação do Conselho Municipal do Povo de Terreiro em Eldorado do Sul*. https://www.

guaiba.online/noticia/defensoria-publica-garante-instalacao-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-em-eldorado-do-sul

Uruguaiana. (2019). *Lei nº 5.045/2019*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://sapl.uruguaiana.rs.leg.br/ta/584/text

Viamão. (2016). *Lei nº 4.518/2016*. Cria o Conselho Municipal do Povo de Terreiro. Câmara Municipal. https://leis.org/municipais/rs/viamao/lei/lei-ordinaria/2016/4518/lei-ordinaria-n-4518-2016-dispoe-sobre-a-criacao-a-instalacao-a-composicao-a-estruturacao-as-competencias-e-o-funcionamento-do-conselho-municipal-do-povo-de-terreiro-de?termo=4.518

CAPÍTULO 5

Proteção social sem reconhecimento? Racismo religioso e o acesso de comunidades tradicionais de terreiro ao SUAS

Míriam Cristiane Alves
Julia Gindre Soreano Lopes
Laryssa Rodrigues Farias
Maíne Alves Prates
Luis Alberto Ferreira Diaz

O que não cabe no cadastro?

Janaína é uma mulher negra, trans, moradora da periferia e vivenciadora da tradição de matriz africana. Carrega no corpo as marcas de uma sociedade que insiste em dizer quais vidas merecem ser vistas, mas também carrega a força dos encontros, dos afetos e dos saberes que florescem no terreiro. Ali, entre cantos, folhas, gestos e palavras ancestrais, ela encontra abrigo e pertencimento. Participa das celebrações, ajuda a preparar os alimentos e, junto a outras pessoas da

comunidade, contribui para que o cuidado circule, sobretudo quando a fome aperta e a vida se tornam mais difíceis.

Certa manhã, Janaína vai ao Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) para atualizar seu Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico). Leva consigo os documentos solicitados e a expectativa de que aquele atendimento seja uma porta aberta para o acesso aos seus direitos. Senta-se diante da profissional e responde às perguntas. Fala de sua vida, de sua família, de suas necessidades. Em determinado momento, pede que sua vinculação ao terreiro, sua vivência em uma comunidade tradicional, seja registrada.

A profissional interrompe o preenchimento. Diz que não existe essa possibilidade. Janaína tenta dizer que havia sido informada por um irmão de santo que isso era possível e importante. A resposta, porém, permanece a mesma: não tem essa opção no sistema. A conversa se encerra, e o atendimento prossegue, como se nada de importante tivesse acontecido.

Mas alguma coisa aconteceu.

No sistema, talvez, tenha ficado um campo sem preenchimento. Em Janaína, ficou o peso de uma ausência produzida por outra pessoa. Como se sua história pudesse ser registrada apenas até o ponto em que deixasse de incomodar o outro. Como se, para acessar um direito, fosse preciso deixar do lado de fora uma parte de si. O terreiro, que tantas vezes a acolheu quando o mundo lhe fechou as portas, não encontrava lugar naquele atendimento.

Ao sair do serviço, Janaína leva consigo uma pergunta que não cabe nos formulários: quem decide quais partes de uma vida podem ser reconhecidas pelas instituições? O que acontece quando a burocracia, em vez de abrir caminhos, ergue fronteiras entre as pessoas e suas formas de existir? E como falar em proteção social quando os vínculos comunitários, os saberes ancestrais e as experiências de

pertencimento são tratados como informações que não merecem ser escutadas e registradas?

A experiência de Janaína não se resume à recusa de um registro. Ela enuncia como a invisibilidade também pode ser produzida nos gestos cotidianos, nas respostas automáticas, nas palavras que encerram uma conversa antes mesmo que ela possa começar. O racismo institucional e o racismo religioso nem sempre se anunciam abertamente; por vezes, inscrevem-se nos silêncios, nas omissões e nos limites que as instituições impõem.

***

Pensar o acesso das comunidades tradicionais de terreiro e das pessoas que as vivenciam à política de assistência social nos convoca a olhar para as relações entre Estado, sociedade e produção das desigualdades sociais e raciais no Brasil. Essa discussão não se restringe à existência de serviços, programas e benefícios socioassistenciais; envolve também o modo como as instituições públicas reconhecem os sujeitos, acolhem suas demandas e se relacionam com diferentes modos de existir, organizar a vida coletiva e produzir pertencimento.

A assistência social, tal como a conhecemos hoje, é fruto de um processo histórico de disputas e transformações. Entretanto, a existência de marcos legais (a Constituição Federal de 1988 e o Sistema Único de Assistência Social – SUAS) comprometidos com a universalidade dos direitos não assegura, de forma automática, que todas as pessoas encontrem as mesmas condições para acessá-los.

No Brasil, as desigualdades sociais e raciais se entrelaçam com os efeitos persistentes da lógica colonial e com as hierarquias que atravessam a vida coletiva. Essas marcas também se manifestam nas instituições e nas políticas públicas, tanto pela ausência de

determinadas questões nos documentos orientadores – como a inclusão do quesito raça/cor, por exemplo – quanto pelas práticas cotidianas de atendimento, que podem reproduzir desigualdades e limitar o reconhecimento das experiências e necessidades de diferentes grupos sociais. Por isso, compreendemos que pensar a assistência social exige considerar as condições históricas, sociais e raciais que produzem desigualdades e que interferem nas possibilidades de acesso à proteção social.

É nesse contexto que situamos as comunidades tradicionais de terreiro. Seus modos de organização, suas práticas litúrgicas, seus vínculos comunitários e suas relações com a ancestralidade constituem dimensões importantes de suas experiências coletivas. Contudo, as tradições de matriz africana e as pessoas que delas participam têm sido historicamente atravessadas por processos de deslegitimação, estigmatização e discriminação. O racismo religioso, nesse sentido, não diz respeito apenas às manifestações explícitas de intolerância, mas precisa ser compreendido em sua relação com a história de inferiorização das culturas e dos saberes do complexo civilizatório negro-africano, como enuncia Míriam Alves (2012).

Quando nos aproximamos da política de assistência social a partir dessas questões, somos convocadas a perguntar: como as comunidades tradicionais de terreiro são percebidas, sentidas, observadas pelas instituições responsáveis pela proteção social? Que barreiras podem atravessar seu acesso aos serviços e benefícios socioassistenciais? De que maneira o racismo religioso participa das relações estabelecidas entre essas comunidades e o Estado? E o que precisamos transformar nas práticas institucionais para que a universalidade da assistência social não permaneça apenas como princípio formal, mas se traduza em experiências concretas de acolhimento, respeito e garantia de direitos?

Partimos da compreensão de que não basta afirmar que a assistência social é um direito de todas as pessoas. Precisamos também interrogar as condições em que esse direito se realiza, os sujeitos que são reconhecidos pelas políticas públicas e as experiências que permanecem pouco visíveis em seus modos de organização e funcionamento. Essa perspectiva nos permite deslocar o olhar de uma compreensão das comunidades de terreiro exclusivamente a partir de suas possíveis necessidades socioeconômicas para uma reflexão sobre as responsabilidades do Estado diante das desigualdades que marcam suas experiências.

Assim, propomos discutir os desafios colocados à política de assistência social para a garantia do acesso das comunidades tradicionais de terreiro e das pessoas que as vivenciam à proteção social, considerando a presença do racismo institucional e religioso e as possibilidades de reconhecimento de seus modos de existência, saberes ancestrais e formas próprias de organização da vida coletiva. Ao longo do texto, colocamos em análise os limites e as possibilidades do SUAS para enfrentar essas desigualdades e construir práticas comprometidas com a equidade e a efetivação dos direitos do povo de terreiro.

Trata-se de um ensaio teórico no qual recorremos à ficção como estratégia metodológica, articulando nossas experiências profissionais e acadêmicas às reflexões conceituais que orientam o estudo. Em conversação com Alves *et al*. (2023), compreendemos a escrita ficcional como uma experiência estético-poético-política que permite tensionar as fronteiras entre realidade e ficção, criando possibilidades de agenciamento coletivo de experiências singulares. Uma escrita implicada, que se constitui na relação entre nossas vivências, nossas memórias e os contextos sociais e políticos nos quais nos situamos.

Para compor esse percurso, partimos também da noção de fricção, compreendida como movimento de contato e esfregação entre

teorias, conceitos, vivências e memórias presentes-passadas, capaz de produzir e enunciar um devir, um porvir no campo analítico do estudo (Alves *et al*., 2023). É nesse encontro entre ficção e fricção que construímos a narrativa de Janaína, articulando situações cotidianas de atendimento nos serviços do SUAS com nossas experiências como vivenciadoras de comunidades tradicionais de terreiro. A personagem não pretende representar a totalidade dessas experiências, mas criar condições para interrogarmos as práticas institucionais de acolhimento e atendimento, as formas de reconhecimento dos pertencimentos às comunidades tradicionais e as expressões do racismo religioso na política de assistência social.

A assistência social brasileira e os desafios da universalização da proteção social

Para compreendermos os desafios que constituem o acesso das comunidades tradicionais de terreiro e seus vivenciadores à assistência social, precisamos recuperar, ainda que brevemente, os caminhos históricos que constituíram essa política no Brasil. Essa retomada nos permite reconhecer que as formas de proteção social não se organizam fora das relações de opressão de cada época. Ao contrário, elas expressam concepções de sociedade, de cidadania e de responsabilidade pública que delimitam quem será reconhecido como sujeito de direitos e de que maneira suas necessidades serão acolhidas.

A história da assistência social brasileira foi marcada por práticas orientadas por valores morais e religiosos, iniciativas filantrópicas e relações clientelistas, conforme Patrícia Araújo de Oliveira e Edna Maria Severino Peters Kahhale (2020). Já Potyara Amazoneida Pereira Pereira (2007) caracteriza determinados períodos como marcados pela desassistência, uma vez que as

necessidades da população não ocupavam necessariamente o centro das ações desenvolvidas. Em muitos casos, as práticas assistenciais se organizavam em torno de relações de favor, dependência e benemerência, em vez de se constituírem como expressão de direitos (Oliveira & Kahhale, 2020; Pereira, 2007).

Em 1942, durante o Estado Novo, a criação da Legião Brasileira de Assistência (LBA), por meio do Decreto-Lei n.º 4.830, representou um marco na organização das ações assistenciais em âmbito nacional. A instituição ampliou a participação do governo federal no financiamento e na formulação dessas ações, contribuindo para uma maior estruturação da assistência (Gracyelle Costa, 2017; Oliveira & Kahhale, 2020; Tatiana Martins & Adriana Jacinto, 2021). Esse movimento, entretanto, não rompeu integralmente com as concepções que associavam a assistência à caridade e à ação voluntária. Martins e Jacinto (2021) destacam a centralização das decisões no governo federal, a fragilidade da participação e do controle social e a fragmentação das ações realizadas pelos diferentes níveis de governo. Soma-se a isso o chamado primeiro-damismo, que incorporava as primeiras-damas à gestão das iniciativas de solidariedade e contribuía para manter a assistência social associada a práticas filantrópicas e voluntaristas.

Ao recuperarmos esse percurso, percebemos que a construção da assistência social como política pública não ocorreu de maneira linear. Embora tenham ocorrido mudanças institucionais importantes, permaneceram concepções que situavam a proteção social no campo da ajuda, e não no campo dos direitos. Essa herança ajuda a compreender por que as transformações legais e administrativas não modificam, por si mesmas, todas as práticas e relações que constituem essa política pública.

A Constituição Federal de 1988 representou um marco fundamental nesse processo ao inserir a assistência social no sistema

de seguridade social, ao lado da saúde e da previdência. Com isso, a assistência social passou a ser reconhecida como direito de quem dela necessitar e como responsabilidade do Estado (Brasil, 1988). Essa mudança deslocou, no plano normativo, a compreensão da assistência social como concessão ou favor para uma perspectiva orientada pela cidadania e pela garantia de direitos.

A Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), de 1993, deu continuidade a esse processo, estabelecendo as bases legais para a organização da política. Posteriormente, a Política Nacional de Assistência Social (PNAS), de 2004, e as Normas Operacionais Básicas do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) contribuíram para definir as responsabilidades dos entes federativos, orientar a gestão e estruturar a oferta de serviços socioassistenciais (Pereira, 2007; Luciana Jaccoud *et al*., 2017).

O período entre a promulgação da LOAS e a aprovação da PNAS foi marcado por contradições entre a garantia constitucional da Seguridade Social, composta pelas políticas de Previdência Social, Saúde e Assistência Social, e a permanência de práticas assistencialistas e clientelistas. Como observa Berenice Couto (2013), essas práticas também serviam à manutenção de interesses fisiológicos e de redutos eleitorais, evidenciando as tensões entre a afirmação da assistência social como direito e a persistência de relações políticas historicamente estabelecidas. Couto (2013) ressalta ainda que um dos grandes desafios na implantação da política de assistência social é justamente "pensar uma política nacional articulada para uma área que sempre foi dada a experiências particulares associadas à caridade e benesses" (p. 52).

Nesse contexto, a transferência de responsabilidades pela proteção social às Organizações da Sociedade Civil (OSCs) constitui uma tendência histórica que permanece presente na atuação estatal

(Norberto Neto, 2012). Conforme aponta o autor, a Igreja Católica exerceu papel central na regulação das práticas filantrópicas no Brasil ao longo do último século. Essa relação entre instituições religiosas e assistência social também pode ser problematizada na contemporaneidade, considerando a presença de entidades religiosas cristãs entre as organizações parceiras do município de Porto Alegre na execução de serviços socioassistenciais (Fundação de Assistência Social e Cidadania [FASC], 2025).

A criação do SUAS representou, assim, um passo importante na consolidação da assistência social como política pública. Sua organização buscou articular as ações da União, dos estados e dos municípios, estabelecendo diretrizes para a gestão, o financiamento e a oferta de serviços. A estruturação do sistema também incorporou princípios presentes em outras políticas de seguridade social, como a descentralização político-administrativa e a organização hierarquizada da proteção (Martins & Jacinto, 2021).

No SUAS, a Proteção Social Básica, ofertada principalmente pelos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), tem como uma de suas finalidades prevenir situações de risco social, fortalecer vínculos familiares e comunitários e ampliar o acesso a direitos. A Proteção Social Especial, por sua vez, atende situações que demandam acompanhamento especializado em decorrência de violações de direitos e outras circunstâncias que comprometem a proteção social. Organizada em média e alta complexidade, essa proteção contempla diferentes necessidades de acompanhamento e acolhimento (Oliveira & Kahhale, 2020; Jaccoud *et al*., 2017).

Essa organização nos permite compreender a amplitude das responsabilidades do SUAS. A política não se limita à oferta de benefícios ou ao atendimento de situações já constituídas de desproteção. Ela também envolve o fortalecimento de vínculos, a prevenção de riscos e a

construção de condições para que pessoas e famílias – os denominados "usuários" – tenham seus direitos reconhecidos e possam acessar a proteção social.

É nesse contexto que problematizamos a construção de uma concepção universalizada de sujeito, sintetizada na categoria "usuário" presente no cotidiano do trabalho da política de assistência social. Sobre esse sujeito universal incidem avaliações e procedimentos de um sistema que busca responder as questões sociais produzidas pelas contradições do capitalismo, mas que pode individualizar necessidades e dificuldades sem considerar suas determinações históricas e estruturais. Ao padronizar critérios de acesso e avaliar as condições individualizantes de vida, a política acaba por reproduzir hierarquias no reconhecimento da cidadania, atribuindo centralidade às possibilidades individuais de produção e autonomia. Nesse processo, permanecem invisibilizadas diferentes formas de organização da vida, os valores civilizatórios, os pertencimentos comunitários e as referências existenciais que constituem distintas experiências de humanidade.

Embora o SUAS reconheça a importância dos vínculos familiares e comunitários, precisamos problematizar como as comunidades são consideradas na organização e na oferta da proteção social. Quando o contexto comunitário é abordado a partir de uma perspectiva de rede secundária de apoio, como observamos no cotidiano dos CRAS, as comunidades que constituem os territórios acabam não sendo reconhecidas como espaços de produção e transmissão de saberes e de organização coletiva da vida. No caso das comunidades tradicionais de terreiro, essa perspectiva acaba por restringir o reconhecimento de suas formas próprias de organização comunitária e das possibilidades de diálogo com as práticas socioassistenciais dos equipamentos públicos. Com isso, essas comunidades tendem a ser

compreendidas sobretudo como destinatárias das intervenções dos serviços, enquanto as ações de cuidado, solidariedade e assistência desenvolvidas pelos próprios terreiros permanecem invisibilizadas no âmbito do SUAS. Esse apagamento pode ser lido em relação com o racismo religioso, em especial quando se observa que tradições de matriz cristã estabeleceram historicamente parcerias com instituições de assistência social, hipótese que merece investigação empírica.

Portanto, a garantia de que os serviços do SUAS estejam formalmente disponíveis a todas as pessoas que deles necessitem não significa que todas encontrem as mesmas possibilidades de acesso, acolhimento e reconhecimento. Nesse sentido, o enfrentamento ao racismo religioso precisa integrar as reflexões sobre a organização e a oferta da proteção social. Uma política comprometida com a garantia de direitos precisa reconhecer que as experiências de vida são constituídas em contextos distintos e marcadas por desigualdades que não podem ser compreendidas de maneira uniforme.

Jaccoud *et al*. (2017), ao discutirem os campos de atuação do SUAS, distinguem a provisão de serviços, a garantia de renda e a promoção da equidade. Essa última dimensão permite compreender a proteção social em relação às desigualdades históricas e aos processos de subalternização que afetam determinados grupos sociais. Nessa perspectiva, promover a equidade implica construir respostas públicas que considerem a diversidade das experiências sociais e contribuam para o enfrentamento das desigualdades sociais e raciais que marcam a sociedade brasileira.

É nesse ponto que a discussão sobre assistência social nos conduz às relações raciais e ao enfrentamento ao racismo religioso. Para compreendermos as condições de acesso das comunidades tradicionais de terreiro ao SUAS, precisamos perguntar de que maneira as relações raciais aparecem, ou deixam de aparecer, nos documentos

que orientam a política, nas práticas profissionais e nas relações estabelecidas entre os serviços públicos e a população atendida.

Relações raciais e política de assistência social

Ao aproximarmos a política de assistência social das relações raciais que constituem a sociedade brasileira, identificamos uma questão que merece nossa atenção, ou seja, a maneira como a raça aparece, ou permanece ausente, nos documentos que orientam a organização da proteção social. O racismo e as relações raciais, tanto em suas dimensões históricas quanto em suas manifestações contemporâneas, ainda não são incorporados de maneira consistente pelo SUAS como elementos fundamentais para compreender as desigualdades sociais e orientar a organização e a oferta da proteção social. Essa ausência dificulta o reconhecimento dos efeitos das desigualdades raciais nas condições de vida da população e nas relações entre os sujeitos e as instituições responsáveis pela garantia de direitos. Interrogar essa ausência nos permite, assim, problematizar as concepções de sociedade e de desigualdade que orientam a formulação e a implementação das políticas públicas.

Luciana Gomes da Conceição *et al.* (2026), ao analisarem a Política Nacional de Assistência Social e a Norma Operacional Básica do SUAS, identificam a ausência da palavra raça nos documentos examinados. Essa constatação abre uma questão importante: o que acontece quando as relações raciais não são explicitamente consideradas na formulação de uma política que atende uma população profundamente marcada pelas desigualdades produzidas pelo racismo?

A PNAS menciona a etnia entre os elementos que podem participar da produção de vulnerabilidades e riscos sociais. Entretanto, precisamos considerar que raça e etnia, embora sejam

conceitos relacionados, não são equivalentes. Raquel Silveira *et al*. (2021), Samylla Maira Costa Siqueira (2014) e Mônica Mendes Gonçalves (2017) contribuem para essa diferenciação ao discutirem a etnia em relação à origem, aos costumes, à linguagem e às crenças compartilhadas, enquanto a raça remete a uma construção social que atribui significados e hierarquias a características fenotípicas.

Essa distinção é importante porque o reconhecimento da diversidade cultural do país não significa, necessariamente, reconhecer os efeitos das relações raciais na produção das desigualdades. Podemos valorizar a pluralidade de costumes, crenças e pertencimentos sem, contudo, enfrentar os processos que hierarquizam sujeitos e grupos a partir de construções racializadas.

Ao examinarmos a PNAS, encontramos também a referência a grupos como indígenas e quilombolas, mencionados no debate sobre populações que permanecem pouco visíveis na representação da sociedade brasileira:

> Ainda na perspectiva da equidade, a política de assistência social atua com outros segmentos sujeitos a maiores graus de riscos sociais, como a população em situação de rua, indígenas, quilombolas, adolescentes em conflito com a lei, os quais ainda não fazem parte de uma visão de totalidade da sociedade brasileira. Tal ocultamento dificulta a construção de uma real perspectiva de sua presença no território brasileiro, no sentido de subsidiar o direcionamento de metas das políticas públicas (Brasil, 2005, p. 24-25).

O trecho reconhece que determinados grupos permanecem à margem das representações que orientam a compreensão da sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, cabe problematizar a ausência de uma abordagem explícita das relações raciais e da população negra, historicamente atingida por processos de exclusão e subalternização.

Quando a raça/cor, o racismo e as relações raciais não são consideradas na leitura das condições de vida da população, corremos o risco de interpretar as desigualdades como se fossem resultado apenas de circunstâncias individuais ou econômicas, deixando à sombra os processos históricos que participam de sua produção.

Os dados mencionados por Conceição *et al*. (2026) apontam que 68,49% das pessoas inscritas no CadÚnico, no período informado pelas autoras, se autodeclararam pretas ou pardas. O material também recupera dados de Costa (2017) sobre a composição racial das pessoas beneficiárias do Bolsa Família. Assim, a presença expressiva da população negra entre os públicos alcançados pelas políticas de proteção social nos convida a refletir sobre as relações entre raça/cor, desigualdade e acesso aos direitos. Não podemos compreender a assistência social sem considerar os processos históricos que produziram condições desiguais de vida e que continuam produzindo efeitos sobre as experiências da população negra.

É importante destacar que, para além de saber se a raça/cor aparece nos textos normativos, é fundamental compreender como sua ausência ou presença repercute nos modos de reconhecer as necessidades, organizar os serviços e acolher as pessoas que procuram a proteção social.

A discussão sobre a invisibilidade racial nos documentos orientadores do SUAS nos leva às práticas cotidianas que dão vida a uma política que, muitas vezes, não escuta uma parcela significativa de seu público. Afinal, as instituições não existem apenas em suas normativas. Elas também se constituem nas relações, nos procedimentos, nas decisões e nos encontros que acontecem diariamente entre profissionais e população atendida. Costa (2017) identifica dificuldades de profissionais do SUAS em abordar as relações raciais, inclusive diante do receio de constranger as pessoas

ao perguntar sobre a autodeclaração da raça/cor. A autora também aponta a presença de concepções que, em nome de uma suposta igualdade racial, tendem a evitar o debate sobre o racismo, o racismo institucional, o racismo religioso e seus efeitos nos serviços.

Essas questões nos convocam a pensar sobre a problemática de uma suposta igualdade compreendida como ausência de diferenças. Quando evitamos falar de raça/cor para não constranger ou para tratar todas as pessoas da mesma maneira, deixamos de reconhecer as desigualdades que atravessam as experiências de pessoas negras e os privilégios que compõem o cotidiano das pessoas brancas. O silêncio, nesses casos, pode contribuir para que determinadas formas de desigualdade permaneçam sem nome, sem reconhecimento e sem resposta institucional.

É nesse contexto que o conceito de racismo institucional se torna importante. Formulado na luta antirracista estadunidense (Stokely Carmichael & Charles Hamilton, 1967), ele designa o modo como o racismo opera por meio do funcionamento das instituições, e não apenas de atitudes individuais: normas, rotinas e práticas que, mesmo sem intenção declarada, produzem desvantagens sistemáticas para pessoas negras (Silvio Almeida, 2019; Laura Cecília López, 2012; Jurema Werneck, 2016). Essa perspectiva nos ajuda a deslocar o olhar da intenção individual para o modo de funcionamento das instituições, que podem reproduzir desigualdades mesmo quando não são apresentadas como discriminatórias. Já a branquitude, entendida como pacto de manutenção de privilégios (Cida Bento, 2022), ajuda a compreender por que o silêncio sobre raça/cor é tão persistente.

A cartilha *SUAS Sem Racismo* oferece uma referência importante para essa reflexão. Ao discutir o enfrentamento do racismo no âmbito da assistência social, o documento destaca a necessidade de qualificar o atendimento e de construir práticas comprometidas

com a igualdade racial. Entre os exemplos apresentados, encontra-se a possibilidade de um profissional deixar de atender uma pessoa em razão das vestimentas associadas à sua prática religiosa (Ministério do Desenvolvimento Social [MDS], 2018).

Essa situação nos permite reconhecer como o racismo institucional pode acompanhar o cotidiano dos serviços. Uma vestimenta associada às tradições de matriz africana, por exemplo, que carrega sentidos de pertencimento, pode ser transformada em motivo de constrangimento ou exclusão quando encontra uma instituição que não reconhece a legitimidade daquela expressão. Desse modo, compreendemos que o acesso à política pública não se resume à existência de um serviço ou ao cumprimento de critérios administrativos; pressupõe considerar como as pessoas são recebidas, escutadas e reconhecidas quando procuram o serviço. O modo como uma equipe se relaciona com a população atendida pode favorecer a construção de vínculos de confiança ou, ao contrário, produzir afastamento e sofrimento.

Comunidades tradicionais de terreiro, racismo religioso e proteção social

Para as comunidades tradicionais de terreiro, a relação entre racismo religioso e proteção social assume particular relevância. Se as referências culturais e civilizatórias das pessoas que vivenciam essas comunidades são vilipendiadas pelo racismo religioso e por processos históricos de deslegitimação social, precisamos interrogar como essas formas de violência e opressão também podem se manifestar nas instituições públicas e nas práticas cotidianas de atendimento.

Nessa perspectiva, afirmamos a importância de criar condições para identificar e enfrentar essas práticas, fortalecendo formas de

acolhimento que considerem as experiências e as necessidades das pessoas vivenciadoras das tradições de matriz africana que buscam a proteção social. Trata-se de contribuir para a construção de serviços comprometidos com o enfrentamento ao racismo religioso e com a promoção da equidade racial e civilizatória. O acesso à assistência social envolve, assim, tanto a possibilidade de chegar aos serviços quanto as condições de ser acolhido sem que os modos de viver, as referências ancestrais e as expressões culturais de matriz africana se convertam em motivos de discriminação.

Por isso, consideramos importante distinguir o racismo religioso de uma compreensão mais abrangente sobre intolerância religiosa. Embora as expressões de hostilidade contra diferentes crenças possam assumir formas diversas, o racismo religioso nos permite colocar em primeiro plano as relações entre discriminação religiosa, hierarquização racial e deslegitimação das tradições de matriz africana. Para Sidnei Nogueira (2020), o conceito de racismo religioso nos permite compreender que as violências dirigidas às comunidades tradicionais de terreiro ultrapassam a dimensão das crenças e das práticas religiosas, alcançando seus saberes ancestrais, valores civilizatórios, referências culturais e formas de organização comunitária.

Ao problematizar o conceito de intolerância religiosa, Nogueira (2020) evidencia as relações entre essas violências e os processos históricos de desumanização da população negra e de hegemonização de referências brancas e cristãs. Essa compreensão nos permite colocar em análise como o racismo religioso pode se manifestar nas instituições públicas, inclusive nas políticas de assistência social, quando os modos de vida, os pertencimentos e as práticas de cuidado das comunidades tradicionais de terreiro não encontram reconhecimento nas formas institucionais de acolhimento e proteção social.

Essa deslegitimação tem raízes na própria organização jurídica e científica da República. Yvonne Maggie (1992) mostra como a feitiçaria foi tratada como crime e como a acusação de "magia" e "feitiço" serviu de instrumento de controle sobre práticas religiosas de matriz africana, de modo que a perseguição policial e judicial a essas tradições esteve ligada às relações coloniais e às hierarquias raciais da sociedade brasileira. No mesmo período, a antropologia criminal e a medicina legal, em especial a chamada Escola Nina Rodrigues, interpretaram a religiosidade negro-africana a partir de categorias de patologia e de atraso, o que conferiu legitimidade científica à sua vigilância e à sua repressão (Mariza Corrêa, 2001). Essa herança permite compreender por que as tradições de matriz africana ainda são tratadas como ameaça, ou como cultura menor, e por que a discriminação que sofrem não pode ser reduzida a atitudes individuais de intolerância.

Esse passado não está superado. Dados recentes sobre a violência contra os terreiros permitem dimensionar esse quadro. A pesquisa *Respeite o meu terreiro*, realizada pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro) e pelo terreiro Ilê Omolu Oxum, em parceria com o Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, reuniu na segunda edição 511 formulários válidos, de 24 estados, coletados entre abril e agosto de 2024. Segundo os resultados, 76% dos terreiros que responderam à pesquisa já sofreram racismo religioso e 80% relataram episódios de agressão contra seus membros (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde [Renafro] & Ilê Omolu Oxum, 2025). Os evangélicos foram o perfil mais citado entre os agressores (59% das menções), e 47% dos respondentes declararam ter sofrido racismo religioso na internet.

Os dados também indicam fragilidades no acesso a mecanismos de proteção: apenas cerca de um quarto dos casos foi registrado

em boletim de ocorrência, 31% dos respondentes afirmaram não ter a quem recorrer em caso de ataque e somente 18% procuraram a Defensoria Pública e 16%, o Ministério Público (Renafro & Ilê Omolu Oxum, 2025). Esses números sugerem que a violência contra os terreiros se combina com o desconhecimento de direitos e com a distância entre essas comunidades e as instituições públicas, o que nos leva a perguntar como o Estado, inclusive a política de assistência social, as reconhece e as acolhe.

Essa violência não se limita às agressões explícitas e alcança também as instituições públicas, inclusive os serviços de assistência social. Os símbolos, as vestimentas, os rituais e os modos de relação com a ancestralidade podem ser alvo de discriminação, violência, opressão, produzindo experiências de constrangimento e deslegitimação.

No âmbito das instituições públicas, faz-se imprescindível observar as condições de acolhimento oferecidas às pessoas vivenciadoras de comunidades tradicionais de terreiro, cujas referências culturais diferem dos padrões socialmente dominantes, de modo a promover deslocamentos, torções e transformações nas práticas dos serviços. Essa atenção en volve considerar como os profissionais são preparados para reconhecer a diversidade civilizatória da população brasileira, de que maneira os direitos das pessoas de terreiro são respeitados nas práticas cotidianas dos serviços e quais caminhos institucionais estão disponíveis para identificar e enfrentar situações de racismo religioso.

Como discutido na seção anterior, a herança da caridade cristã e privada muitas vezes tensiona o dever estatal de neutralidade e laicidade, perpetuando o racismo religioso nas práticas de atendimento de equipes que ainda vivem sob essa marca histórica. A laicidade do Estado, prevista na Constituição Federal (art. 19, I), ao lado da inviolabilidade da liberdade de crença e da proteção aos locais

de culto e suas liturgias (art. 5º, VI), não equivale à indiferença diante das desigualdades entre tradições religiosas. Um Estado laico deve assegurar que nenhuma tradição seja favorecida ou embaraçada em seu acesso às políticas públicas. Quando a rede socioassistencial se organiza historicamente em torno de entidades de matriz cristã e as práticas de cuidado dos terreiros permanecem pouco reconhecidas, a laicidade corre o risco de operar como princípio formal.

Como assinala Alves (2012), as comunidades tradicionais de terreiro constituem formas de organização coletiva fundamentadas em sistemas de alianças, relações de parentesco comunitário e ancestral e princípios que sustentam o sentimento de pertença e a identidade coletiva. Seus sistemas de crenças, normas, práticas e valores orientam as formas de organização comunitária e de relação com o sagrado. Além disso, ainda conforme a autora, essas comunidades constituem espaços de resistência aos processos de colonização e de recriação das culturas tradicionais negro-africanas no contexto brasileiro, configurando-se como territórios político-mítico-religiosos nos quais a ancestralidade, os saberes e as práticas culturais são preservados, atualizados e transmitidos entre gerações.

O reconhecimento dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil, formalizado pelo Decreto n.º 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, representa um marco importante para a construção de políticas públicas comprometidas com a garantia de seus direitos. A esse marco soma-se o Decreto n.º 12.278/2024, que institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Ambos constituem referências normativas que precisam se traduzir nas práticas cotidianas do SUAS, orientando o acolhimento, o reconhecimento da diversidade e a garantia de direitos.

Entretanto, ter informações sobre a existência desses marcos legais não basta. Precisamos problematizar seus efeitos sobre a implementação das políticas públicas e, de maneira específica, para a assistência social. Desse modo, questionamos: como os modos de organização das comunidades tradicionais de terreiro podem ser considerados no planejamento territorial dos serviços? Como garantir que suas referências tradicionais e civilizatórias sejam respeitadas no atendimento do serviço?

Um exemplo concreto dessa distância entre norma e prática está no CadÚnico. Ele prevê o registro de famílias pertencentes a comunidades tradicionais de terreiro por meio do código 203, correspondente à categoria "Família pertencente a Comunidade de Terreiro", no campo 2.07 do Formulário Suplementar 1, destinado aos Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos (MDS, 2026). A identificação se baseia na autodeclaração e dialoga com o objetivo, previsto no Decreto n.º 12.278/2024, de promover a inclusão das famílias de terreiro nas políticas públicas sociais. Entretanto, a existência do campo não garante que ele seja conhecido, oferecido e preenchido nos atendimentos. É esse descompasso que a ficção de Janaína expõe: a recusa que ela enfrenta não decorre da ausência de um campo no sistema, mas do desconhecimento ou do não reconhecimento, na prática do serviço, de uma possibilidade que o próprio sistema já prevê. Mais do que um problema técnico, trata-se de uma expressão do modo como as instituições decidem quais pertencimentos merecem ser registrados e escutados, o que exige atenção à formação das equipes e à maneira como essas informações são registradas e consideradas na organização da proteção social.

Uma questão, contudo, é fundamental: o reconhecimento dos terreiros precisa se traduzir em relações institucionais, práticas de atendimento às pessoas que os vivenciam e condições concretas

de acesso aos direitos. Reconhecer a presença e a importância das comunidades tradicionais de terreiro nos territórios, bem como suas formas de proteção social aos seus membros e à comunidade local, implica ampliar o horizonte da assistência social para além da pessoa atendida e de sua família, considerando as relações comunitárias como dimensão fundamental da proteção social.

Essa compreensão nos convida a questionar perspectivas que tomam como referência exclusiva os modelos dominantes de organização social e familiar. Quando uma política pública parte de concepções restritas sobre o que constitui uma comunidade, uma rede de apoio ou uma forma legítima de pertencimento, pode deixar de reconhecer experiências que não se ajustam a esses padrões.

No âmbito da assistência social, o desafio é assegurar que todas as pessoas que necessitem de proteção tenham acesso aos serviços e benefícios, sem que suas referências tradicionais e civilizatórias se convertam em barreiras. Isso exige articular o reconhecimento das especificidades das comunidades tradicionais de terreiro à universalidade dos direitos. Não se trata, portanto, de substituir a política universal por uma política restrita ao pertencimento a uma comunidade. Trata-se de reconhecer que a universalidade se realiza em contextos sociais e culturais diversos e que o enfrentamento das desigualdades exige atenção às condições concretas em que os direitos são acessados. Nessa perspectiva, precisamos deslocar o olhar de uma concepção que identifica nas comunidades apenas ausências ou carências a serem compensadas para uma compreensão que as reconheça como interlocutoras das instituições responsáveis pela proteção social. Essa mudança nos permite perguntar o que o serviço pode aprender com seus modos de ser e estar no mundo.

A dimensão territorial e comunitária ocupa um lugar importante na organização da assistência social. A atuação dos CRAS, por exemplo,

envolve o reconhecimento das condições de vida da população, a prevenção de situações de risco e o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários. Nesse contexto, a construção de parcerias com as comunidades tradicionais de terreiro pode contribuir para fortalecer as redes de cuidado e ampliar as possibilidades de proteção social das pessoas atendidas. Essa perspectiva convida os profissionais a refletirem sobre como os serviços reconhecem as formas de organização comunitária presentes nos territórios e como podem estabelecer relações de diálogo e colaboração com essas comunidades.

O território não pode ser compreendido apenas como uma delimitação geográfica na qual os serviços públicos são distribuídos. Milton Santos (2007) contribui para essa discussão ao apresentar uma concepção de território que ultrapassa a combinação de sistemas naturais e de objetos produzidos pela ação humana, abrangendo também as relações de identidade e pertencimento, expressas no vínculo entre aquilo a que pertencemos e aquilo que nos pertence. Nessa perspectiva, o autor propõe pensar o "território usado", compreendido para além do espaço físico, como lugar em que convergem as ações, as paixões, os poderes, as forças e as fragilidades vivenciadas pelos sujeitos.

Ousamos afirmar que o território constitui, portanto, um espaço de relações, memórias, pertencimentos e disputas, no qual se produzem modos de vida e formas de organização coletiva. Para as comunidades tradicionais de terreiro, esse vínculo com o território pode envolver relações com a ancestralidade, a realização de práticas litúrgicas, a transmissão de saberes e a construção de laços comunitários. O território participa, assim, da constituição das formas de existência e pertencimento das comunidades de terreiro e das pessoas que as vivenciam, sendo fundamental seu reconhecimento na construção e na oferta das políticas públicas.

A presença de vínculos comunitários e de práticas de solidariedade também nos convida a refletir sobre as relações entre as comunidades tradicionais de terreiro e a proteção social. Em seus territórios, os terreiros desenvolvem diversas ações de proteção social, especialmente no campo da segurança alimentar, por meio de práticas de partilha e distribuição de alimentos às famílias do entorno. Entre essas práticas, destacamos a destinação dos animais sacralizados para o preparo e a distribuição de alimentos, contribuindo para o sustento de famílias da comunidade e fortalecendo os vínculos de solidariedade presentes nesses espaços.

No entanto, o fato de uma comunidade construir formas próprias de apoio mútuo não diminui o direito de seus vivenciadores de acessar serviços e benefícios socioassistenciais. Pelo contrário, reconhecer as redes comunitárias exige que as instituições públicas estabeleçam relações de respeito com essas formas de organização, sem delas se apropriar ou lhes transferir responsabilidades que cabem ao Estado. Nesse sentido, o trabalho territorial do SUAS pode ser pensado como uma oportunidade de aproximação e diálogo, desde que não se organize a partir de uma postura de tutela ou de uma leitura estigmatizante das comunidades tradicionais de terreiro.

O enfrentamento do racismo religioso exige articulação entre diferentes políticas públicas e espaços de participação social. O Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), instituído no marco do Estatuto da Igualdade Racial, busca articular e fortalecer políticas voltadas à promoção da igualdade racial. Sua articulação com a assistência social abre possibilidades de diálogo entre diferentes setores do Estado, especialmente no enfrentamento ao racismo e ao racismo religioso e no reconhecimento das contribuições das comunidades tradicionais de terreiro para a vida coletiva e para as redes de apoio existentes nos territórios.

O Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, por sua vez, constitui uma referência importante para a participação e a representação das comunidades tradicionais de terreiro na discussão das políticas públicas. Sua atuação nos convida a refletir sobre a importância de espaços nos quais as próprias comunidades possam expressar suas demandas, compartilhar experiências e participar das decisões que afetam suas vidas. Para além da representação nesses espaços, importa que essa participação contribua para modificar as relações entre as instituições públicas e as comunidades, ampliando sua capacidade de incidir na formulação e na execução das políticas.

No âmbito do SUAS, essa participação pode contribuir para a qualificação das equipes, a revisão das práticas de acolhimento, a construção de estratégias de enfrentamento ao racismo religioso e o fortalecimento do diálogo com as comunidades. Pode, ainda, favorecer a articulação da assistência social com outras políticas públicas, reconhecendo que as condições de vida das pessoas vivenciadoras das comunidades tradicionais de terreiro são marcadas por diferentes dimensões sociais e exigem respostas construídas de forma integrada. A intersetorialidade, nesse contexto, não significa diluir as responsabilidades de cada política, mas construir relações de cooperação capazes de ampliar a garantia de direitos. A assistência social precisa manter suas atribuições próprias e, ao mesmo tempo, reconhecer que o enfrentamento das desigualdades raciais e do racismo religioso exige ações que ultrapassam os limites de um único setor.

É importante, contudo, evitar que o pertencimento às comunidades tradicionais de terreiro seja associado automaticamente a situações de vulnerabilidade. As experiências dessas comunidades são diversas, assim como as condições sociais de seus vivenciadores. O que buscamos destacar é a importância de reconhecer as

desigualdades que podem atravessar essas experiências e de construir respostas públicas que considerem suas singularidades e contribuam para o enfrentamento das desigualdades, sem reproduzir processos de opressão e exclusão.

Algumas considerações para novas aberturas

A cena de Janaína no CRAS condensa a questão que atravessa este ensaio: a universalidade da assistência social, afirmada nas normas, não se realiza de modo automático nos encontros entre trabalhadores e população atendida. Argumentamos que o racismo institucional e o racismo religioso participam desse descompasso, seja pela pouca presença das relações raciais nos documentos orientadores do SUAS, seja por práticas de atendimento que deixam de reconhecer pertencimentos e saberes das comunidades tradicionais de terreiro.

Mostramos também que o desafio não se resolve apenas com a criação de marcos legais ou de campos nos sistemas de informação. O CadÚnico prevê o registro das famílias de terreiro e o Decreto n.º 12.278/2024 estabelece diretrizes para sua inclusão nas políticas sociais, mas esses instrumentos só produzem efeitos quando são conhecidos, mobilizados e apropriados pelas equipes.

Nesse sentido, indicamos alguns caminhos para o SUAS: (i) formação permanente das equipes sobre o cadastramento de grupos populacionais tradicionais e específicos e sobre racismo religioso; (ii) incorporação das comunidades de terreiro ao conhecimento do território, por meio da vigilância socioassistencial e da busca ativa; (iii) participação de representantes do povo de terreiro nos espaços de controle social e de formulação das políticas; (iv) protocolos de atendimento que assegurem acolhimento sem que símbolos, vestimentas e vínculos religiosos se convertam em motivo de constrangimento; e

(v) articulação com outras políticas, como a de promoção da igualdade racial, sem diluir as responsabilidades da assistência social.

Reconhecemos os limites deste estudo, de caráter teórico-ensaístico. As reflexões aqui apresentadas demandam pesquisas empíricas que examinem, nos territórios, o acesso das comunidades de terreiro ao SUAS, incluindo a percepção dos próprios vivenciadores. Retomando a pergunta de Janaína, seguimos convocados a construir uma política capaz de acolher as pessoas em sua diversidade, sem que precisem deixar do lado de fora aquilo que as constitui.

Referências

Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. Pólen.

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C., Sant'anna Júnior, A. & Izidoro-Pinto, C. M. (2023). Mulheres pretas da enfermagem: escrevivência atrevivida em oralitura na COVID-19. *Revista Estudos Feministas, 31*(1) e83154. https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n183154

Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

Brasil. (1942). *Decreto-Lei nº 4.830, de 15 de outubro de 1942*. Estabelece contribuição especial para a Legião Brasileira de Assistência e dá outras providências. Diário Oficial da União. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/del4830.htm

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Brasil. (1993). *Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993.* Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Diário Oficial da União. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm

Brasil. (2005). *Política Nacional de Assistência Social - PNAS/2004; Norma Operacional Básica - NOB/SUAS*. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria Nacional de Assistência Social. https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/PNAS2004.pdf

Brasil. (2007). *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

Brasil. (2012). *Resolução CNAS no 33 de 12 de dezembro de 2012*. Aprova a Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social - NOB/SUAS. Diário Oficial da União. https://aplicacoes.mds.gov.br/snas/regulacao/visualizar.php?codigo=4868

Brasil. (2024). *Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024*. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/D12278.htm

Carmichael, S., & Hamilton, C. V. (1967). *Black power: The politics of liberation in America*. Random House.

Conceição, L. G. da, Fontes, M. B., & Medeiros, J. M. de. (2026). Interseccionalidade, raça e gênero: Reflexões sobre as políticas sociais no Brasil. *Lumen et Virtus, 17*(56), 1-20. https://doi.org/10.56238/levv17n56-022

Corrêa, M. (2001). *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil.* Editora da Universidade São Francisco.

Costa, G. (2017). Assistência Social, no enlace entre a cor e gênero dos (as) que dela necessitam. *O Social em Questão, 20*(38), 227-246. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552256732024

Couto, B. R. (2013). O Sistema Único da Assistência Social - Suas: na consolidação da Assistência Social enquanto Política Pública. In . R. da Cruz & N. Guareschi (Orgs.), *Políticas Públicas e Assistência Social: diálogo com as práticas psicológicas*. Vozes.

Fundação de Assistência Social e Cidadania. (2025). *Parcerias*. Prefeitura de Porto Alegre. https://prefeitura.poa.br/fasc/parcerias

Gonçalves, M. M. (2017). *Raça e saúde: concepções, antíteses e antinomia na atenção básica* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/6/6143/tde-07022018-122142/publico/MonicaMendesGoncalvesREVISADA.pdf

Jaccoud, L., Bichir, R., & Mesquita, A. C. (2017). O SUAS na proteção social brasileira: Transformações recentes e perspectivas. *Novos Estudos - CEBRAP, 36*(2), 37-53. https://doi.org/10.25091/S0101-3300201700020003

López, L. C. (2012). O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação, 16*(40), 121-134. https://doi.org/10.1590/S1414-32832012005000004

Maggie, Y. (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Arquivo Nacional.

Martins, T. R. B., & Jacinto, A. G. (2021). A (des)coordenação federativa do SUAS: tensões, rupturas e desafios. *Textos & Contextos (Porto Alegre), 20*(1), 1-17. https://doi.org/10.15448/1677-9509.2021.1.39383

Ministério do Desenvolvimento Social. (2018). *SUAS Sem Racismo: Promoção da Igualdade Racial no Sistema Único de Assistência Social*. http://mds.gov.br/Plone/central-de-conteudo/publicacoes

Ministério do Desenvolvimento Social. (2026). *Secretaria de Avaliação, Gestão da Informação e Cadastro Único - MDS/SAGICA*D. https://wiki-sagi.mds.gov.br/en/home/DS/NBF/I/IN203

Neto, N. (2012). Religião e Políticas Públicas: uma etnografia da participação religiosa no Conselho Municipal de Assistência Social de Porto Alegre. *Anais Dos Simpósios Da ABHR*, *13*. https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/563

Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Pólen.

Oliveira, P. A. de, & Kahhale, E. M. S. P. (2020). Uma história do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), a participação do psicólogo e possibilidades de atuação. *Psicologia Política, 20*(47), 119-131. https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2020000100010

Pereira, P. A. P. (2007). A assistência social prevista na Constituição de 1988 e a operacionalização pela PNAS e pelo SUAS. *Ser Social, 20*, 63-83. https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/12767

Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, & Ilê Omolu Oxum. (2025). *Racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana no Brasil: Relatório "Respeite o meu terreiro"* (2. ed.). Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/liberdade-religiosa/RelatorioFinalRespeitaMeuTerreiro.pdf

Santos, M. (2007). O dinheiro e o território. In M. Santos, & B. K. Becker (orgs.). *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial* (pp. 13-21). Lamparina.

Silveira, R., Rosa, R., Fogaça, G., Santos, L., Nardi, H., Alves, M. & Bairros, F. (2021). Reflexões sobre a coleta do quesito raça/cor na Atenção Básica (SUS) no Sul do Brasil. *Saúde e Sociedade, 30*(2), 1-12. https://www.scielo.br/j/sausoc/a/Rd86QFbhvDXkTHvGZR7zjpQ/?format=pdf&lang=pt

Siqueira, S. M. C. (2014). *Itinerários terapêuticos em urgências e emergências pediátricas em uma comunidade quilombola* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia]. Repositório UFBA. https://repositorio.ufba.br/items/5c2e82b6-8fbb-42f8-83b2-b06bfec2ffb6

Werneck, J. (2016). Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade, 25*(3), 535–549. https://doi.org/10.1590/S0104-129020162610

CAPÍTULO 6

O terreiro do lado de fora: racismo, conhecimentos tradicionais e interlocuções com o SUS

Míriam Cristiane Alves
Julia Gindre Soreano Lopes
Yamilet Nunes de Quadros
Emanuelle Monteiro Rodrigues

O silêncio de Neide: direito à saúde, determinação social e racismo

Neide era uma mulher negra, cisgênero, periférica, aposentada e vivenciadora do Batuque, tradição de matriz africana do Rio Grande do Sul, com a qual se sentia profundamente entrelaçada e que orientava os modos como compreendia a vida, o corpo, a saúde e o cuidado. Depois de longos anos como operadora de caixa em um supermercado, aos 54 anos sentiu as dores da fibromialgia se intensificarem, acompanhadas pelo agravamento de sintomas depressivos. As dores roubavam-lhe o sono, encurtavam seus caminhos e tornavam difíceis gestos que antes não exigiam atenção. Seu corpo parecia agora pedir passagem em outro ritmo.

Neide não recusava consultas, medicamentos ou outras formas de tratamento. Desejava encontrar na Unidade de Saúde um lugar onde pudesse falar de suas dores, ser escutada e construir, junto à equipe, caminhos de cuidado que considerassem sua vida. Alcançar esse lugar, porém, exigia um esforço que nem sempre conseguia realizar. Morava em uma região de difícil acesso, distante da Unidade, e o caminho se alongava nos dias de mais dor. Ao solicitar visitas domiciliares, ouvia que a prioridade eram as pessoas acamadas e que deveria comparecer à Unidade, como se a distância, a dor e os limites de seu corpo fossem obstáculos facilmente vencidos pela simples disposição de sair de casa.

Mas o cuidado de Neide não começava nem terminava na Unidade de Saúde. No terreiro, o cuidado se tecia nas relações, na memória, nos *ẹbọ*[1] e nos modos de viver transmitidos pela tradição. Para ela, não havia contradição entre buscar o SUS e manter os cuidados vividos no terreiro. Foi em uma consulta que essa possibilidade começou a se fechar. Quando contou a uma profissional de saúde sobre sua participação no terreiro e a importância dessa vivência em seus cuidados, o tom da conversa mudou. Em vez de perguntar o que o terreiro significava em sua vida, a profissional desqualificou seus conhecimentos a partir de seus próprios referenciais. O que Neide havia compartilhado como parte de sua história voltou para ela como motivo de julgamento.

Depois daquela consulta, passou a guardar para si as experiências do terreiro. Entre a necessidade de atendimento e o receio de ser novamente desautorizada, aprendeu a deixar do lado de fora da Unidade uma parte importante de quem era. As dores permaneciam, assim como a necessidade de acompanhamento e sua relação com o terreiro. O que havia mudado era o silêncio que agora acompanhava

1 Termo iorubá que designa a oferenda dirigida às divindades (José Beniste, 2011), que tem finalidade de restabelecer o equilíbrio e a força vital de uma pessoa ou de uma comunidade. Nas tradições de matriz africana no Brasil, figura entre os procedimentos rituais que são também terapêuticos (José Marmo da Silva, 2007).

seus encontros com o serviço. Não era um silêncio vazio, mas aquele que se forma quando compartilhar a própria história parece exigir justificá-la diante de quem não reconhece seus sentidos. Um silêncio que produz silenciamento.

A Unidade de Saúde, que não reconhecia sua necessidade de cuidado no domicílio, fechava as portas também para os saberes e as possibilidades de saúde produzidos no terreiro, que era igualmente sua casa. Neide se via, assim, duplamente invisibilizada: com o acesso dificultado e com seu sagrado invalidado como possibilidade de cuidado. O que significa fragmentar o cuidado de uma vida que não se deixa dividir em partes? Sendo o SUS um serviço público que deveria acolher as pessoas em suas necessidades, por que Neide sentia que precisava esconder uma dimensão tão significativa de sua existência para ser atendida?

***

Partimos da história de Neide para refletir sobre as distâncias entre a garantia formal do direito à saúde e as condições concretas de acesso ao cuidado. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha estabelecido a saúde como direito de todas as pessoas e dever do Estado, sua efetivação permanece atravessada por desigualdades sociais, raciais e territoriais. Por isso, compreendemos que as experiências de adoecimento não podem ser separadas das condições de vida, das relações sociais e das formas pelas quais as instituições de saúde acolhem, ou deixam de acolher, as necessidades da população.

A cena da visita domiciliar vivida por Neide nos mostra que essa distância não se resume a uma questão de agenda da equipe: há muitas camadas envolvidas na negativa. A Política Nacional de Atenção Básica (PNAB) prevê que o cuidado à população adscrita ocorra

prioritariamente na Unidade Básica de Saúde, mas também, "quando necessário, no domicílio e demais espaços comunitários" (Brasil, 2017, Anexo, item 4.1). Entre as atribuições comuns aos profissionais das equipes, a política inclui a realização de visitas domiciliares e a atenção domiciliar a pessoas com algum grau de dependência que "não podem se deslocar até a Unidade Básica de Saúde" (Brasil, 2017, Anexo, item 4.1, inc. XIX); aos agentes comunitários de saúde, atribui a realização de visitas "conforme as necessidades de saúde da população" (Brasil, 2017, Anexo, item 4.2.6).

Reconhecemos que priorizar pessoas acamadas é um critério compreensível diante de equipes sobrecarregadas. Sustentamos, porém, que, aplicado de forma restrita, ele toma a capacidade de deslocamento como medida da necessidade de cuidado e desconsidera situações como a de Neide, em que a dor crônica, a distância e as condições do território fazem da ida à Unidade um obstáculo. Esse obstáculo não é singular: há desigualdades raciais e de gênero no acesso e no uso dos serviços de Atenção Primária no Brasil (Barbara Cobo *et al*., 2021). A própria PNAB define a equidade como a oferta de cuidado "reconhecendo as diferenças nas condições de vida e saúde e de acordo com as necessidades das pessoas" (Brasil, 2017, Anexo, item 1.1). É nesse descompasso entre o que a política prevê e o modo como seus critérios são aplicados que situamos o processo de invisibilização e silenciamento vivido por Neide.

Ao revisitarmos a construção desse direito, encontramos um caminho marcado por intensa mobilização social. O movimento negro levou à Assembleia Nacional Constituinte demandas por isonomia substantiva e pela criminalização do racismo (Natália Neris da Silva Santos, 2015; Mírian Cristina de Moura Garrido, 2018). O movimento de mulheres, por sua vez, entregou aos constituintes uma carta elaborada a partir de um encontro nacional realizado em agosto de

1986. Nela, afirmava que o país só seria democrático quando, "sem prejuízo de sexo, raça, cor, classe, orientação sexual, credo político ou religioso, condição física ou idade", fosse garantido igual tratamento a todas as pessoas (Conselho Nacional dos Direitos da Mulher [CNDM], 1987, Carta das Mulheres, para. 3).

No campo da saúde, a carta reivindicava a "Criação de um Sistema Único de Saúde", gerido com a participação da população organizada, e a "Garantia de Assistência Integral à Saúde da Mulher em todas as fases da sua vida" (CNDM, 1987, Saúde, itens 1.1, 1.2 e 2). Essas reivindicações anunciavam, em boa medida, o sistema que viria a ser criado. Segundo Jurema Werneck (2016), as reivindicações do movimento negro e do movimento de mulheres negras por mais e melhor acesso à saúde também chegaram a integrar os processos que resultaram na Reforma Sanitária e na criação do SUS. A autora reconhece que essa presença contribuiu "para a concepção de um sistema universal de saúde com integralidade, equidade e participação social" (p. 536).

Regulamentado pelas Leis n.º 8.080/1990 e n.º 8.142/1990, o SUS é a expressão de uma política pública orientada pela universalidade, pela integralidade e pela igualdade da assistência (Jairnilson Silva Paim, 2009/2024; Paim *et al*., 2011). A equidade, embora não conste entre os princípios da Lei n.º 8.080/1990, foi incorporada à formulação das políticas do SUS como o reconhecimento de que diferenças evitáveis e injustas exigem respostas distintas (Jairnilson Silva Paim & Lígia Maria Vieira da Silva, 2010). Tomamos esses princípios como referências fundamentais para a garantia do direito à saúde. Sustentamos, porém, que sua concretização exige que consideremos as desigualdades que marcam as experiências de diferentes grupos sociais (Paim, 2006; Rita Barradas Barata, 2009). Nesse sentido, sublinhamos que a presença do movimento negro e do movimento de mulheres negras na construção do SUS não foi suficiente para inscrever no sistema dispositivos explícitos

de enfrentamento das barreiras impostas pelo racismo (Werneck, 2016).

Esse limite nos convoca a considerar o racismo como uma dimensão das relações sociais que participa da produção das desigualdades nas condições de vida, no adoecimento e no acesso aos serviços. Para isso, optamos por trabalhar com a noção de determinação social da saúde, e não com a de determinantes sociais. O modelo dos determinantes, difundido no Brasil a partir de Paulo Marchiori Buss e Alberto Pellegrini Filho (2007), tem o mérito de situar o adoecimento em relação às condições de vida, mas tende a organizar o social em camadas de fatores, cuja associação com a doença pode ser medida. Como problematiza Jaime Breilh (2013), esse movimento converte as estruturas sociais em variáveis e reduz a noção emancipadora de determinação social a uma noção funcional, orientada à gestão. A determinação social, formulada no campo da medicina social latino-americana e da saúde coletiva (Asa Cristina Laurell, 1982; Breilh, 2013), compreende o processo saúde-doença como produzido historicamente nas relações sociais (Carolina Michelin Sanches de Oliveira Borghi *et al*., 2018; Júlia Arêas Garbois *et al*., 2017).

É nessa perspectiva que situamos o racismo. Não o tomamos como um fator entre outros, mas como parte constitutiva da determinação social da saúde, que atravessa todas as etapas da vida da população negra (Diana Anunciação *et al*., 2022) e ocupa posição central no processo saúde-doença-cuidado (Thaís Cecília dos Santos Brito *et al*., 2021). Trata-se de uma produção histórica, herdeira da violência colonial, que hierarquiza o humano a partir de um ideal "branco, heterossexual e cristão" (Miriam Alves *et al*., 2015, p. 873) e segue operando nas instituições, inclusive nas de saúde.

Os estudos que documentam os efeitos do racismo sobre a saúde física e mental (David Williams & Naomi Priest, 2015) e sobre o acesso aos serviços (Suzana Kalckmann *et al*., 2007; Cobo *et al*., 2021)

ganham, assim, outra leitura: não descrevem apenas associações entre raça e adoecimento, mas expressões de relações sociais historicamente produzidas. Essas relações se inscrevem nos corpos, nos territórios e nas instituições, e também na produção de subjetividades, deixando "marcas psíquicas" e afetando as percepções de si (Alves *et al*., 2015, p. 871). Compreender a determinação racial do adoecimento exige, portanto, como nos convocam Magda Dimenstein e Ana Carolina Rios Simoni (2026), associar os processos de determinação social aos efeitos dos marcadores sociais da diferença na produção do sofrimento psíquico.

A experiência de Neide aproxima essas questões das relações cotidianas entre profissionais e população usuária do SUS. Quando uma vivência de terreiro é recebida com desconfiança e seus conhecimentos são desqualificados antes mesmo de serem compreendidos, a possibilidade de interlocução dá lugar ao julgamento. O atendimento passa, então, a delimitar não apenas o que pode ser dito, mas também quais dimensões da vida das pessoas encontram reconhecimento no serviço. Nesse encontro, ao racismo institucional soma-se o racismo religioso, dirigido às tradições de matriz africana, às pessoas que as vivenciam, a seus territórios e aos conhecimentos que elas sustentam.

O conceito de racismo religioso nos ajuda a nomear o que Neide viveu no equipamento de saúde. Sidnei Nogueira (2020) prefere essa expressão à "intolerância religiosa", por entender que essa última reduz a dimensão da violência contra os terreiros. Ela trata os ataques como episódios isolados e acomoda-se à ficção da democracia racial. Para o autor, é no racismo que está o componente nuclear dessas violências. Elas não se limitam ao plano da crença: atingem toda uma dinâmica civilizatória, com seus valores, saberes, filosofias e sistemas cosmológicos.

Wanderson Flor do Nascimento (2017) caminha na mesma direção ao compreender as tradições de matriz africana não como

religiões no sentido estrito, mas como modos de vida que contêm uma espiritualidade. O racismo religioso consistiria, então, em projetar a dinâmica do racismo sobre as expressões negro-africanas presentes nessas tradições, e um de seus primeiros gestos é reduzir a complexidade desses modos de vida. O autor não descarta a noção de intolerância, mas propõe somar à sua abordagem o enfrentamento do racismo. Com os dois autores, compreendemos que, quando a profissional desqualificou as referências e o vínculo de Neide ao terreiro, não desrespeitou apenas uma crença, mas ignorou todo um modo de existir e de cuidar.

Diante dessas questões, temos como objetivo discutir a saúde das comunidades tradicionais de terreiro a partir da perspectiva da determinação social da saúde, tomando o racismo institucional e o racismo religioso como dimensões que atravessam tanto o acesso ao SUS quanto o reconhecimento dos conhecimentos de cuidado produzidos nesses territórios. Para isso, situamos os marcos normativos que orientam as políticas de saúde da população negra e aquelas direcionadas às comunidades tradicionais de terreiro: o Estatuto da Igualdade Racial, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, a Resolução CNS n.º 715/2023 do Conselho Nacional de Saúde, a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana e a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS. A partir da noção de sujeito bio-mítico-social, do direito à opacidade (Édouard Glissant, 2021) e da confluência de saberes (Antonio Bispo dos Santos, 2015), propomos caminhos de interlocução entre os conhecimentos tradicionais de terreiro e os conhecimentos biomédicos que predominam no SUS, sem que uns sejam subordinados aos outros.

Este capítulo assume a forma de um ensaio teórico, e a narrativa ficcional de Neide o posiciona em uma política de escrita encharcada

de vida e de território. A escolha não é ornamental: é ético-política e opera na produção de novos imaginários sobre nós mesmas. Como afirmam Alves *et al*. (2026), "vivemos a ficção universal inventada sobre nós, negros e negras, macumbeiros e macumbeiras, escrita e atualizada pela ciência normal-branca-colonial, que necessita ser reescrita" (p. 640). Com as autoras, tomamos a ficção "como uma estratégia para produção e apresentação do material empírico que emerge do campo, de nossa experiência e escuta em comunidades tradicionais, em equipamentos do SUS" (p. 641), o que é também uma forma de disputar quem narra essas experiências.

Neide nasce da fricção entre conceitos, memórias e situações que acompanhamos nos serviços de saúde e nos terreiros (Alves *et al.,* 2023) e agencia singularidades a partir de um comum. Interessa-nos, com ela, pensar o encontro: o que acontece quando uma pessoa usuária de um serviço do SUS fala de seu sagrado e é desautorizada, e o que o serviço perde quando ela passa a tomar o silêncio como regra. Por isso, a narrativa ficcional preserva o que não precisa ser explicado. Em coerência com o direito à opacidade que discutimos adiante, Neide não precisa ser traduzida em sua totalidade para ter sua experiência reconhecida.

Racismo institucional, racismo religioso e políticas públicas: onde estão os terreiros?

Se a determinação social nos permite compreender o racismo como parte da produção histórica do processo saúde-doença, nesta seção nos perguntamos como essa produção se expressa nas desigualdades raciais em saúde e nas respostas institucionais a elas. Recusamos explicá-las apenas por condições individuais ou pela disponibilidade de serviços. Olhamos, antes, para as relações

sociais e políticas que participam de sua produção e para as formas pelas quais as instituições respondem, ou deixam de responder, às necessidades da população (Barata, 2009). Por isso, quando falamos em iniquidades, referimo-nos a diferenças que não são apenas desiguais, mas evitáveis e injustas (Paim & Silva, 2010). Esse posicionamento nos leva a problematizar uma compreensão da saúde centrada exclusivamente na doença e nos procedimentos assistenciais, e a considerar as relações sociais e raciais que atravessam as possibilidades de cuidado.

Aprendemos que essa produção não se dá por um único caminho. Lélia Gonzalez (1980/2018) nos ensinou isso antes mesmo de o termo interseccionalidade circular entre nós, ao mostrar como racismo e sexismo se entrelaçam na cultura brasileira e reservam às mulheres negras lugares sociais específicos. Com Carla Akotirene (2019), assumimos a interseccionalidade como ferramenta teórico-metodológica para pensar a inseparabilidade estrutural entre racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, sistemas que produzem "avenidas identitárias" em cujo cruzamento as mulheres negras são repetidamente atingidas (p. 19). Levar essa lente para o campo da saúde significa recusar, como propõe Lisa Bowleg (2012), abordagens que tratam gênero e raça como categorias separadas, como se ser mulher e ser negra fossem experiências que pudessem ser somadas ou isoladas.

Os dados brasileiros nos lembram o que está em jogo: Emanuele Freitas Goes e Enilda Rosendo do Nascimento (2013) mostram que as mulheres negras têm menor acesso a serviços preventivos do que as brancas mesmo quando partilham as mesmas condições de renda e escolaridade, e reconhecem no racismo institucional uma das barreiras. É o que Neide nos ensina com a própria vida. Mulher negra, periférica, aposentada e vivenciadora do Batuque, ela carrega essas inscrições em um mesmo corpo: a dor que encurta seus caminhos se

soma à distância do território e à desqualificação de seu pertencimento tradicional de matriz africana.

Para a população negra, as desigualdades raciais se fazem presentes nas condições de acesso aos serviços, nas experiências de atendimento e nas possibilidades de prevenção e tratamento em saúde. Para compreendermos como essas desigualdades se reproduzem no interior dos próprios serviços, recorremos ao conceito de racismo institucional.

Com Jurema Werneck (2013, 2016) tomamos o racismo institucional como conceito que nos permite deslocar a análise das manifestações individuais de discriminação para as normas, as práticas e as formas de organização que participam da reprodução das desigualdades raciais nas instituições. No campo da saúde, reconhecemos essas relações nas dificuldades de implementação de políticas públicas para a população negra, na abordagem insuficiente das relações raciais na formação profissional e em práticas de atendimento que desconsideram as condições sociais e as experiências das pessoas que utilizam o serviço.

Estudos recentes nos ajudam a ver como isso se materializa no cotidiano. Josenaide Engracia dos Santos e Giovanna Cristina Siqueira Santos (2023) encontram, entre profissionais da Atenção Primária à Saúde, dificuldades em compreender a necessidade de uma política voltada à população negra. Letícia Batista Silva *et al*. (2023) apontam os limites da formação acadêmica para o enfrentamento das iniquidades raciais nos serviços. Aprendemos com esses estudos que o enfrentamento do racismo não se restringe à formulação de normas: envolve também as práticas profissionais, os processos formativos e as relações institucionais que organizam o cuidado.

Quando nos voltamos às comunidades tradicionais de terreiro, como vimos, ao racismo institucional soma-se o racismo religioso,

que atinge não apenas uma crença, mas modos de vida, territórios e conhecimentos (Flor do Nascimento, 2017; Nogueira, 2020). Sustentamos que essas dimensões se articulam no campo da saúde. A deslegitimação das tradições de matriz africana pode atravessar as relações entre profissionais e população atendida, dificultar o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais e criar obstáculos à cooperação entre os serviços públicos e as comunidades de terreiro. Por isso, afirmamos que a promoção da saúde dessas comunidades exige que o acesso ao SUS seja discutido em conjunto com as relações raciais que marcam o reconhecimento de suas práticas de cuidado.

Voltamo-nos, então, às políticas públicas de promoção da igualdade racial e de saúde da população negra, que constituem referências importantes para a construção de respostas institucionais. A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), instituída em 2009 (Brasil, 2013a), é uma conquista dos movimentos sociais negros, e Werneck (2016) nos ajuda a dimensionar essa conquista. Somente em 2005 o movimento negro passou a ocupar uma vaga no Conselho Nacional de Saúde, "após 68 anos de existência desse conselho", e foi essa participação que "permitiu as articulações e ações necessárias" (p. 539) para a instituição da política, aprovada pelo Conselho em 2006.

Entre suas diretrizes, a PNSIPN prevê o reconhecimento dos saberes e das práticas populares de saúde, entre os quais inclui aqueles preservados pelas tradições de matriz africana (Brasil, 2013a). Essa diretriz nos interessa diretamente, pois reconhece, no próprio texto da política, que as comunidades de terreiro produzem conhecimentos e cuidado. Também essa diretriz tem história: entre os resultados da atuação da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), criada em 2003. José Marmo da Silva (2007) registra justamente a inclusão do respeito aos saberes e valores das religiões de matrizes africanas na PNSIPN.

Sabemos, entretanto, que a existência da política não significa que as práticas institucionais tenham sido transformadas em todos os níveis de atenção. As dificuldades de implementação, somadas às lacunas na formação profissional e à permanência de práticas discriminatórias, nos convocam a discutir as condições que favorecem ou dificultam sua efetivação (Santos & Santos, 2023; Silva *et al*., 2023).

Ao nos aproximarmos do Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288/2010) com as perguntas que Neide nos deixa, encontramos uma lei que trata o racismo como questão de saúde, ainda que de forma mais contida do que pretendiam seus proponentes. No capítulo dedicado a esse direito (Título II, Capítulo I, arts. 6º a 8º), o Estatuto inscreve em lei a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra e assume como objetivo "a promoção da saúde integral da população negra, priorizando a redução das desigualdades étnicas e o combate à discriminação nas instituições e serviços do SUS" (Brasil, 2010, art. 8º, I). O Estatuto chegou a essa redação depois de dez anos de tramitação, marcados por disputas que retiraram do texto, entre outros dispositivos, as cotas e o Fundo de Promoção da Igualdade Racial. Essas disputas levaram parte dos defensores das políticas de igualdade racial a aceitá-lo como "o estatuto possível" (Tatiana Dias Silva, 2012, p. 20).

No campo da saúde, as perdas foram significativas. Saiu do texto o dispositivo que incluía, entre as diretrizes da PNSIPN, o conceito de racismo como "determinante social da saúde" na formulação do projeto. Saíram também os artigos que previam um plano pactuado entre as três esferas do Sistema Único de Saúde (SUS) para a saúde da população negra (Sales Augusto dos Santos *et al*., 2011; Silva, 2012). Ainda assim, lemos no objetivo que permaneceu o reconhecimento de que a discriminação, sobretudo a racial, não está fora dos serviços, mas pode habitar suas rotinas, como Neide experimentou em seu

atendimento. Para que essas políticas não fiquem restritas ao papel, o próprio Estatuto institui o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), pensado como forma de organização e de articulação de políticas públicas e serviços destinados a superar as desigualdades raciais do país (Brasil, 2010, art. 47, 2013b).

Mas onde estão as comunidades tradicionais de terreiro nessa lei? Não as encontramos no capítulo da saúde. Elas aparecem em outro lugar, no capítulo sobre a liberdade de consciência e de crença e o livre exercício dos cultos religiosos (Título II, Capítulo III, arts. 23 a 26), que convoca o poder público a combater a intolerância em relação às tradições de matriz africana (Brasil, 2010, art. 26). É ali, e não entre as disposições sobre saúde, que o Estatuto assegura assistência religiosa às pessoas vivenciadoras de tradições de matriz africana internadas em hospitais (Brasil, 2010, art. 25).

Essa separação nos diz algo: o sagrado é reconhecido como direito a ser respeitado dentro das instituições de saúde, mas não como saber que participa da produção do cuidado. E não por ausência de proposta. Foi retirada do texto a "a ampliação da cobertura de atenção à saúde integral da população negra, resguardando culturas e saberes", aprovada na Câmara e suprimida no Senado (Santos *et al*., 2011, p. 68). Lido a partir da determinação social, esse desfecho não é um detalhe de técnica legislativa: é uma das formas pelas quais o racismo se inscreve nas próprias normas que deveriam enfrentá-lo. De algum modo, a lei repete a divisão que Neide aprendeu a fazer, deixando o terreiro do lado de fora da Unidade de Saúde.

No interior do próprio SUS, a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), instituída em 2006, reconheceu a legitimidade de outras racionalidades em saúde, ao incorporar sistemas complexos de cuidado e recursos terapêuticos orientados por uma visão ampliada do processo saúde-doença (Brasil, 2006). Ampliada

em 2017 e 2018, a política passou a contemplar 29 práticas, entre elas a medicina tradicional chinesa, a ayurveda e a medicina antroposófica, mas nenhuma originária das tradições de matriz africana (Brasil, 2018). Também essa ausência expressa a determinação social que discutimos: o que o Estado legitima como cuidado não está separado das hierarquias raciais que organizam a sociedade. Por isso, entendemos que esses dispositivos normativos precisam ser lidos em relação às condições políticas e institucionais que permitem, ou impedem, que seus princípios se transformem em cuidado.

Diante disso, nos perguntamos como essas políticas podem contribuir para o reconhecimento das singularidades das comunidades tradicionais de terreiro e para a construção de relações com o SUS. A Resolução CNS n.º 715/2023 dá um passo que o Estatuto não deu: propõe o reconhecimento das unidades territoriais tradicionais de matriz africana como equipamentos promotores de saúde e cura complementares ao SUS, considerando também sua atuação em redes de assistência e suporte psicossocial (Conselho Nacional de Saúde, 2023). Ali, o terreiro deixa de ser apenas lugar de crença a ser respeitada e passa a ser reconhecido como lugar onde se produz saúde. Chama-nos atenção que a Resolução do CNS recorra ao termo "complementares", o mesmo que nomeia a PNPIC, política da qual as práticas de terreiro seguem ausentes.

Também a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana se constitui como uma conquista importante (Brasil, 2024). Instituída com a finalidade de "promover medidas intersetoriais para a garantia dos direitos" desses povos e comunidades (Brasil, 2024, art. 2º), ela se organiza em três eixos: "direitos socioculturais e cidadania", "enfrentamento do racismo religioso" e "fortalecimento territorial e inclusão produtiva" (Brasil, 2024, art. 8º). Notamos, contudo, que o decreto não menciona a saúde

nem o SUS entre seus objetivos. Essa ausência nos leva a apostar na sua articulação com a PNSIPN e a Resolução CNS n.º 715/2023 para que o reconhecimento dos terreiros alcance também o campo do cuidado em saúde.

Reconhecemos que esse percurso normativo abre possibilidades para discutir como as políticas públicas compreendem os territórios tradicionais e suas práticas de cuidado. Sabemos, porém, que a previsão normativa não garante, por si só, a transformação das relações institucionais. Neide não precisaria de uma nova lei para ser escutada naquele atendimento. Precisaria de um serviço disposto a reconhecer o que ela trazia. Por isso, sustentamos que a construção de relações efetivas entre as comunidades de terreiro e os serviços públicos exige interlocuções que respeitem os fundamentos dos diferentes modos de conhecer e existir.

Escutar sem traduzir: conhecimentos tradicionais e conhecimentos biomédicos em Relação

Para discutir as relações entre as comunidades tradicionais de terreiro e o SUS, precisamos considerar os conhecimentos e as práticas de cuidado que se constituem nesses territórios. Isso implica interrogar as concepções de saúde, adoecimento e cuidado que orientam as práticas tradicionais, considerando as singularidades de cada comunidade.

Reconhecemos a pluriversidade de histórias, fundamentos e práticas das tradições de matriz africana, o que exige atenção às especificidades dos contextos em que seus conhecimentos são produzidos e transmitidos. Aprendemos com Alves (2012), contudo, que essa pluriversidade não impede a existência de algo que as une. Batuque, Candomblé, Tambor de Mina e Xangô, por exemplo, ainda que

atravessados pela descontinuidade das culturas de origem, sustentam no Brasil uma continuidade, por meio do que a autora nomeia como organizadores civilizatórios invariantes. Entre eles estão a tradição oral, o sistema oracular divinatório, o culto e a manifestação das divindades e os ritos de iniciação e de passagem. São organizadores interdependentes, que só fazem sentido quando compreendidos em seu conjunto. É por meio deles que o terreiro se constitui como um sistema complexo, capaz de inscrever na sociedade brasileira uma matriz civilizatória negro-africana. Uma "unidade múltipla", como define a autora (Alves, 2012, p. 176).

Essa compreensão nos interessa porque desloca o modo de pensar a saúde no terreiro. Foi a partir dos organizadores civilizatórios invariantes que Alves (2012) chegou aos organizadores da produção de saúde que discutimos adiante. Daí emerge uma concepção de saúde como força vital, ou, nas palavras da autora, "saúde como existência" (p. 176), que não se reduz à ausência de doença. Os conhecimentos tradicionais não são, portanto, um conjunto de práticas isoladas que poderiam ser recortadas e incorporadas aos serviços. Constituem uma matriz, com seus próprios fundamentos, e é a partir dela que precisam ser escutados. É também por isso que, para Neide, não havia contradição entre o cuidado vivido no terreiro e aquele que buscava na Unidade de Saúde.

Ao aproximarmos essa discussão do SUS, encontramos uma questão central: como construir relações entre conhecimentos que possuem diferentes fundamentos, formas de transmissão e modos de orientar as práticas de cuidado? Essa questão não se resolve pela simples incorporação dos conhecimentos tradicionais aos serviços de saúde. Precisamos considerar as relações históricas de poder que estabeleceram hierarquias entre diferentes formas de conhecimento e que, no caso das tradições de matriz africana, se articulam ao racismo

e ao racismo religioso. São as mesmas relações que, na perspectiva da determinação social, participam da produção do adoecimento: o não reconhecimento dos conhecimentos tradicionais é, também, parte do que adoece. O reconhecimento dos conhecimentos tradicionais exige, portanto, a interrogação dos critérios pelos quais determinadas práticas são legitimadas no campo da saúde, enquanto outras são desconsideradas ou tratadas como inferiores.

O campo das Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS) torna visível essa hierarquia. Entre suas diretrizes, a PNPIC prevê considerar o saber popular e tradicional e, no eixo das plantas medicinais e da fitoterapia, resgatar e valorizar o conhecimento tradicional (Brasil, 2006). Ainda assim, como vimos, nenhuma das práticas hoje reconhecidas tem origem nas tradições de matriz africana, e o conhecimento das folhas, preservado e transmitido nos terreiros, não é nomeado. Os terreiros, que acumulam conhecimentos sobre plantas, cuidado e escuta e renovam suas tradições, sobretudo por meio do uso das plantas medicinais (Silva, 2007), seguem fora do rol de práticas que o SUS reconhece como integrativas.

Assim, não pretendemos negar as contribuições dos conhecimentos biomédicos que predominam no SUS, mas problematizar sua posição como referência exclusiva e hegemônica para compreender todas as experiências de saúde e cuidado. Como afirmam Alves *et al.* (2026), embora o SUS "seja um avanço no Brasil, saberes e práticas em saúde ainda são firmados e reconhecidos enquanto produção exclusiva da medicina ocidental, compartimentada em especialidades, sem, muitas vezes, se atentar à saúde produzida nos territórios" (p. 634).

Para quem vive o terreiro, buscar o SUS e manter os cuidados tradicionais não são caminhos excludentes. Em uma comunidade de Batuque de Porto Alegre, os cuidados vividos no terreiro não eram compreendidos como incompatíveis com o acompanhamento nos

serviços públicos de saúde (Miriam Cristiane Alves & Nedio Seminotti, 2009). O estudo também mostra a importância de compreender essas práticas a partir dos sentidos que assumem na vida das pessoas e no contexto comunitário em que são transmitidas, em vez de tratá-las apenas como recursos adicionais ao atendimento.

A saúde, no terreiro, articula corpo, existência, ancestralidade, divindades e pertencimento comunitário. Alves *et al*. (2017) nomeiam essa articulação com a noção de sujeito bio-mítico-social e identificam três organizadores da produção de saúde: a unidade cósmica e a força vital; a organização mítica e a relação sujeito-ancestral-divindade; e o pertencimento e a identidade cultural. A noção de sujeito bio-mítico-social contribui, assim, para questionar leituras que fragmentam a experiência das pessoas, dissociando as dimensões corporais, subjetivas, sociais e espirituais que participam dos modos de viver.

Reconhecer essa concepção de saúde implica deslocar o lugar que as pessoas vivenciadoras de tradições de matriz africana ocupam nas políticas: não apenas destinatárias, mas sujeitos de sua história e produtoras de conhecimentos (Alves *et al*., 2015). Na saúde coletiva, isso significa interrogar os referenciais a partir dos quais as experiências são interpretadas e criar condições para que os valores e as práticas das comunidades de terreiro possam ser escutados sem serem previamente subordinados a outros sistemas de conhecimento.

O cuidado não se transforma apenas pela disposição individual dos profissionais para acolher a diferença. Envolve também as referências epistemológicas, as condições institucionais e as relações de poder que organizam os serviços. É o que nos ensina a perspectiva dos cuidados culturais em saúde, que, como discutem Dimenstein e Simoni (2026), reconhece as singularidades socioculturais que atravessam as experiências de saúde e questiona práticas centradas em uma concepção universal de sujeito.

Apostamos, com Antônio Bispo dos Santos (2015), na confluência como modo de pensar esse encontro. Para Nego Bispo, a confluência nasce da convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo o que se ajunta se mistura. Há fluxos, rios, memórias e modos de vida que se encontram sem que um anule o outro. Diferentemente da lógica colonial, que só concebe o encontro como síntese ou como assimilação, a confluência permite que os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos biomédicos caminhem juntos guardando suas diferenças. *Ìyá* Netinha, personagem ficcional criada por Alves *et al*. (2026), traduz essa aposta para o cuidado. Ela não nega a medicina, mas afirma a necessidade de uma confluência entre *òrìṣà* e medicina, entre *ẹbọ* e remédio, em que as verdades se entrelaçam sem se dissolver, como rios que se encontram e ainda guardam seu gosto. Talvez fosse esse o encontro que Neide esperava naquela consulta: não que a profissional abandonasse o que sabia, mas que reconhecesse que seu cuidado também passava pelo terreiro.

Reconhecer os conhecimentos produzidos nos terreiros não pressupõe que suas práticas, seus fundamentos e seus modos de compreender a existência precisem ser inteiramente traduzidos para os parâmetros do conhecimento biomédico, como nos lembram Alves *et al*. (2026) ao discutirem o direito à opacidade em territórios tradicionais. Trata-se de construir a Relação, no sentido proposto por Glissant (2021), na qual diferentes conhecimentos possam se encontrar sem que um deles ocupe posição de superioridade, caminhando "pelo cuidado em saúde mental", por exemplo, "sem precisar transformar a diferença em assimilação" (Alves *et al.,* 2026, p. 637).

Nesse sentido, o direito à opacidade nos convida a reconhecer que nem tudo precisa ser explicado, assimilado ou convertido em uma linguagem comum para que a diferença seja respeitada

(Glissant, 2021). Como afirmam Alves *et al*. (2026), "a opacidade não significa obscuridade ou ignorância, mas a possibilidade de que o outro permaneça inapreensível em sua totalidade, que não precise se reduzir a uma essência 'clara' para ser reconhecido" (p. 643). No campo da saúde, essa perspectiva permite pensar uma escuta que acolha as experiências das pessoas sem exigir que elas deixem de lado os sentidos que sustentam suas formas de viver e cuidar.

O direito à opacidade também nos permite pensar a pessoa não como uma unidade isolada, mas como alguém que se constitui na Relação que a vincula à comunidade, à ancestralidade e ao mundo. A experiência de saúde não se limita, assim, ao corpo individual ou ao contato com os serviços, pois se constitui também nos vínculos, nas memórias, nos territórios e nas práticas compartilhadas. As relações entre essas dimensões não seguem necessariamente um percurso único, nem se organizam da mesma maneira em todas as comunidades. Elas se produzem por conexões diversas, como na identidade-rizoma proposta por Glissant (2021), nas quais a identidade e os modos de cuidar se constituem sem que precisem corresponder a uma origem única ou a uma forma universal.

Compreendemos, assim, a interlocução entre os terreiros e o SUS como uma relação que se produz nos encontros, nas tensões e nas possibilidades de cooperação entre diferentes modos de compreender e cuidar da saúde. Não pressupõe que os conhecimentos tradicionais e biomédicos sejam equivalentes ou intercambiáveis, tampouco que permaneçam isolados uns dos outros. Pressupõe que suas diferenças possam participar da produção do cuidado sem que os conhecimentos tradicionais sejam automaticamente subordinados às referências biomédicas. É nessa relação, atravessada por desigualdades históricas e pela possibilidade de criação de outros modos de encontro, que podemos situar os desafios da interlocução com o SUS.

A participação das comunidades tradicionais de terreiro na construção das políticas e das práticas de saúde assume, nesse contexto, importância fundamental. Não basta que os serviços públicos reconheçam formalmente esses territórios; é necessário considerar os terreiros como interlocutores na discussão das necessidades de saúde, na elaboração de ações e na construção de relações institucionais. Isso implica reconhecer seus conhecimentos e práticas sem transferir a eles a responsabilidade pela garantia do direito à saúde, que permanece sendo dever do Estado.

A interlocução que propomos não parte do zero. Desde 2003, a RENAFRO articula lideranças de terreiro, gestores, profissionais de saúde e movimento negro com o objetivo de valorizar os conhecimentos das comunidades tradicionais de terreiro em relação à saúde e de fortalecer sua participação no controle social do SUS (Silva, 2007). Ao relatar essa experiência, o autor descreve os terreiros como espaços de acolhimento, aconselhamento e escuta, em que a saúde é vivida como equilíbrio das forças vitais, e sugere que esse modelo de cuidado poderia inspirar as próprias políticas públicas. Descreve, também, os obstáculos encontrados: equipes que não entravam nos terreiros para realizar visitas por medo, profissionais que associavam essas tradições à prática do mal e terreiros que reclamavam de não serem atendidos. Reconhecemos nesse relato a cena de Neide, que esperou uma visita que não veio e encontrou, na consulta, a desconfiança diante de seu sagrado. Entretanto, a experiência da RENAFRO também mostra que, com o tempo e com espaços de encontro, as posturas defensivas de lado a lado puderam dar lugar à compreensão e a novas parcerias (Silva, 2007).

Imaginemos, então, outro percurso para Neide. Uma interlocução entre o terreiro e o SUS poderia ter começado naquela consulta, com uma pergunta simples: o que o terreiro significa em sua vida? Poderia ter seguido com a inclusão dessa dimensão em seu

projeto terapêutico singular, se ela assim desejasse, sem que precisasse explicar seus fundamentos. No território, poderia se desdobrar no reconhecimento do terreiro pelas Equipes de Saúde da Família e pelos Agentes Comunitários de Saúde, que a PNAB orienta a atuar a partir da territorialização e da participação da comunidade (Brasil, 2017), e em visitas que considerassem não apenas a condição de acamada, mas as necessidades de quem convive com a dor e com a distância. Nenhum desses caminhos exige transformar o terreiro em extensão do serviço. Exigem, antes, que o serviço aprenda a escutar.

Não se trata, portanto, de produzir uma integração sem conflitos, nem de transformar os conhecimentos tradicionais em recursos auxiliares das práticas biomédicas. Trata-se de criar condições para que diferentes modos de compreender e produzir saúde possam entrar em Relação, considerando as desigualdades históricas que atravessam esses encontros e preservando a singularidade dos conhecimentos envolvidos.

Para que o silêncio não vire silenciamento

Neide aprendeu a deixar do lado de fora da Unidade de Saúde uma parte importante de quem era. Chegamos ao fim deste ensaio com a aposta de que o silêncio não se converta em silenciamento. No percurso pelas políticas públicas, encontramos o sagrado reconhecido como direito, mas raramente como conhecimento de cuidado: ausente do capítulo da saúde do Estatuto da Igualdade Racial, das práticas reconhecidas pela PNPIC e dos objetivos do Decreto n.º 12.278/2024, ele é afirmado sobretudo na diretriz da PNSIPN e na Resolução n.º 715/2023.

Ao tomarmos o racismo como parte da determinação social da saúde, compreendemos que a desqualificação vivida por Neide não foi um desencontro individual entre ela e uma profissional, mas expressão de relações históricas que se atualizam nos serviços e nas normas.

Discutir a saúde das comunidades tradicionais de terreiro implica reconhecer que os modos de cuidar são constituídos por concepções de saúde, existência e relação com o mundo que não se restringem aos parâmetros biomédicos. Os conhecimentos tradicionais de matriz africana, sustentados pela ancestralidade e pelo pertencimento comunitário, participam da produção da saúde e integram os modos de viver dessas comunidades. Sua interlocução com o SUS não se resume à aproximação entre práticas distintas, mas exige enfrentar o racismo institucional e religioso e interrogar as hierarquias que historicamente deslegitimam esses conhecimentos.

A confluência de saberes pressupõe relações nas quais o diálogo não dependa da subordinação de uma perspectiva à outra, enquanto o direito à opacidade resguarda a possibilidade de reconhecimento da diferença sem a exigência de sua tradução integral. Makota Valdina expressa essa confluência de outro modo ao afirmar que, mesmo reconhecendo que muitas doenças precisam ser tratadas pela medicina, quem vive o terreiro "sempre busca a cura dos dois lados" (Silva, 2007, p. 175). Nesse sentido, construir práticas de cuidado comprometidas com a equidade envolve tanto garantir o acesso aos serviços públicos quanto transformar as condições institucionais e epistemológicas que participam da produção do cuidado.

Referências

Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Pólen.

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C., Jesus, J. P., & Scholz, D. (2015). Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: Reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. *Saúde em Debate, 39*(106), 869-880. https://doi.org/10.1590/0103-1104201510600030025

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Amaral, E. de C. (2026). Direito à opacidade e confluência de saberes: Um percurso pelo pesquisar em territórios tradicionais. In M. Dimenstein & A. C. R. Simoni (orgs.), *Cuidados culturais, saúde mental e atenção psicossocial* (pp. 624-647). Editora Rede Unida.

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Izidoro-Pinto, C. M. (2023). Mulheres pretas da enfermagem: Escrevivência atrevivida em oralitura na COVID-19. *Revista Estudos Feministas, 31*(1), Artigo e83154. https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n183154

Alves, M. C., & Seminotti, N. (2009). Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. *Revista de Saúde Pública, 43*(Supl. 1), 85-91. https://doi.org/10.1590/S0034-89102009000800013

Alves, M. C., Seminotti, N., & Jesus, J. P. (2017). Produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana: O sujeito bio-mítico-social. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as, 9*(23), 194-222. https://abpnrevista.org.br/site/article/view/264

Anunciação, D., Pereira, L. L., Silva, H. P., Nunes, A. P. N., & Soares, J. O. (2022). (Des)caminhos na garantia da saúde da população negra e no enfrentamento ao racismo no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva, 27*(10), 3861-3870. https://doi.org/10.1590/1413-812320222710.08212022

Barata, R. B. (2009). *Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde*. Editora Fiocruz. https://static.scielo.org/scielobooks/48z26/pdf/barata-9788575413913.pdf

Beniste, J. (2011). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.

Borghi, C. M. S. O., Oliveira, R. M., & Sevalho, G. (2018). Determinação ou determinantes sociais da saúde: Texto e contexto na América Latina. *Trabalho, Educação e Saúde, 16*(3), 869-897. https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00142

Bowleg, L. (2012). The problem with the phrase women and minorities: Intersectionality—an important theoretical framework for public health. *American Journal of Public Health, 102*(7), 1267-1273. https://doi.org/10.2105/AJPH.2012.300750

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Brasil. (1990a). *Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990*. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm

Brasil. (1990b). *Lei nº 8.142, de 28 de dezembro de 1990*. Dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do Sistema Único de Saúde (SUS) e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde e dá outras providências. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/

ccivil_03/leis/l8142.htm

Brasil. (2006). *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS – PNPIC-SUS: Atitude de ampliação de acesso.* Ministério da Saúde. http://189.28.128.100/dab/docs/publicacoes/geral/pnpic.pdf

Brasil. (2010). *Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010.* Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm

Brasil. (2013a). *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: Uma política para o SUS* (2. ed.). Editora do Ministério da Saúde. https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_integral_populacao.pdf

Brasil. (2013b). *Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013*. Regulamenta o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR). Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/decreto/d8136.htm

Brasil. (2017). *Portaria nº 2.436, de 21 de setembro de 2017.* Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes para a organização da Atenção Básica, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Ministério da Saúde. https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/prt2436_22_09_2017.html

Brasil. (2018). *Portaria nº 702, de 21 de março de 2018.* Altera a Portaria de Consolidação nº 2/GM/MS, de 28 de setembro de 2017, para incluir novas práticas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares - PNPIC. Ministério da Saúde. https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2018/prt0702_22_03_2018.html

Brasil. (2024). *Decreto nº 12.278, de 29 de novembro de 2024.* Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/d12278.htm

Breilh, J. (2013). La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva). *Revista Facultad Nacional de Salud Pública, 31*(Supl. 1), S13-S27. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-386X2013000400002

Brito, T. C. S., Peixinho, B. C., Pirró, J. C. F., Oliveira, R. S., Carvalho, P. L. F., Silva, D. M., & Santos, M. O. S. (2021). Territórios Saudáveis e Sustentáveis: Estratégias de cuidado para a saúde da população negra do campo em Caruaru/Pernambuco. *Saúde em Debate, 45*(131), 1017–1032. https://doi.org/10.1590/0103-1104202113106

Buss, P. M., & Pellegrini Filho, A. (2007). A saúde e seus determinantes sociais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva, 17*(1), 77-93. https://doi.org/10.1590/S0103-73312007000100006

Cobo, B., Cruz, C., & Dick, P. (2021). Desigualdades de gênero e raciais no acesso e

uso dos serviços de atenção primária à saúde no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva, 26*(9), 4021–4032. https://doi.org/10.1590/1413-81232021269.05732021

Conselho Nacional de Saúde. (2023). *Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023.* https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/atos-normativos/resolucoes/2023/resolucao-no-715.pdf

Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. (1987). *Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes.* Fundação FHC. https://fundacaofhc.org.br/linhasdotempo/carta-das-mulheres-brasileiras-aos-constituintes/

Dimenstein, M., & Simoni, A. C. R. (2026). Cuidados culturais, saúde mental e atenção psicossocial. In M. Dimenstein & A. C. R. Simoni (orgs.), *Cuidados culturais, saúde mental e atenção psicossocial* (pp. 28-47). Editora Rede Unida.

Flor do Nascimento, W. (2017). O fenômeno do racismo religioso: Desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo, 6*(2), 51-56. https://arquivorevistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/515

Garbois, J. A., Sodré, F., & Dalbello-Araujo, M. (2017). Da noção de determinação social à de determinantes sociais da saúde. *Saúde em Debate, 41*(n. especial), 63-76. https://doi.org/10.1590/0103-1104201711206

Garrido, M. C. M. (2018). Atuação militante de Lélia Gonzalez na discussão da Constituição Federal de 1988. *Revista Tempo e Argumento, 10*(25), 435-463. https://doi.org/10.5965/2175180310252018435

Glissant, É. (2021). *Poética da Relação*. Bazar do Tempo.

Goes, E. F., & Nascimento, E. R. (2013). Mulheres negras e brancas e os níveis de acesso aos serviços preventivos de saúde: Uma análise sobre as desigualdades. *Saúde em Debate, 37*(99), 571-579. https://www.scielo.br/j/sdeb/a/kw9SwJT5SHMYty6dhTYvsGg/abstract/?lang=pt

Gonzalez, L. (2018). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa* (pp. 190-214). Editora Filhos da África. (Obra original publicada em 1980).

Kalckmann, S., Santos, C. G., Batista, L. E., & Cruz, V. M. (2007). Racismo institucional: Um desafio para a eqüidade no SUS? *Saúde e Sociedade, 16*(2), 146-155. https://doi.org/10.1590/S0104-12902007000200014

Laurell, A. C. (1982). La salud-enfermedad como proceso social. *Revista Latinoamericana de Salud*, 2, 7-25. https://red.amr.org.ar/wp-content/uploads/sites/3/2015/10/n19a061.pdf

Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Pólen.

Paim, J. S. (2006). Eqüidade e reforma em sistemas de serviços de saúde: O caso do SUS. *Saúde e Sociedade, 15*(2), 34-46. https://doi.org/10.1590/S0104-12902006000200005

Paim, J. S. (2024). *O que é o SUS* (9. reimpr.). Editora Fiocruz. (Obra original publicada

em 2009).

Paim, J. S., & Silva, L. M. V. (2010). Universalidade, integralidade, equidade e SUS. *BIS - Boletim do Instituto de Saúde, 12*(2), 109-114. https://docs.bvsalud.org/biblioref/2020/01/1048217/bis-v12n2-desigualdades-e-iniquidades-109-114.pdf

Paim, J., Travassos, C., Almeida, C., Bahia, L., & Macinko, J. (2011). The Brazilian health system: History, advances, and challenges. *The Lancet, 377*(9779), 1778-1797. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60054-8

Santos, A. B. (2015). *Colonização, quilombos: Modos e significações*. INCTI/UnB.

Santos, J. E., & Santos, G. C. S. (2023). Narrativas dos profissionais da atenção primária sobre a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil*, 23, 131–138.

Santos, N. N. S. (2015). *A voz e a palavra do Movimento Negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988): Um estudo das demandas por direitos* [Dissertação de mestrado, Fundação Getulio Vargas, Escola de Direito de São Paulo].

Santos, S. A., Santos, J. V. M., & Bertúlio, D. L. (2011). *O processo de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010*. INESC. https://flacso.org.br/files/2015/11/Livro-Sales-Sobre-o-Estatuto-da-Igualdade-Racial.pdf

Silva, J. M. (2007). Religiões e saúde: A experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Saúde e Sociedade, 16*(2), 171-177. https://doi.org/10.1590/S0104-12902007000200017

Silva, T. D. (2012). *O Estatuto da Igualdade Racial (Texto para Discussão n.º 1712)*. Ipea. https://repositorio.ipea.gov.br/server/api/core/bitstreams/a6ce71df-74bd-492e-b829-d3a5371f528b/content

Silva, L. B., Campos, D. S., Araújo, M. V. R., & Reis, R. S. (2023, novembro). "Mesmo que a gente seja a mão que cuida": Médicas negras e racismo estrutural no contexto da atenção primária à saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*. http://cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/mesmo-que-a-gente-seja-a-mao-que-cuida-medicas-negras-e-racismo-estrutural-no-contexto-da-atencao-primaria-a-saude/18960?id=18960

Werneck, J. (2013). *Racismo institucional: Uma abordagem conceitual.* Geledés – Instituto da Mulher Negra; CFEMEA – Centro Feminista de Estudos e Assessoria. https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf

Werneck, J. (2016). Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade, 25*(3), 535–549. https://doi.org/10.1590/S0104-129020162610

Williams, D. R., & Priest, N. (2015). Racismo e saúde: Um corpus crescente de evidência internacional. *Sociologias, 17*(40), 124–174. https://doi.org/10.1590/15174522-017004004

CAPÍTULO 7

Os fios que não ficaram do lado de fora: racismo religioso, políticas de igualdade racial e protagonismo das lideranças de terreiro na escola

Míriam Cristiane Alves
Letícia Gomes Farias
Brenda Lucy Ocacio
Danielle Soares Maurell
Sarah Michelle Vieira Alves

Fios que nos conduzem

Oluwo conhecia o terreiro desde antes de conhecer o mundo. Ainda no ventre de sua mãe, já era embalado pelas cantigas, pelo som dos tambores, pelas vozes dos mais velhos e pelo movimento de uma comunidade que também era sua. Cresceu entre histórias de ancestralidade, mãos que ensinavam sem pressa e gestos cujo sentido se revelava aos poucos.

Quando completou sete anos, chegou o tempo de ser recolhido por dezesseis dias para cumprir os preceitos de sua tradição de matriz africana. Durante esse período, precisou se afastar da escola. Não deixou de aprender. No terreiro, há saberes que se transmitem na convivência, no silêncio e no cuidado.

Quando voltou à escola, trazia consigo os fios de contas que repousavam sobre seu peito. Oluwo sabia o que aqueles fios significavam. Eram parte de sua história, como as cantigas que aprendera, as narrativas que escutava e as pessoas que o chamavam pelo nome iniciático no terreiro.

Mal entrou na sala, ouviu uma risada.

– Que colar é esse, Oluwo? Virou macumbeiro?

Outro menino imitou os movimentos de uma dança que vira em algum lugar, e as gargalhadas se espalharam pela turma. Oluwo segurou os fios com a mão. Procurou o olhar da professora, talvez esperando que ela interrompesse a zombaria, que dissesse alguma coisa capaz de devolver àquele instante a tranquilidade perdida.

Ela olhou para o menino, demorou os olhos nas contas coloridas e suspirou.

– Oluwo, guarde isso dentro da camisa. Aqui é lugar de estudar. Não precisamos dessas coisas agora.

Ele puxou a gola do uniforme. Os fios desapareceram sob o tecido, mas não o desconforto. Oluwo já não estava inteiramente ali. Tentava compreender por que algo tão importante em sua vida precisava ser escondido para que pudesse ocupar seu lugar na sala. Naquele dia, uma parte de si parecia ter de ficar do lado de fora.

Na volta do recreio, antes de entrar na sala, ajeitou a gola da camisa. Uma pequena conta azul ainda escapava pelo tecido. Ele a empurrou para dentro.

Em casa, sua mãe perguntou como tinha sido a volta à escola. Oluwo respondeu que estava tudo bem. Mais tarde, enquanto ela preparava o jantar, contou sobre as risadas, a fala da professora e a ordem para esconder os fios. A mãe interrompeu o que fazia e sentou-se ao seu lado. Naquele momento, não era Oluwo quem precisava encontrar as palavras certas.

No dia seguinte, ela procurou a *Ìyálórìṣà* Maninha de *Ṣàngó*, a grande matriarca do terreiro. Queria pensar em como proteger o filho sem ensiná-lo a sentir vergonha daquilo que o constituía. *Ìyá* Maninha escutou sua história. Conhecia outras semelhantes: crianças que escondiam seus fios de contas, famílias chamadas à escola para explicar suas tradições, professores que, sem conhecer os modos de vida das comunidades tradicionais de terreiro, se sentiam autorizados a julgá-los.

– Não podemos deixar que ele aprenda a esconder uma parte de sua vida para ser aceito, disse *Ìyá* Maninha. – E não podemos esperar que uma criança resolva sozinha aquilo que os adultos ainda não conseguem enfrentar.

Alguns dias depois, as duas foram à escola conversar com a equipe diretiva. A reunião começou com justificativas. Disseram que a professora não tivera a intenção de ofender, que as crianças estavam apenas brincando e que era preciso manter um ambiente adequado à aprendizagem.

Ìyá Maninha ouviu. Depois, perguntou o que a escola entendia por ambiente adequado à aprendizagem. Por que os fios de Oluwo causavam desconforto, enquanto tantas outras referências culturais e religiosas circulavam naquele espaço sem despertar a mesma reação? Quem decidia quais símbolos podiam aparecer na escola? Por que uma criança precisava esconder seus vínculos para ser reconhecida como um aluno entre os demais?

O silêncio que se seguiu não respondeu às perguntas. Mas elas já não podiam ser devolvidas a Oluwo, como se coubesse a ele encontrar uma maneira de conviver com a discriminação, com o racismo religioso. A conversa havia deslocado o olhar: do menino para as relações que o constrangeram, daquilo que ele trazia consigo para as práticas de uma instituição que precisava rever a si mesma.

Na manhã seguinte, Oluwo voltou à sala. Não lhe pediram que explicasse os fios, demonstrasse uma dança ou falasse sobre sua tradição de matriz africana diante dos colegas. Os adultos tinham tarefas a cumprir, e não cabia a ele provar que merecia respeito.

Ao se sentar, deixou a gola da camisa como estava. As contas coloridas repousaram sobre o uniforme. Um menino olhou para elas, mas não disse nada. A professora começou a aula. Oluwo abriu o caderno.

Não sabemos se, naquele dia, ele se sentiu inteiramente seguro. Tampouco sabemos quanto tempo a escola levaria para transformar suas práticas. Sabemos que o problema nunca esteve nos fios, nem na criança que os carregava. Estava nas relações que fizeram de seu pertencimento um motivo de desprezo e na dificuldade de reconhecer, naquele menino, uma vida que não começava nos portões da escola.

Oluwo voltou à escola com seus fios de contas, mas a pergunta que permanece não é se ele pode usá-los. É o que precisamos transformar em nossas instituições para que nenhuma criança tenha de esconder aquilo que a liga à sua comunidade, à sua ancestralidade e às pessoas com quem aprende a existir. E, diante dessa pergunta, outra se abre: que escola podemos construir quando as comunidades tradicionais de terreiro deixam de ser tratadas como presenças toleradas e passam a ser reconhecidas como interlocutoras na construção de uma educação comprometida com a igualdade racial e o enfrentamento ao racismo religioso?

***

Com a experiência de Oluwo, nos aproximamos de uma questão que marca a história das relações raciais no Brasil: a deslegitimação dos modos de vida, dos conhecimentos e das práticas das populações negras, particularmente daqueles vinculados às comunidades tradicionais de terreiro. Não lemos essa narrativa ficcional como uma simples situação de constrangimento entre colegas. Quando os fios de contas são recebidos com zombaria e desprezo, entendemos que está em jogo também a possibilidade de uma tradição de matriz africana ser reconhecida como parte legítima da vida social.

Para compreendermos essa experiência, precisamos olhar para a escola não como um espaço isolado das relações sociais e raciais, mas como uma instituição atravessada por histórias, valores e hierarquias que participam da produção de nossos modos de ver e reconhecer o outro. Sabemos que o racismo não se apresenta apenas nas agressões explícitas. Ele também se inscreve nos gestos cotidianos, nas expectativas que antecedem os encontros e nos conhecimentos que uma instituição considera legítimos, enquanto outros são silenciados ou tratados como inadequados.

Para nomear essa dimensão, recorremos ao conceito de racismo institucional. Com Jurema Werneck (2016), compreendemos que ele desloca a análise do plano individual para uma dimensão estrutural, correspondente a "formas organizativas, políticas, práticas e normas que resultam em tratamentos e resultados desiguais" (p. 541). Mais do que uma insuficiência ou inadequação, a autora o define como "um mecanismo performativo ou produtivo, capaz de gerar e legitimar condutas excludentes" (p. 542), que condiciona a organização e a ação do Estado, de suas instituições e de suas políticas. Quando a professora pede a Oluwo que esconda seus fios

de contas, não vemos apenas um gesto individual, mas a atualização de uma norma institucional, ainda que não escrita, que define quais pertencimentos podem estar presentes na escola. Interessa-nos, assim, a responsabilidade das instituições na reprodução ou no enfrentamento do racismo religioso.

Reconhecemos que, ao longo da história brasileira, o Estado participou da produção e da manutenção do racismo e das desigualdades raciais. Em *A integração do negro na sociedade de classes*, obra que inaugurou uma leitura crítica da chamada democracia racial no Brasil, Florestan Fernandes (1964/2008) mostra que a desagregação do regime escravocrata se fez sem que "o Estado, a Igreja ou outra qualquer instituição assumissem encargos especiais" (p. 29) para preparar os libertos para o novo regime de organização da vida e do trabalho. Abandonada à própria sorte, a população negra viveu a Abolição como "uma espoliação extrema e cruel" (p. 30). No entanto, não contamos essa história apenas pela exclusão: ela também é marcada pelas lutas e pelas formas de organização da população negra. Dessas lutas resultaram marcos, como a Lei n.º 10.639/2003, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (Brasil, 2004a, 2004b) e o Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288/2010), que discutimos na primeira seção deste capítulo.

Consideramos esses marcos conquistas importantes, mas sabemos que sua existência não garante, por si só, a transformação das práticas escolares. Para nós, a inclusão de conteúdos nos currículos precisa vir acompanhada de mudanças nas relações pedagógicas, na formação de quem atua na educação e nas formas de reconhecimento dos conhecimentos que participam da formação da sociedade brasileira.

É nesse ponto que situamos nossa discussão sobre o racismo religioso. Escolhemos essa noção, que consideramos mais precisa

do que a de intolerância religiosa, porque, com Wanderson Flor do Nascimento (2017), compreendemos que nos ataques às tradições de matriz africana não se recusa apenas o caráter religioso, mas um modo de vida negro. Para o autor, essas tradições são "modos de vida que contêm em seu interior uma espiritualidade" (p. 54), e falar em racismo religioso é reconhecer que esses ataques estendem a lógica do racismo aos elementos africanos que as constituem.

Sidnei Nogueira (2020) nos ajuda a aprofundar esse entendimento ao mostrar que o racismo religioso recai sobre o vínculo entre uma crença e sua origem negra, condenando tanto essa origem quanto a própria existência da tradição. Esse racismo não atinge apenas as pessoas negras que vivenciam as tradições de matriz africana, mas também suas origens, práticas, crenças e rituais. O racismo religioso, como nos ensina o autor, ataca os modos de ser, estar e compreender o mundo preservados pelas tradições de matriz africana no Brasil. São esses modos de existir que reconhecemos nos fios de contas que Oluwo foi convidado a esconder.

Com esses autores, compreendemos por que os conhecimentos das tradições de matriz africana continuam sendo deslegitimados em diferentes espaços sociais, inclusive nas escolas, embora constituam parte fundamental da história e da cultura brasileiras. Flor do Nascimento (2017) observa que um dos primeiros gestos do racismo religioso é reduzir a complexidade dos modos de vida africanos reorganizados nos terreiros a um caráter estritamente religioso, como se ali apenas se realizassem rituais. É o que vemos acontecer quando mitologias, cosmologias, filosofias, práticas de cuidado, memórias e formas de organização comunitária são reduzidas a manifestações folclóricas ou tratadas como inadequadas ao ambiente educacional. Nogueira (2020) nomeia esse processo como "epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da

diáspora" (p. 30). Na escola, racismo religioso e racismo institucional se entrelaçam: o que se dirige a uma forma de existir ganha corpo em normas, rotinas, currículos e silêncios que a instituição reproduz sem precisar nomear.

Essa situação nos leva a perguntar em que medida as políticas de igualdade racial na educação têm contribuído para enfrentar as discriminações dirigidas às comunidades tradicionais de terreiro e às pessoas que as vivenciam. Também nos convoca a pensar como as instituições escolares podem reconhecer essas comunidades não apenas como temas a serem abordados em sala de aula, mas como espaços de produção de conhecimentos e de formação. Diante dessas questões, apostamos no enfrentamento das relações de opressão e violência que historicamente deslegitimam esses conhecimentos e na construção de espaços de diálogo entre as escolas e as comunidades tradicionais de terreiro.

Nesse percurso, afirmamos o protagonismo das lideranças de terreiro como sujeitos políticos e educativos. Foram elas que, antes da academia, nomearam a insuficiência da ideia de tolerância. Mãe Beata de Yemonjá e Makota Valdina afirmavam: "Não queremos ser toleradas! Queremos ser respeitadas!" (citadas em Flor do Nascimento, 2017, p. 55). Acreditamos que os conhecimentos, as experiências e as formas de organização dessas lideranças podem contribuir para a construção de práticas pedagógicas comprometidas com a igualdade racial, desde que essa participação se construa no respeito à autonomia das comunidades e sem que transfiramos a elas a responsabilidade que cabe às instituições públicas.

Diante disso, nosso objetivo é discutir os avanços e os limites das políticas de promoção da igualdade racial na educação e refletir sobre o protagonismo das lideranças de terreiro no diálogo com as escolas.

Para isso, escolhemos tecer nossas reflexões com narrativas ficcionais que criamos em fricção entre nossas memórias, nossas experiências profissionais e o referencial teórico com o qual conversamos. Inspiradas em Leda Maria Martins (1996), compreendemos a fricção como o roçar entre memórias e experiências de ontem e de hoje, um contato que produz calor e, desse aquecimento, faz nascer a enunciação de um porvir (Miriam Alves *et al*., 2023). É desse atrito entre lembranças, práticas e teoria que fazemos emergir as histórias que aqui contamos. Temos experimentado essa aposta em outros trabalhos (Alves *et al.,* 2022, 2023, 2026a, 2026b; Rita Medeiros *et al*., 2022; Jéssica Santiago & Miriam Alves, 2023), nos quais escrevivemos em ficção memórias-histórias que, em fricção, dão "carne, osso e espírito às discussões teóricas e epistemológicas" (Santiago & Alves, 2023, p. 68).

Não opomos ficção e realidade. Com Conceição Evaristo (2016), perguntamos e respondemos: "Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu" (p. 7). Ao narrarmos as histórias de Oluwo e de Pedro, não reproduzimos casos específicos nem identificamos crianças, famílias, escolas ou comunidades de terreiro. Condensamos situações que testemunhamos repetir-se no cotidiano escolar e, ao ficcionalizá-las, buscamos preservar o direito à opacidade (Édouard Glissant, 2021) de quem as vive. Não escrevemos a partir de um lugar neutro nem tomamos essas narrativas como ilustração da teoria. Nós nos implicamos nelas como modo de produzir conhecimento, e são elas que sustentam nossas problematizações e reflexões teóricas sobre as políticas de igualdade racial na educação, o racismo religioso e o lugar das lideranças de terreiro nessa construção.

Entre a lei e a sala de aula: avanços e limites das políticas de igualdade racial no enfrentamento ao racismo religioso

Algum tempo depois do episódio dos fios de contas, a professora decidiu que precisava abordar o racismo com a turma. Organizou uma atividade para conversar sobre as diferenças, as experiências das crianças e os modos como o racismo se manifesta no cotidiano.

Durante a atividade, pediu que cada criança se identificasse racialmente. Quando chegou a vez de Oluwo, o menino permaneceu em silêncio. A professora, então, aproximou seu próprio braço branco do braço preto da criança e repetiu a pergunta, esperando uma resposta que correspondesse às categorias que organizavam sua compreensão sobre raça. Oluwo olhou para os dois braços. Não compreendia exatamente o que a professora esperava que ele dissesse.

Em casa, era um menino como tantos outros: brincava, ria, pedia doces, acompanhava a família e conhecia, desde muito pequeno, os caminhos do terreiro. Era filho, era neto, era Oluwo. Sua vida não cabia inteiramente naquela pergunta, nem nas palavras que pareciam estar à espera de sua boca.

A professora insistiu. Talvez imaginasse que, ao nomear a cor da pele, estivesse ajudando o menino a reconhecer sua identidade racial e contribuindo para uma educação antirracista. Contudo, diante dos colegas, Oluwo sentiu-se exposto. Queria responder que era parecido com o seu pai, mas não encontrou espaço para dizer o que pensava. O silêncio permaneceu entre ele e a professora, enquanto a atividade seguia o rumo que ela havia planejado.

Naquele momento, a proposta de conversar sobre o racismo produziu uma situação que a professora não havia previsto. Ao esperar que Oluwo se reconhecesse nas categorias que ela apresentava, deixou

de considerar o tempo da criança, suas experiências e a maneira como ela própria compreendia quem era. A intenção de ensinar não impediu que se produzisse um novo constrangimento.

Como falar sobre relações raciais na escola sem transformar a criança em objeto de uma explicação que ainda não faz sentido para ela? Como construir uma educação antirracista que reconheça a importância de nomear o racismo, mas que também saiba escutar os modos singulares pelos quais cada criança vive e significa sua experiência?

Talvez, naquele momento, fosse a professora quem precisasse olhar para a própria pele branca e para o lugar de onde fazia a pergunta.

***

A construção das políticas de igualdade racial na educação precisa ser compreendida a partir das relações históricas entre escravidão, racismo e desigualdade social no Brasil. Como vimos com Florestan Fernandes (1964/2008), a abolição deixou a população negra sem amparo e em desvantagem na competição com o trabalhador imigrante. Clóvis Moura (1988) mostra que, na passagem para o capitalismo dependente, essa população não foi incorporada ao proletariado que se formava, mas empurrada para "a grande franja de marginalizados" (p. 45), enquanto o Estado investia na imigração europeia. Essa escolha foi sustentada pela ideologia do branqueamento, que orientou o projeto de nação das elites entre o fim do século XIX e meados do século XX (Kabengele Munanga, 1999) e que Abdias Nascimento (1978/2016) denunciou como estratégia de genocídio da população negra.

O Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravidão, em 1888, e hoje 55,5% de sua população se autodeclara preta ou parda (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2023). Com

Jaci Menezes (2009), compreendemos que a abolição "não foi uma dádiva, mas uma conquista" (p. 84) da luta das pessoas escravizadas e de seus aliados. Ainda assim, o Estado conduziu o processo de forma gradual e sob seu controle: primeiro com a proibição do tráfico de africanos (1850), depois com a Lei do Ventre Livre (1871) e a Lei dos Sexagenários (1885) e, por fim, com a Lei Áurea (1888). Para a autora, trata-se de uma abolição "violentamente gradual", cujo desfecho garantiu a imigração, a modernização conservadora e a manutenção do latifúndio, sem qualquer medida de integração dos libertos (Menezes, 2009, p. 98). É essa ausência que nos ajuda a compreender por que, mais de um século depois, as ações afirmativas passaram a ser reivindicadas como estratégia de enfrentamento ao racismo.

Com Carlos Hasenbalg (1979/2005), entendemos, porém, que essas desigualdades não se explicam apenas como herança da escravidão: são continuamente reproduzidas pelo racismo, do qual a população branca extrai vantagens materiais e simbólicas. Cida Bento (2022) nomeia como pacto da branquitude o acordo, muitas vezes silencioso, que sustenta esses privilégios nas instituições.

No campo educacional, essas desigualdades ainda se expressam tanto nas condições de acesso e permanência quanto nos conteúdos e nas práticas que organizam o ensino. Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2000) mostram que a exclusão e o abandono marcam a escolarização da população negra desde o período colonial. No século XIX, as escolas noturnas, embora legalmente abertas a todos, operavam mecanismos que excluíam pessoas negras, mesmo livres ou libertas, e a Lei do Ventre Livre isentou os senhores de qualquer responsabilidade pela instrução das crianças nascidas livres. Quando a população negra chegou à escola, encontrou currículos nos quais suas culturas permaneceram negadas e silenciadas (Nilma Lino Gomes, 2012).

Como antecipamos, a história da população negra não pode ser contada apenas a partir das experiências de exclusão. Ao longo do período republicano, organizações negras, como clubes, grêmios literários, jornais e associações beneficentes, desenvolveram atividades de caráter social, educacional e cultural, e entidades como a Frente Negra Brasileira chegaram a manter escolas e cursos de formação política (Petrônio Domingues, 2007). As comunidades tradicionais de terreiro, por sua vez, constituíram-se historicamente como espaços de formação e de produção de conhecimento, como discutiremos na segunda seção (Vanda Machado, 2002; Hendrix Silveira, 2022). Inspiradas em Nilma Lino Gomes (2017), em *O movimento negro educador*, compreendemos que essas experiências educam a sociedade, produzindo saberes que ultrapassam os limites da educação formal. Para Gonçalves e Silva (2000), o direito à educação esteve sempre presente na agenda desses movimentos, ainda que com sentidos diferentes: ora como caminho de ascensão social e integração, ora como instrumento de conscientização, por meio do qual se aprenderia a história dos ancestrais e se reivindicariam direitos sociais e políticos, o direito à diferença e o respeito humano.

Os movimentos negros desempenharam papel fundamental na reivindicação de políticas públicas específicas. Suas mobilizações contribuíram para deslocar a compreensão de que as desigualdades raciais seriam apenas resultado de diferenças econômicas ou de trajetórias individuais, afirmando a necessidade de enfrentar o racismo como dimensão estruturante da sociedade brasileira. Um marco desse percurso é o Projeto de Lei n.º 1.332/1983, apresentado por Abdias Nascimento na Câmara dos Deputados, que propunha medidas compensatórias para assegurar à população negra a igualdade social prevista na Constituição (Nascimento, 1983). Entre outras medidas, o projeto previa a reserva de 20% das vagas para homens negros e 20%

para mulheres negras no serviço público e nas empresas, a destinação de 40% das bolsas de estudo a estudantes negros e a modificação dos currículos em todos os níveis de ensino.

Chama nossa atenção que, já naquele momento, Abdias reivindicasse a incorporação dos "conceitos espirituais, filosóficos e epistemológicos das religiões de origem africana" aos currículos escolares (Nascimento, 1983, Art. 8º, III), reconhecendo os saberes de terreiro como conhecimento. Embora tenha recebido pareceres favoráveis, por unanimidade, nas comissões pelas quais tramitou, o projeto não se converteu em lei. Suas propostas anteciparam em duas décadas a Lei n.º 10.639/2003 e, posteriormente, a Lei n.º 12.711/2012, atualizada pela Lei n.º 14.723/2023, que instituiu as ações afirmativas nas universidades e nos institutos federais, e a Lei n.º 12.990/2014, substituída pela Lei n.º 15.142/2025, que as estendeu aos concursos públicos federais.

A participação do Brasil na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, realizada em Durban, em 2001, integrou esse processo. Como mostra Sueli Carneiro (2002), as organizações negras brasileiras se engajaram intensamente na construção da Conferência, com destaque para o protagonismo das mulheres negras, que compuseram a maioria da delegação brasileira na etapa preparatória das Américas e contribuíram decisivamente para a aprovação dos parágrafos relativos à população negra. A autora destaca que o encontro ampliou o debate sobre o racismo e que seus documentos finais recomendaram aos Estados a adoção de iniciativas de ação afirmativa e a inclusão, nos programas de estudo de todos os níveis, do ensino da história e da contribuição dos povos africanos. Para ela, porém, a agenda de Durban vai muito além das cotas, na medida em que exige uma intervenção decisiva nas condições de vida da população negra. Compreendemos, assim, que as políticas de ações

afirmativas e as iniciativas de valorização da história, das culturas e das tradições de matriz africana se fortaleceram no país pelo encontro entre as reivindicações históricas dos movimentos negros e os compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro. Resultam, portanto, de uma longa trajetória de mobilização.

Para Flávia Piovesan (2008), Durban exerceu uma "força catalisadora" (p. 892) sobre as ações afirmativas no Brasil: foi no processo pós-Conferência que se acentuou o debate sobre as cotas raciais nas universidades e sobre o Estatuto da Igualdade Racial. A autora lembra que não basta proibir a discriminação: são necessárias estratégias promocionais, capazes de estimular a inclusão de grupos historicamente excluídos. Compreendida a diferença como potência, as ações afirmativas não apenas asseguram o acesso de pessoas negras ao ensino superior: também tensionam e transformam a própria instituição, que, nas palavras da autora, poderia deixar de ser um "território branco" (Piovesan, 2008, p. 894).

A educação ocupa um lugar importante nas políticas de promoção da igualdade racial, tanto por sua presença na vida de grande parte da população quanto por sua participação na produção e na circulação de conhecimentos e valores. A Lei n.º 10.639/2003 alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional ao estabelecer a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. Posteriormente, a Lei n.º 11.645/2008 ampliou essa determinação, incluindo a História e Cultura dos Povos Indígenas. Essas mudanças contribuíram para questionar a centralidade das referências europeias nos currículos e para reconhecer a participação de diferentes povos na constituição da sociedade brasileira.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, instituídas pelo Parecer CNE/CP n.º 3/2004 e pela Resolução

CNE/CP n.º 1/2004 (Brasil, 2004a, 2004b), ampliaram essa discussão ao orientar a construção de práticas educativas comprometidas com a valorização da história e da cultura afro-brasileira e africana e com o enfrentamento das desigualdades raciais. Relatora do parecer, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2018) afirma que "o diálogo entre culturas é o grande desafio da educação das relações étnico-raciais" e que educar e reeducar essas relações "implica aprender a negociar mudanças, nas relações entre pessoas, na organização da sociedade" (p. 136). Para a autora, o problema não está na falta de políticas públicas nem de orientações para implementá-las, mas em um projeto de sociedade ainda dominante, que tenta eliminar as diferenças étnico-raciais e folclorizar os conhecimentos que não têm raízes europeias. O Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei n.º 12.288/2010, também integra esse conjunto de marcos legais. Para a discussão que propomos, interessa destacar que, além de tratar da educação, o Estatuto assegura o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos de matriz africana (Brasil, 2010).

Ainda assim, a efetivação dessas normativas tem sido marcada por disputas e desafios. Nilma Lino Gomes e Rodrigo Ednilson de Jesus (2013), em pesquisa nacional com 36 escolas das cinco regiões do país que desenvolviam práticas relacionadas à Lei n.º 10.639/2003, mostram que o enraizamento dessas práticas é desigual e que sua sustentabilidade depende da gestão escolar, da formação continuada e da inclusão da temática no projeto político-pedagógico. Nas escolas em que a ficção da democracia racial se mostrou mais presente, as práticas eram mais individualizadas e menos enraizadas. Os autores observam ainda que os conhecimentos docentes sobre a história africana e afro-brasileira são, muitas vezes, superficiais e "cheios de estereótipos", que as datas comemorativas continuam sendo o principal recurso de trabalho e que algumas práticas se pautam em interpretações

religiosas dogmáticas, revelando a presença da intolerância religiosa nas escolas (Gomes & Jesus, 2013, p. 31). Com eles, compreendemos que a presença de conteúdos sobre a história e a cultura afro-brasileira não garante que os conhecimentos produzidos pelas populações negras sejam reconhecidos em sua complexidade. Quando aparecem de forma pontual, restritos a datas comemorativas ou desvinculados das experiências contemporâneas de grupos e comunidades negras, esses conteúdos podem reforçar, em vez de enfrentar, as hierarquias e os estereótipos que pretendem questionar.

Como argumenta Nilma Lino Gomes (2012), não há hierarquias entre conhecimentos, saberes e culturas, mas uma história de dominação e colonização que produziu essa hierarquização e instaurou um imaginário que vê como inferiores os povos e as culturas situados fora do paradigma ocidental. Descolonizar os currículos implica, por isso, "conflito, confronto, negociações" (Gomes, 2012, p. 107) e a superação da perspectiva eurocêntrica de conhecimento. Essa questão ganha relevância quando nos aproximamos das tradições de matriz africana. Embora estejam profundamente relacionadas à história e à cultura brasileiras, suas cosmologias, filosofias, epistemologias e formas de organização comunitária ainda encontram resistência nas instituições educacionais. Interessa-nos, portanto, problematizar como as políticas são apropriadas pelas escolas, como aparecem nas práticas pedagógicas e de que modo as relações raciais permanecem pouco debatidas.

Retomamos, assim, as questões que apresentamos na introdução, agora desdobradas no campo das políticas educacionais: como as escolas têm compreendido a relação entre a educação das relações étnico-raciais e o enfrentamento ao racismo religioso? Em que medida os conhecimentos produzidos pelas comunidades de terreiro encontram espaço nos currículos e nas práticas educativas? E quais

são os limites de uma política educacional quando o pertencimento de uma criança a uma comunidade de terreiro continua sendo tratado como motivo de constrangimento, como vimos com Oluwo?

Quando uma criança negra e de terreiro ingressa na escola, ela não encontra um espaço livre do racismo que marca e estrutura a sociedade. As expectativas construídas sobre seu corpo, seu cabelo, seu comportamento e suas possibilidades de aprendizagem participam dos encontros cotidianos e podem influenciar a maneira como será reconhecida pela comunidade escolar. Em pesquisa com professoras dos anos iniciais e famílias de crianças negras, Giovanna Santos da Silva e Edna Martins (2022) mostram que essas expectativas se expressam também na maneira como as situações de racismo são percebidas na escola. Enquanto uma professora negra identificava diversos episódios de discriminação e intervinha diante deles, uma professora branca afirmava nunca ter visto racismo entre seus alunos e tendia a tratar os episódios como *bullying* ou a deslocá-los para o campo genérico das diferenças, "quase em uma tentativa de ocultar as ocorrências de situações discriminatórias na escola" (p. 9). As autoras registram ainda o relato de uma mãe negra que, na infância, foi xingada pelos colegas de "neguinha" e "galinha de macumba" sem que a professora fizesse "nenhuma intervenção" (p. 14). É esse silêncio que Oluwo encontrou ao procurar o olhar da professora.

A narrativa ficcional de Oluwo nos permite perguntar como uma prática pedagógica aparentemente comprometida com a promoção da igualdade racial pode produzir constrangimento quando desconsidera a experiência da criança e a expõe diante da turma. Ao aproximar seu braço branco do braço preto de Oluwo, a professora racializa a criança, mas não se percebe racializada. Cida Bento (2022) analisa esse movimento como próprio da branquitude, que se coloca como referência neutra e transfere ao outro o lugar da diferença.

Compreendemos, assim, que nomear o racismo é necessário, mas essa tarefa exige que quem educa interrogue também o próprio lugar racial, além de atenção às relações construídas em sala de aula e aos modos singulares pelos quais as crianças compreendem a si mesmas.

A escola participa da construção de subjetividades, mas não determina sozinha os modos como cada criança se constitui. Como nos lembra Nilma Lino Gomes (2003), a identidade negra se constrói gradativamente, num processo que geralmente se inicia na família e se desdobra nas demais relações que o sujeito estabelece, na comunidade, na escola e em outros espaços sociais. Construí-la de forma positiva, contudo, é um desafio em uma sociedade que, segundo a autora, "ensina ao negro, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo" (p. 171). Foi essa a lição que a escola ofereceu a Oluwo. Reconhecer que a identidade das crianças se forma também fora da escola, nas famílias e nas comunidades de terreiro, é o que pode evitar que a instituição transforme suas próprias referências em medida universal para compreender todas as experiências.

Quando essas experiências envolvem o pertencimento a um terreiro, a escola é desafiada também pelo racismo religioso que discutimos na introdução. No cotidiano escolar, ele pode aparecer na zombaria dirigida aos símbolos e signos litúrgicos e tradicionais, na proibição de manifestações de pertencimento, na desqualificação de narrativas ancestrais e na dificuldade de reconhecer os conhecimentos produzidos pelas comunidades de terreiro. Stela Guedes Caputo (2012) mostra como, diante dessas situações, muitas crianças de candomblé aprendem a esconder seu pertencimento a um terreiro na escola, como Oluwo, que empurrou para dentro da camisa a pequena conta azul que escapava pelo tecido. A memória das lideranças confirma essa aprendizagem do silêncio: Mãe Nilce de Iansã (2022) recorda o relato de Mãe Meninazinha, que, ainda

menina, aprendeu com um simples “psiu” que o candomblé não era assunto para conversar com as colegas do colégio.

Como vimos com Werneck (2016), Flor do Nascimento (2017) e Nogueira (2020), essas situações não podem ser compreendidas como conflitos individuais ou episódios isolados de intolerância. Elas se relacionam à história de deslegitimação das culturas e tradições de matriz africana e à hierarquização dos conhecimentos que orienta diferentes instituições sociais. Kaká Portilho (2022), ao acompanhar famílias de terreiro, registra o receio de mães e pais diante das violências a que seus filhos podem ser expostos e observa que casos cotidianos de racismo religioso ainda são nomeados como intolerância religiosa.

Essa desqualificação ganha contornos mais nítidos quando comparamos o tratamento dado às diferentes tradições. Enquanto referências cristãs circulam na escola de forma naturalizada, em datas, rituais e símbolos que raramente são questionados, os símbolos de matriz africana precisam ser justificados ou escondidos. Mãe Nilce de Iansã (2022) lembra que mitos, cânticos, danças, vestimentas, contas e nomes africanos foram, por anos, silenciados pelos currículos escolares e pelas datas comemorativas enlaçadas no catolicismo. Ainda hoje, enquanto mitologias europeias, como a greco-romana, costumam ser incorporadas aos currículos como patrimônio cultural legítimo, os mitos africanos, os cânticos e as histórias narradas nos terreiros são tratados como expressões de uma cultura menor, inferior, que deve permanecer restrita aos espaços privados. A questão, portanto, não é conhecer diferentes tradições, mas enfrentar as hierarquias que determinam quais delas podem participar da produção de conhecimento e quais seguem relegadas ao silêncio.

A experiência de Oluwo torna visível como a zombaria dos colegas e a resposta da professora desqualificam o pertencimento

a uma comunidade tradicional de terreiro e transferem à criança o peso de lidar com a discriminação racial. Por isso, compreendemos que o enfrentamento ao racismo religioso não pode depender da sensibilidade individual de cada docente nem se limitar à resposta a episódios específicos. Como o racismo institucional se reproduz em normas e práticas (Werneck, 2016), seu enfrentamento também precisa ser institucional: passa pela formação inicial e continuada de professores, pela revisão das práticas pedagógicas e dos projetos político-pedagógicos, pela construção de protocolos para o acolhimento e o encaminhamento de situações de racismo religioso e pelo diálogo permanente com as comunidades de terreiro.

A mesma lógica institucional, contudo, não se restringe à escola e atravessa outras políticas públicas que atendem crianças de terreiro. Leticia Leobet Florentino (2022) registra casos de crianças afastadas de suas famílias pelo Conselho Tutelar sob a justificativa de que o terreiro não seria lugar adequado para elas. Por isso, o diálogo com as comunidades de terreiro precisa envolver também a rede de proteção à infância com a qual a escola se articula.

O que os terreiros ensinam à escola? Saberes, pertencimento e protagonismo das lideranças

Há pedidos que chegam baixinho, quase escondidos na rotina dos dias. Repetem-se como quem procura uma fresta, um lugar por onde entrar, uma maneira de dizer aquilo que ainda não encontrou palavras. Na escola, porém, nem sempre temos tempo para escutá-los. Entre os horários, as tarefas e as preocupações com o comportamento das crianças, alguns gestos passam despercebidos e certas perguntas permanecem sem resposta.

Pedro, amigo de Oluwo, conhecia bem esse movimento. Menino negro, circulava pela escola entre brincadeiras, inquietações e conflitos que frequentemente o levavam à direção ou ao Serviço de Orientação Educacional. Sua movimentação, a dificuldade de permanecer nas atividades e as interrupções em sala de aula pareciam ocupar o centro das preocupações dos adultos. Havia sempre algo a ser corrigido, uma regra a ser lembrada, um comportamento a ser explicado.

Mas Pedro também conhecia outros caminhos até a professora. Ao final das aulas, aproximava-se dela, buscava seus abraços e, entre uma conversa e outra, voltava a fazer o mesmo pedido:

– Sora, tu faz uma cordinha pra mim?

Era uma cordinha igual à que Oluwo e a própria professora usavam no pulso. Era aquele tipo de professora em quem todo "aluno problema" encontra refúgio. Pedro reparava na cordinha da professora e manifestava o desejo de ter uma também. A professora, entretanto, ainda não compreendia o que aquele pedido significava. Talvez imaginasse que fosse apenas uma vontade passageira, dessas que aparecem na infância e logo dão lugar a outra coisa. Prometia pensar, dizia que depois fariam, e a rotina seguia. No dia seguinte, lá estava Pedro outra vez, perguntando pela cordinha.

Até que, em uma dessas conversas, a professora resolveu perguntar por que ele queria tanto aquele objeto. Pedro começou a falar dos tambores, das danças e de tudo aquilo que despertava seu interesse. Falava de um jeito diferente daquele com que costumava responder às perguntas sobre suas tarefas ou justificar os conflitos em sala de aula. Havia entusiasmo em sua voz, movimento em seus gestos, uma vontade de compartilhar algo que parecia importante demais para ser deixado de lado.

Foi então que a professora começou a compreender que a cordinha talvez não fosse apenas uma cordinha. Havia, naquele pedido

insistente, o desejo de se aproximar de referências que o encantavam, de reconhecer-se em algo e de estabelecer um vínculo com alguém que parecia guardar uma parte daquele universo. Pedro não havia chegado até ela com uma explicação pronta. Trouxera um pedido, repetido muitas vezes, à espera de que ela pudesse escutá-lo.

A professora lembrou-se das vezes em que Pedro a procurara depois de receber uma advertência. Quase sempre, suas conversas começavam pelo que ele havia feito, pelo que precisava mudar, pelo que não poderia repetir. Agora, diante daquele pedido tão simples, perguntava-se quantas outras coisas desconhecia sobre o menino. Quantas vezes o comportamento havia ocupado todo o espaço, impedindo que ela percebesse os interesses, os afetos e as referências que também faziam parte de sua presença na escola?

Pedro continuava sendo o menino que se movimentava pela sala, que às vezes interrompia as atividades e que se envolvia em conflitos, mas era também aquele que gostava de tambores e danças, que procurava a professora para conversar e que insistia em pedir uma cordinha. Nenhuma dessas dimensões precisava apagar a outra. Era necessário ampliar o olhar para que Pedro pudesse aparecer para além das situações que preocupavam os adultos.

Nem sempre as crianças conseguem dizer diretamente o que buscam. Às vezes, seus desejos chegam por meio de um objeto, de uma pergunta repetida, de um gesto que parece pequeno para quem observa, mas carrega um mundo para quem o faz. Escutar esses sinais exige tempo e disponibilidade para não transformar imediatamente o que a criança expressa em uma tarefa a cumprir ou em um comportamento a interpretar.

Pedro queria uma cordinha. Ao escutá-lo, a professora começou a conhecer melhor as referências que lhe interessavam e a reconhecer, naquele pedido, uma possibilidade de encontro. Talvez seja por aí que

possamos pensar o cuidado na escola: na disposição de reconhecer que, mesmo quando não sabemos exatamente o que uma criança quer nos dizer, há algo a que vale a pena prestar atenção. O que podemos descobrir sobre uma criança quando deixamos de olhar apenas para aquilo que ela faz e nos dispomos a escutar aquilo que a faz desejar, brincar, dançar e buscar o encontro com o outro?

***

As comunidades tradicionais de terreiro são espaços de preservação de memórias, transmissão de conhecimentos, construção de vínculos e formação entre gerações. Hendrix Silveira (2022) as reconhece como espaços "pedagógicos por excelência" (p. 9), dimensão que muitas vezes se perde quando são compreendidas apenas como lugares de ritualização e vivência religiosa. Vanda Machado (2002) mostra que nessas comunidades a educação se efetiva de forma assistemática, pela comunicação oral e pela relação com o sagrado, orientada à continuidade da tradição, em sentido contrário ao de uma escola que tende a legitimar os valores das elites. Aprende-se pela convivência, pela observação e pela participação em atividades coletivas.

Mãe Nilce de Iansã (2022) lembra que, ainda criança, aprendia "ajudando as mais velhas" (p. 60): descascando feijão-fradinho para o acarajé, cortando quiabo, preparando os enfeites do barracão. Ela afirma que as aprendizagens de sua tradição ultrapassam as práticas rituais e fazem de quem as vive protagonista na produção de conhecimentos. Ao acompanhar crianças no Ilê Axé Oxumarê, Florentino (2022) observa que elas aprendem em um processo de "participação observante" (p. 190), conferindo sentido às práticas e levando-as para o campo da brincadeira. Nem sempre, contudo, é o mais velho quem ensina. Ana Paula Evaristo Russi (2022) descreve

nos terreiros uma hierarquia de experiência, na qual crianças podem assumir funções de liderança e ensinar jovens e adultos.

Essas formas de aprendizagem não se organizam necessariamente segundo os tempos e as divisões que caracterizam a educação escolar. Os conhecimentos são compartilhados em relações que envolvem responsabilidade, pertencimento, ancestralidade e participação comunitária. Russi (2022) chama a atenção para os "sentidos tão díspares para tempo, espaço, palavra e aprendizagem" (p. 172) entre as instituições formais de ensino e os terreiros, cujas culturas se articulam pela oralidade e pela vida comunitária, e não pela centralidade da escrita. Reconhecer os terreiros dessa forma significa, para nós, questionar a ideia de que a educação acontece exclusivamente nas instituições formais e considerar que diferentes comunidades produzem modos próprios de ensinar, aprender e transmitir suas histórias.

Entre os organizadores civilizatórios invariantes negro-africanos que Alves (2012) identifica nas comunidades tradicionais de terreiro, a tradição oral nos parece especialmente fecunda para pensar a educação básica. A autora mostra que, nessas comunidades, a palavra não é apenas um meio de comunicação cotidiana, mas um modo de preservar a sabedoria dos ancestrais, presente em todo rito e na vida diária. Reconhecer a tradição oral como organizador civilizatório pode, a nosso ver, deslocar a centralidade da escrita na escola e convidar a outras formas de ensinar e aprender: a escuta atenta, o valor das narrativas dos mais velhos, o tempo da palavra que se revela aos poucos. Não se trata, porém, de transpor para a escola práticas do terreiro, mas de compreender que as crianças que vivenciam essas tradições trazem consigo modos de aprender que merecem ser acolhidos. Para Florentino (2022), as formas de aprender e os saberes que circulam no terreiro precisam ser reconhecidos e respeitados em todos os espaços

frequentados por essas crianças, sobretudo na escola, nos serviços de saúde e nos programas governamentais.

A narrativa ficcional de Pedro nos permite refletir sobre a importância de escutar as crianças para além das expectativas construídas sobre seus comportamentos. Menino negro, frequentemente encaminhado à direção e ao Serviço de Orientação Educacional, Pedro era visto na escola sobretudo pelo que precisava ser corrigido. Marília Pinto de Carvalho (2004) mostra que, na avaliação escolar, o comportamento diante das regras pesa tanto quanto a aprendizagem e que, no olhar das professoras, raça negra, masculinidade e problemas escolares tendem a coincidir. Com a autora, interrogamos como as práticas escolares produzem lugares para as crianças, definindo antecipadamente quem merece atenção, quem precisa ser corrigido e quais experiências são reconhecidas como relevantes. Foi quando a professora se dispôs a escutar o pedido insistente da cordinha que Pedro pôde aparecer de outro modo.

Lidas em conjunto, as narrativas de Oluwo e de Pedro aproximam questões que não devem ser separadas: o racismo, o racismo religioso, as relações entre adultos e crianças, o pertencimento e a deslegitimação das tradições de matriz africana. Elas nos lembram que as experiências infantis não podem ser compreendidas apenas pelas categorias institucionais; é necessário considerar as histórias, os vínculos e os mundos que as crianças habitam. Nesse sentido, as tradições de matriz africana podem constituir uma referência importante para o acolhimento e o fortalecimento dos vínculos de crianças negras e de terreiro, desde que não sejam reduzidas a uma estratégia pedagógica instrumental. Seus conhecimentos e práticas precisam ser reconhecidos em sua inteireza, respeitando-se os sentidos que possuem para quem deles participa. E se as narrativas nos ajudam a compreender os efeitos do racismo e do racismo religioso no

cotidiano escolar, também nos convocam a perguntar quem participa da construção das respostas, mesmo que provisórias, a essas situações.

As lideranças das comunidades tradicionais de terreiro possuem conhecimentos construídos ao longo de suas trajetórias comunitárias e religiosas. Participam da transmissão de memórias, da organização da vida coletiva e da construção de relações de cuidado e pertencimento, como mostram as narrativas escritas por pais e mães de santo sobre suas próprias infâncias de terreiro (Miriam Alves & Rita Medeiros, 2022). Suas experiências também permitem compreender os efeitos do racismo religioso e os desafios enfrentados pelas comunidades no diálogo com as instituições públicas. Reconhecê-las como interlocutoras das escolas implica ir além de convites pontuais para apresentar manifestações culturais ou falar sobre suas tradições, e considerar sua participação na construção de práticas pedagógicas, na formação de profissionais da educação e na elaboração de respostas institucionais ao enfrentamento do racismo religioso.

Esse reconhecimento exige atenção às relações que atravessam os encontros entre escolas e terreiros. Para que o diálogo não reproduza as hierarquias que pretende questionar, é necessário reconhecer a autonomia das comunidades de terreiro e a legitimidade de seus conhecimentos, sem exigir que sejam inteiramente traduzidos para as referências escolares. Aqui, o pensamento de Glissant (2021) contribui para nossa reflexão: a Relação não depende de uma compreensão total do outro para tornar possível a convivência e a construção de ações comuns. Sua defesa do direito à opacidade permite questionar a exigência de que o outro se torne inteiramente transparente, ou compreensível segundo nossas próprias referências, para que possa ser reconhecido. Com Glissant, pensamos como as escolas podem estabelecer relações com as comunidades de terreiro sem reduzir suas experiências a

conteúdos curriculares, manifestações culturais ou explicações sobre as tradições de matriz africana. *Ìyá* Maninha não precisou explicar os sentidos dos fios de contas de Oluwo para que a escola tivesse de rever suas práticas.

Há experiências que mostram que esse encontro é possível e pode ter continuidade. Vanda Machado (2002) narra a vivência das crianças do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, em cujo território funciona a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, onde se desenvolveu o Projeto Irê Ayó, uma proposta pedagógica construída a partir dos saberes, dos mitos e dos valores do terreiro. Não a tomamos como modelo a ser transposto, já que cada comunidade tem sua história, seus tempos e suas formas de organização, mas como referência de que escola e terreiro podem se encontrar sem que um precise se submeter ao outro. Entre as possibilidades concretas estão a criação de espaços permanentes de diálogo entre escolas e comunidades de terreiro, a participação de lideranças na formação continuada, a elaboração de estratégias institucionais para enfrentar o racismo religioso e o desenvolvimento de projetos educativos que reconheçam a diversidade das tradições de matriz africana.

Essas iniciativas, entretanto, não podem ser tratadas como soluções prontas. É necessário considerar as condições concretas de participação, os tempos das comunidades, sua autonomia e as diferenças entre suas tradições. As lideranças não devem ser convocadas apenas para responder às dúvidas das escolas, nem responsabilizadas por suprir lacunas da formação docente ou por resolver, individualmente, conflitos cuja responsabilidade é da instituição. Cabe às escolas, às redes de ensino e ao Estado assegurar a implementação das políticas de igualdade racial e de enfrentamento ao racismo religioso.

Para que nenhuma criança precise esconder seus fios

Neste capítulo, discutimos os avanços e os limites das políticas de promoção da igualdade racial na educação diante do racismo religioso e o lugar das lideranças de terreiro no diálogo com as escolas. Ao longo do percurso, reconhecemos que marcos, como a Lei n.º 10.639/2003, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Estatuto da Igualdade Racial, são conquistas dos movimentos negros e abriram caminhos importantes. Compreendemos também que sua efetivação permanece desigual e que o racismo religioso continua encontrando na escola um espaço de reprodução, nem sempre nas agressões explícitas, mas nas normas, nos silêncios e nas hierarquias de conhecimento que organizam o cotidiano escolar.

As narrativas ficcionais que criamos em fricção com nossas memórias e experiências nos ajudaram a dar corpo a essas questões. Com Oluwo, vimos como um símbolo de pertencimento pode ser transformado em motivo de constrangimento e como o peso do racismo religioso pode recair sobre uma criança. Na atividade sobre identificação racial, vimos que mesmo uma prática que se pretende antirracista pode expor a criança, quando quem educa não interroga o próprio lugar racial. Com Pedro, aprendemos que, por trás de um comportamento a ser corrigido, pode haver um pedido de encontro que só aparece quando alguém se dispõe a escutar. Em comum, as três cenas mostram que o enfrentamento ao racismo e ao racismo religioso não se resolve apenas com a inclusão de conteúdos nos planos de aula: exige transformar as relações que se estabelecem com as crianças e com suas comunidades. Por isso, afirmamos o protagonismo das lideranças de terreiro como interlocutoras das escolas, ao mesmo tempo que reafirmamos o dever do Estado e das escolas no enfrentamento do racismo religioso.

O desafio, portanto, é deslocar as relações entre escolas e terreiros de uma lógica de tolerância para uma perspectiva de reconhecimento e participação, na qual diferentes modos de conhecer e habitar o mundo possam se encontrar sem que um deles seja desqualificado. Oluwo nos lembra que essa construção não é abstrata. Ela diz respeito à possibilidade de uma criança frequentar a escola sem esconder seus fios de contas, à responsabilidade dos adultos diante do racismo e do racismo religioso e à disposição das instituições de rever práticas que produzem constrangimento, discriminações e violências. Diz respeito, ainda, à possibilidade de que as comunidades de terreiro participem dessa transformação não como convidadas ocasionais, mas como interlocutoras na construção de uma educação antirracista.

Referências

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Alves, M. C., & Medeiros, R. (Orgs.). (2022). *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas*. Rede Unida. https://doi.org/10.18310/9786554620208

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Amaral, E. de C. (2026a). Direito à opacidade e confluência de saberes: Um percurso pelo pesquisar em territórios tradicionais. In M. Dimenstein & A. C. R. Simoni (Orgs.), *Cuidados culturais, saúde mental e atenção psicossocial* (pp. 626-647). Rede Unida. https://doi.org/10.18310/9786554622974

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Amaral, E. de C. (2026b). Ficção, escrevivência e pesquisa em psicanálise: O pensar-sentir estético-poético-político. *Psicologia: Teoria e Pesquisa, 42*(nspe1), e42nspe111. https://doi.org/10.1590/0102.3772e42nspe111.pt

Alves, M. C., Sant'Anna Junior, A. de, & Izidoro-Pinto, C. M. (2023). Mulheres pretas da Enfermagem: Escrevivência atrevivida em oralitura na COVID-19. *Revista Estudos Feministas, 31*(1), e83154. https://doi.org/10.1590/1806-95842023v31n183154

Alves, M. C., Santos, M. S. F., & Sant'Anna Junior, A. de. (2022). Psicologia, relações

raciais e educação: Memórias e narrativas escrevividas e atrevividas em oralitura por mulheres pretas amefricanas. In Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (org.), *Percursos e experiências da Psicologia na e com a Educação no Rio Grande do Sul* (pp. 64-76). Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul.

Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

Brasil. (2003). *Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Diário Oficial da União.

Brasil. (2004a). *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Ministério da Educação.

Brasil. (2004b). *Resolução CNE/CP n.º 1, de 17 de junho de 2004*. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Diário Oficial da União.

Brasil. (2008). *Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União.

Brasil. (2010). *Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial da União.

Brasil. (2012). *Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União.

Brasil. (2014). *Lei n.º 12.990, de 9 de junho de 2014.* Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal. Diário Oficial da União.

Brasil. (2023). *Lei n.º 14.723, de 13 de novembro de 2023*. Altera a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Diário Oficial da União.

Brasil. (2025). *Lei n.º 15.142, de 3 de junho de 2025.* Dispõe sobre a reserva de vagas para pessoas pretas, pardas, indígenas e quilombolas em concursos públicos federais e revoga a Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Diário Oficial da União.

Caputo, S. G. (2012). *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Pallas.

Carneiro, S. (2002). A batalha de Durban. *Revista Estudos Feministas, 10*(1), 209-214. https://www.scielo.br/j/ref/a/m7m9gHtbZrMc4VxnBTKMXxS/?format=pdf&lang=pt

Carvalho, M. P. de. (2004). O fracasso escolar de meninos e meninas: Articulações

entre gênero e cor/raça. *Cadernos Pagu*, (22), 247-290. https://doi.org/10.1590/S0104-83332004000100010

Domingues, P. (2007). Movimento negro brasileiro: Alguns apontamentos históricos. *Tempo, 12*(23), 100-122. https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007

Evaristo, C. (2016). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Malê.

Fernandes, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes* (5. ed.). Globo. (Obra original publicada em 1964).

Flor do Nascimento, W. (2017). O fenômeno do racismo religioso: Desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo, 6*(2), 51-56. https://doi.org/10.19123/eixo.v6i2.515

Florentino, L. L. (2022). O desenvolvimento infantil a partir das infâncias de terreiro: Experiências no Ilê Axé Oxumarê. In M. C. Alves & R. Medeiros (orgs.), *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas* (pp. 179-195). Rede Unida.

Glissant, É. (2021). *Poética da Relação*. Bazar do Tempo.

Gomes, N. L. (2003). Educação, identidade negra e formação de professores/as: Um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa, 29*(1), 167-182. https://doi.org/10.1590/S1517-97022003000100012

Gomes, N. L. (2012). Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras, 12*(1), 98-109. https://www.apeoesp.org.br/sistema/ck/files/5_Gomes_N%20L_Rel_etnico_raciais_educ%20e%20descolonizacao%20do%20curriculo.pdf

Gomes, N. L. (2017). *O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*. Vozes.

Gomes, N. L., & Jesus, R. E. de. (2013). As práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva de Lei 10.639/2003: Desafios para a política educacional e indagações para a pesquisa. *Educar em Revista*, (47), 19-33. https://doi.org/10.1590/S0104-40602013000100003

Gonçalves, L. A. O., & Silva, P. B. G. e. (2000). Movimento negro e educação. *Revista Brasileira de Educação*, (15), 134-158. https://www.scielo.br/j/rbedu/a/8rz8S3Dxm9ZLBghPZGKtPjv/

Hasenbalg, C. (2005). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (2ª ed.). Editora UFMG; IUPERJ. (Obra original publicada em 1979).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023). *Censo Demográfico 2022: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: Resultados do universo*. IBGE. https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/3105/cd_2022_etnico_racial.pdf

Machado, V. (2002). O que está no "Orun" e no "Aiyê" não está na educação sistêmica. In V. Machado, *Ilê Axé: Vivências e invenção pedagógica: As crianças do Opô Afonjá*

(2. ed., pp. 43-63). EDUFBA.

Mãe Nilce de Iansã. (2022). Feliz vida no terreiro das mulheres filhas de Ọmọlu e Ọ̀ṣun, meu saber ancestral. In M. C. Alves & R. Medeiros (orgs.), *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas* (pp. 53-63). Rede Unida.

Martins, L. M. (1996). O feminino corpo da negrura. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura, 4,* 111-121. https://doi.org/10.17851/2317-2096.4..111-121

Medeiros, R., Alves, M. C., Dias, R. S. R., Neves, J. B., & Godinho, G. B. (2022). Entre Ìyálórìṣà, cacicas e corpos-sujeitos-memórias-infantis: Primeiras encruzas. In M. C. Alves & R. Medeiros (orgs.), *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas* (pp. 133-159). Rede Unida.

Menezes, J. M. F. de. (2009). Abolição no Brasil: A construção da liberdade. *Revista HISTEDBR On-line, 9*(36), 83-104. https://doi.org/10.20396/rho.v9i36.8639642

Moura, C. (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. Ática.

Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Vozes.

Nascimento, A. do. (1983). *Projeto de Lei nº 1.332, de 1983: Dispõe sobre ação compensatória visando à implementação do princípio da isonomia social do negro, em relação aos demais segmentos étnicos da população brasileira, conforme direito assegurado pelo art. 153, § 1º da Constituição da República*. Câmara dos Deputados. https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_imp?idProposicao=190742&ord=1

Nascimento, A. do. (2016). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Perspectiva. (Obra original publicada em 1978).

Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Pólen.

Piovesan, F. (2008). Ações afirmativas no Brasil: Desafios e perspectivas. *Revista Estudos Feministas, 16*(3), 887-896. https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300010

Portilho, K. (2022). "Mama, olomima olomimaooooh, olomimaoooaieeo...": Matrizes afroindígenas, saúde infantil e transmissão epigenéticas de traumas raciais. In M. C. Alves & R. Medeiros (orgs.), *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas* (pp. 221-243). Rede Unida.

Russi, A. P. E. (2022). Por mais pesquisas brincantes: O que os terreiros podem nos ensinar? In M. C. Alves & R. Medeiros (orgs.), *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas* (pp. 161-177). Rede Unida.

Santiago, J. G., & Alves, M. C. (2023). Infâncias pretas: Corpas-territórios e instituições. In M. C. Alves, C. M. Izidoro-Pinto, & A. de Sant'Anna Junior (orgs.), *Insurgências poéticas-políticas: Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas* (pp. 64-85). Rede Unida. https://doi.org/10.18310/9786554620833

Silva, G. S. da, & Martins, E. (2022). Práticas educativas de professores e famílias nos processos de construção de identidade das crianças negras. *Práxis Educativa, 17*, e2219451. https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.17.19451.026

Silva, P. B. G. e. (2018). Educação das Relações Étnico-Raciais nas instituições escolares. *Educar em Revista, 34*(69), 123-150. https://doi.org/10.1590/0104-4060.58097

Silveira, H. (2022). Prefácio. In M. C. Alves & R. Medeiros (orgs.), *Culturas infantis de terreiro: Agenciando memórias, histórias e narrativas* (pp. 9-15). Rede Unida.

Werneck, J. (2016). Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade, 25*(3), 535-549. https://doi.org/10.1590/S0104-129020162610

CAPÍTULO 8

“Aquele chão era de muitos”: Direito Sucessório e a continuidade das comunidades tradicionais de terreiro[1]

Rodrigo Monteiro Rodrigues
Míriam Cristiane Alves

Quando a morte ameaça a continuidade

A árvore foi plantada em 1923, quando a avó da *Ìyálórìṣà* Dalva de *Ọ̀ṣun* abriu o terreiro nos fundos de um terreno da família. Cresceu junto com os tambores. Viu passar três gerações de mulheres à frente do quarto de santo, ouviu as rezas nas madrugadas de obrigação, deu sombra durante os festejos e as feijoadas nos dias de calor. A árvore sabia o que a escritura não dizia: aquele chão era de muitos.

1 Este capítulo resulta, em parte, da pesquisa desenvolvida no Trabalho de Conclusão de Curso de Rodrigo Monteiro Rodrigues, *Direito sucessório e as comunidades tradicionais de matriz africana*, apresentado à Faculdade Mario Quintana (FAMAQUI) como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Direito, sob orientação da Profa. Dra. Cláudia Bordallo Bertoni, em 2025.

O papel, no entanto, só conhecia um nome por vez. O terreno passou da avó para a mãe, da mãe para Dalva, filha única, sempre por inventário, sempre como coisa de família. A comunidade crescia, e o cartório seguia contando herdeiros.

Ìyá Dalva conduziu a casa por quarenta e dois anos, com a paciência das águas doces. Teve dois filhos. Carlos de *Ṣàngó* cresceu no terreiro, aprendeu cedo o peso do tambor nas mãos e o respeito devido aos mais velhos. Helena partiu jovem para outro estado e levou consigo outra vida. Mas quem Dalva preparou para seguir foi Joana de *Ọya*, sua filha de santo havia mais de trinta anos, aprontada por suas mãos, reconhecida pelos *Òrìṣà* e pela comunidade. Na tradição, a sucessão não corre pelo sangue: corre pelo *àṣẹ*, pela antiguidade, pelo que se aprende de joelhos no chão do quarto de santo e na cozinha, preparando os alimentos sagrados. Carlos nunca aceitou que o terreiro tivesse outra sucessora.

Dalva partiu aos oitenta e um anos, numa madrugada de inverno, sem deixar testamento. Joana cuidou dos ritos fúnebres, o *Aròsún*, como a tradição manda e como Dalva havia pedido diante de todos. Enquanto o canto era entoado e a comunidade se despedia da *Ìyá*, outra transmissão já havia acontecido, silenciosa e imediata. Aberta a sucessão, a casa, o terreno e a propriedade passaram aos filhos. A lei não pergunta quem foi escolhida pelos *Òrìṣà*; pergunta quem nasceu de quem.

Carlos reclamou a direção do terreiro e não a obteve. Helena queria vender. A comunidade se dividiu em silêncios. Joana, que tinha nas mãos a responsabilidade de manter o *àṣẹ* da comunidade, não tinha nenhum papel com seu nome. O imóvel, indivisível, foi vendido, e o valor foi repartido entre os irmãos com a exatidão das contas que não deixam resto.

No último dia, Joana retirou os assentamentos que a tradição permitia levar. Algumas quartinhas ainda tinham água. Parte dos filhos

de santo a seguiu para um cômodo alugado, do outro lado da cidade; outros não voltaram mais. O novo proprietário cortou a árvore no primeiro mês. Depois de cento e um anos, o tambor deixou de soar naquele endereço.

Ninguém, ali, agiu contra a lei. Os herdeiros exerceram um direito; a sucessora exerceu uma autoridade. Cada um falava a sua língua, e nenhum instrumento foi construído, ainda em vida de Dalva, para traduzir uma na outra. Um testamento, uma organização religiosa titular do imóvel, um papel que dissesse o que a árvore sempre soube: que aquele chão era de muitos.

***

A história de *Ìyá* Dalva é ficcional, mas a situação que ela descreve não é. A morte de uma liderança de terreiro pode produzir consequências que ultrapassam a esfera patrimonial individual. Quando o imóvel onde funciona uma comunidade tradicional de terreiro está registrado em nome de uma pessoa física, o falecimento de seu titular, a liderança, pode desencadear uma sucessão jurídica capaz de afetar a permanência do espaço comunitário. Um imóvel que, durante décadas, abrigou cerimônias, transmitiu conhecimentos, acolheu diferentes gerações e sustentou vínculos culturais, religiosos e comunitários pode passar a integrar um inventário e ser objeto de partilha entre herdeiros. A literatura registra situações desse tipo. No Terreiro da Gomeia, em Duque de Caxias (RJ), após a morte de Joãozinho da Gomeia, em 1971, a disputa pela sucessão dividiu a comunidade, parte dela fundou outra casa em São Paulo, e o terreiro encerrou suas atividades em 1983 (Rodrigo Pereira, 2015).

Essa situação evidencia uma tensão entre a titularidade formal dos bens e os usos coletivos que se constituem em torno deles. De um lado,

o Direito Sucessório estabelece regras para a transmissão do patrimônio após a morte, conferindo segurança jurídica às relações patrimoniais. De outro, as comunidades tradicionais de terreiro organizam parte significativa de sua vida a partir da ancestralidade, da oralidade, da autoridade ritual, da transmissão intergeracional de conhecimentos, da responsabilidade coletiva pela continuidade da tradição. Embora essas dimensões possam coexistir, nem sempre encontram correspondência na forma jurídica pela qual os imóveis e outros bens estão registrados.

A questão que orienta este capítulo é: como compatibilizar a aplicação das regras do Direito Sucessório brasileiro com a proteção da continuidade territorial, cultural e religiosa das comunidades tradicionais de terreiro? A pergunta não pressupõe que os direitos sucessórios devam ser afastados em favor de interesses comunitários, nem que a utilização coletiva de um imóvel o transforme automaticamente em propriedade coletiva. O problema consiste em compreender como a configuração jurídica do patrimônio pode produzir vulnerabilidades e quais instrumentos permitem prevenir conflitos que ameacem a continuidade de uma comunidade.

A análise desse problema requer considerar as condições históricas em que se constituíram as relações da população negra com a propriedade e o território no Brasil. A abolição da escravatura, em 1888, não foi acompanhada de medidas que assegurassem aos libertos acesso à terra e aos recursos necessários à sua autonomia, o que conferiu à abolição o caráter de "uma espoliação extrema e cruel" (Florestan Fernandes, 1964/2008, p. 29). Esse processo, examinado adiante, foi marcado pela derrota dos projetos de distribuição de terras aos libertos e pelo incentivo à imigração europeia (Jaci Maria Ferraz de Menezes, 2009; Clóvis Moura, 1988).

A essas restrições no acesso à terra e aos recursos econômicos e jurídicos somou-se o racismo religioso dirigido às tradições de matriz

africana. Falamos em racismo religioso, e não apenas em intolerância ou perseguição, porque essa violência não se dirige somente à crença. Como argumenta Sidnei Nogueira (2020), o racismo religioso "condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta" (p. 47). Por isso, ele não atinge apenas as pessoas que vivenciam essas tradições, mas também suas práticas, seus rituais e a própria origem africana que as constitui. Foi nesse contexto que muitas comunidades de terreiro construíram suas formas de permanência, constituindo-se, como observa Clóvis Moura (1988), em núcleos de resistência à marginalização da população negra. No Rio Grande do Sul, onde as comunidades de terreiro integram a formação social e cultural do estado, com expressões próprias como o Batuque, ao lado da Umbanda e da Quimbanda, essa discussão ganha contornos específicos: a casa do *Bàbálórìṣà*, da *Ìyálórìṣà* e do Cacique de Umbanda é, muitas vezes, também o terreiro.

No plano normativo, o problema situa-se na interseção entre o Código Civil de 2002, segundo o qual a herança se transmite aos herdeiros desde o momento da abertura da sucessão (Brasil, 2002, art. 1.784), e as garantias constitucionais de liberdade religiosa e de proteção do patrimônio cultural (Brasil, 1988, arts. 5º, VI, 215 e 216), complementadas pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2007). Entendemos que a proteção jurídica dessas comunidades exige uma abordagem capaz de articular Direito Civil, direitos fundamentais, proteção cultural e reconhecimento das formas próprias de organização das comunidades tradicionais de terreiro, sem desconsiderar os direitos das pessoas envolvidas em cada situação sucessória.

Este capítulo constitui-se como ensaio teórico e situa-se na perspectiva "desde dentro para fora" proposta por Juliana Elbein dos Santos (1976/2002, p. 23), que valoriza a produção de conhecimento

por quem pertence à cultura estudada ou nela foi iniciado. Essa perspectiva tem sido retomada por pesquisadoras e pesquisadores vinculados às tradições de matriz africana, como Miriam Alves (2012) e Hendrix Silveira (2020, 2024), e orienta nossa escrita como pessoas pertencentes ao Batuque. Ao longo de nossa trajetória, acompanhamos as dificuldades enfrentadas por comunidades de terreiro na proteção de seus espaços e na continuidade de suas tradições diante do falecimento de suas lideranças. Essas experiências orientam a reflexão, mas não são objeto de análise: o capítulo não examina casos concretos. A narrativa ficcional que o abre e as situações descritas ao longo do texto são construídas a partir de configurações recorrentes nas comunidades de terreiro, também registradas pela literatura antropológica (Cláudio Fonseca de Oliveira & Iyá Lina Dèlé Nunes, 2026; Pereira, 2015).

O corpus normativo reúne três conjuntos de textos. O primeiro trata da formação histórica da exclusão territorial e da criminalização das práticas de matriz africana: as Leis n.º 601/1850 e n.º 581/1850 e o Código Penal de 1890. O segundo disciplina a transmissão do patrimônio após a morte: o Código Civil de 2002 e o Recurso Extraordinário n.º 878.694/MG. O terceiro oferece fundamentos de proteção: a Constituição Federal de 1988, o Decreto n.º 6.040/2007, o Decreto n.º 12.278/2024 e a Resolução n.º 598/2024 do Conselho Nacional de Justiça. Esses textos são lidos em diálogo com a historiografia e a sociologia das relações raciais no pós-abolição (Cida Bento, 2022; Fernandes, 1964/2008; Menezes, 2009; Moura, 1988; Kabengele Munanga, 1999), com a produção de autoras e autores vinculados às tradições de matriz africana (Alves, 2012; Nogueira, 2020; Santos, 1976/2002; Silveira, 2020), com a teoria crítica do pluralismo jurídico (Antônio Carlos Wolkmer, 2001), com o direito antidiscriminatório (Adilson José Moreira, 2020) e com dados

secundários sobre os terreiros no Rio Grande do Sul (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2025; Ari Pedro Oro, 2012; Cláudia Luisa Zeferino Pires & Tanara Forte Furtado, 2026). Para Porto Alegre, recorremos também a estudos sobre os territórios negros da cidade (Elisa Algayer Casagrande & Margarete Fagundes Nunes, 2022; Tais de Medeiros Silva, 2014; Daniele Machado Vieira, 2017). Não realizamos levantamento sistemático de jurisprudência, o que constitui um limite deste ensaio e uma possibilidade de desdobramento da pesquisa.

O objetivo é analisar os desafios que o Direito Sucessório apresenta à continuidade territorial das comunidades tradicionais de terreiro, com atenção ao contexto do Rio Grande do Sul, e discutir possibilidades jurídicas de prevenção e proteção. Para isso, examinamos inicialmente a relação entre território, ancestralidade e memória na formação histórica das comunidades tradicionais de terreiro; em seguida, discutimos as tensões entre titularidade individual e uso comunitário à luz do Direito Sucessório e dos direitos culturais; por fim, identificamos instrumentos que podem contribuir para a organização patrimonial e a preservação dos espaços de terreiro.

Território, ancestralidade e memória: a formação histórica e cultural dos terreiros

Propriedade, território e desigualdade racial na formação brasileira

Para compreendermos os desafios sucessórios enfrentados pelas comunidades tradicionais de terreiro, precisamos situar a relação entre propriedade, território e desigualdade na formação histórica brasileira. A organização fundiária do país foi constituída em um contexto colonial marcado pela apropriação de terras, pela exploração

do trabalho e pela expropriação de populações negras e indígenas. A distribuição desigual dos recursos territoriais e econômicos não se encerrou com a abolição da escravidão, em 1888. Os libertos foram lançados ao trabalho livre sem que os antigos senhores, o Estado ou qualquer outra instituição assumisse a responsabilidade por prepará-los para o novo regime, e sua integração à ordem social deixou de ser matéria política (Fernandes, 1964/2008). A liberdade formal não foi acompanhada de condições equitativas de acesso à terra, à moradia e aos recursos necessários à construção da autonomia econômica e territorial da população negra (Menezes, 2009).

A Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, a Lei de Terras, constitui um marco desse processo. Ao proibir, em seu art. 1º, a aquisição de terras devolutas por outro título que não o de compra, encerrou a posse por ocupação como via de acesso à terra em um contexto no qual a população negra, escravizada ou empobrecida, não dispunha de recursos para adquiri-la (Brasil, 1850a). A lei foi promulgada duas semanas depois da Lei Eusébio de Queirós (Lei n.º 581, de 4 de setembro de 1850), que proibiu o tráfico de africanos escravizados (Brasil, 1850b). Ao mesmo tempo em que se encerrava o tráfico, fechava-se, para as pessoas negras que viriam a ser libertadas, a principal via de acesso à propriedade da terra.

Nas décadas seguintes, os projetos que previam o acesso dos libertos à terra foram derrotados, como as colônias agrícolas propostas em 1884 e o projeto de lei de terras defendido por Rui Barbosa no pós-abolição (Menezes, 2009). Concedeu-se a liberdade sem conceder terras, preservando o monopólio fundiário e assegurando aos antigos senhores mão de obra barata (Andrade, como citado em Moura, 1988). Paralelamente, recursos públicos e privados foram direcionados à imigração europeia (Moura, 1988), em consonância com a ideologia do branqueamento, que, no pensamento das elites intelectuais da

virada do século XIX para o XX, via na imigração o caminho para o desaparecimento progressivo da população negra e mestiça (Munanga, 1999). O decreto de imigração de 1890, editado dois anos após a abolição, expressa essa orientação: o Estado subvencionou as passagens de imigrantes europeus, enquanto a imigração africana e asiática era restringida (Bento, 2022). Uma liderança de terreiro ouvida por Nogueira (2020) sintetiza esse processo ao afirmar que a exclusão da população negra "começou pela proibição aos estudos, a adquirir terras, a trabalhar e viver com dignidade" (p. 46).

As práticas culturais e religiosas de matriz africana, por sua vez, foram submetidas a perseguições, intervenções e diferentes formas de deslegitimação social e institucional, nas quais a própria lei operou como instrumento de desigualdade e opressão (Nogueira, 2020). Essa seletividade marca a própria formação da cultura jurídica brasileira. Como refere Antônio Carlos Wolkmer (2001), na Colônia, no Império e na República, o direito estatal sobrepôs-se às demais fontes normativas e às práticas jurídicas comunitárias, ainda que uma tradição subjacente de pluralismo jurídico possa ser encontrada nas antigas comunidades negras e indígenas do Brasil colonial. No Império, segundo o autor, o pluralismo jurídico admitido limitou-se à convivência entre o direito do Estado e o direito canônico da Igreja Católica, religião oficial: um pluralismo conservador e elitista, que não alcançava as práticas comunitárias e populares. Enquanto o direito da religião oficial era reconhecido, as tradições de matriz africana e suas comunidades de terreiro eram tratadas como matéria de repressão.

O Código Penal de 1890, por exemplo, tipificou a prática do "espiritismo, a magia e seus sortilegios" (Brasil, 1890, art. 157) e o ofício do "curandeiro" (art. 158). Em capítulo intitulado "Dos vadios e capoeiras", puniu também quem deixasse de exercer profissão ou ofício sem meios de subsistência (art. 399) e os exercícios de agilidade

e destreza corporal "conhecidos pela denominação capoeiragem" (art. 402). Logo após a Proclamação da República, esses dispositivos passaram a funcionar como mecanismos de repressão e controle social da população negra marginalizada e de suas expressões culturais e religiosas (Moura, 1988). Essa repressão é uma das expressões históricas do racismo religioso, que atinge a própria origem africana das práticas, dos rituais e das comunidades que as sustentam (Gustavo Jaime Filizola & Denise Maria Botelho, 2020; Nogueira, 2020).

Essa trajetória histórica permite compreender que a vulnerabilidade territorial das comunidades tradicionais de terreiro não pode ser interpretada exclusivamente como resultado de decisões individuais ou de dificuldades administrativas: em muitas situações, expressa desigualdades históricas que condicionam as possibilidades de aquisição, regularização e proteção dos espaços comunitários. Nesse ponto, a noção de discriminação estrutural é decisiva. Como mostra Adilson José Moreira (2020), a discriminação não se restringe às interações entre indivíduos: pode decorrer da operação impessoal das instituições, ocorrer em seu funcionamento ordinário, sem que possa ser atribuída a pessoas determinadas, e assumir caráter estrutural quando sistemas sociais, como o Direito, a Economia e a Política, operam de forma interdependente para manter hierarquias, inscrevendo-se nas próprias normas jurídicas.

Cida Bento (2022) aponta a Lei de Terras como exemplo desse processo de estruturação institucional das desigualdades raciais, que atravessa a história do país. Na mesma direção, Carlos Moore (2007) compreende o racismo como um sistema de poder que atravessa todas as esferas da vida social e que implica "a organização da sociedade numa ordem sistêmica, segundo um critério especificamente fenotípico, para exercer uma gestão monopolista dos recursos globais, de modo a excluir o grupo dominado e subalternizado" (p. 248). Para o autor, essa

ordem se sustenta em estruturas normativas que regulam as relações entre dominantes e dominados e que, em seu ponto de maior eficácia, fazem o racismo deixar de aparecer como racismo (Moore, 2007).

Discriminação estrutural e racismo religioso não são, portanto, conceitos concorrentes, e o Direito integra as estruturas pelas quais essa ordem se reproduz. Ao avaliarmos a situação patrimonial dos terreiros, precisamos considerar como essas desigualdades repercutem na aquisição de imóveis, na regularização documental e no acesso à assessoria jurídica.

Os terreiros no Rio Grande do Sul e em Porto Alegre: presença e vulnerabilidade

A história das comunidades tradicionais de terreiro no Rio Grande do Sul integra esse processo mais amplo, mas apresenta especificidades culturais e territoriais próprias. O Batuque teria sido a primeira tradição de matriz africana estruturada no estado, ainda na primeira metade do século XIX, nas cidades de Pelotas e Rio Grande, de onde se difundiu para o restante do território gaúcho. Ao seu lado, a Umbanda e a Quimbanda, também chamada Linha Cruzada, esta implantada mais recentemente, a partir da década de 1970, compõem o campo "afro-religioso" do estado, e a maioria dos terreiros realiza rituais das três modalidades (Oro, 2012, p. 559). Essas comunidades constituem espaços de preservação das tradições, de convivência, de cuidado, de transmissão de conhecimentos e de construção de vínculos entre gerações. A presença dos terreiros participa também da memória social das cidades e dos bairros, compondo formas de organização comunitária que articulam religiosidade, ancestralidade e pertencimento.

Os números dão a medida dessa presença. Segundo Ari Pedro Oro (2012), um censo realizado pela Prefeitura de Porto Alegre entre 2006 e 2008 identificou 1.290 terreiros na capital. Os dados do Censo

Demográfico de 2010 apontaram o Rio Grande do Sul como o estado com maior proporção de pessoas autodeclaradas de religiões afro-brasileiras: 1,47% da população, percentual que chegava a 2,52% na região metropolitana e a 3,35% em Porto Alegre. O Censo de 2022 confirmou e ampliou essa tendência: 3,2% da população gaúcha de 10 anos ou mais declarou-se de Umbanda ou Candomblé, mais de três vezes a média nacional de 1,0% (IBGE, 2025). Ainda assim, esses levantamentos tendem a subestimar o pertencimento às tradições de matriz africana (Oro, 2012).

Essa presença convive, contudo, com grande fragilidade territorial, que as enchentes e inundações de maio de 2024 tornaram ainda mais visível. O mapeamento emergencial realizado pelo Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, em parceria com pesquisadoras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, cadastrou 711 terreiros, dos quais 254 foram totalmente destruídos e 176 parcialmente; em Porto Alegre, 80 terreiros foram totalmente destruídos (Pires & Furtado, 2026). Para as autoras, a destruição de um terreiro não se limita à perda material: rompe um espaço de memória ancestral e desarticula redes comunitárias. Além disso, a vulnerabilidade dessas comunidades não decorre apenas da intensidade das chuvas, mas de um histórico processo de marginalização espacial.

Em Porto Alegre, a história da população negra relaciona-se à formação de territórios de sociabilidade, moradia, trabalho e expressão da matriz civilizatória negro-africana, como refere Alves (2012). O Areal da Baronesa, no atual bairro Cidade Baixa, constitui uma referência importante para a memória negra da cidade. Originado do loteamento da chácara da Baronesa do Gravataí, em 1879, numa área em que a presença de moradores negros já era registrada, consolidou-se como território negro urbano, marcado pelas moradias

coletivas, pelo carnaval e por práticas de origem africana (Vieira, 2017). Ao longo do século XX, sobretudo a partir da canalização do Arroio Dilúvio, iniciada em 1941, e das intervenções urbanas que se seguiram, a área foi valorizada, os aluguéis encareceram e parte da população negra foi deslocada para a periferia, como ocorreu com os moradores da vizinha Ilhota, removidos para a Restinga (Vieira, 2017).

O antigo território foi drasticamente reduzido (Algayer Casagrande & Fagundes Nunes, 2022). O que dele permanece, a comunidade da Avenida Luiz Guaranha, no limite entre a Cidade Baixa e o Menino Deus, resistiu a sucessivos planos de remoção e convive com a crescente elitização do entorno. Nesse percurso, o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, o Quilombo do Areal, tornou-se a mais contundente estratégia de resistência, voltada a assegurar o direito de permanência em uma área disputada pelo mercado imobiliário (Silva, 2014). A trajetória do Areal permite refletir sobre como as transformações urbanas enfraquecem vínculos de pertencimento e dificultam a permanência de grupos e comunidades em territórios historicamente constituídos.

Há, ainda, uma razão histórica específica para que tantos terreiros funcionem em imóveis registrados em nome de suas lideranças. Diante de ataques de outros segmentos religiosos, de invasões e da negligência, quando não da violência, de agentes públicos, muitas lideranças passaram a instalar o terreiro dentro da própria residência, não raro em um de seus cômodos, valendo-se da proteção constitucional à inviolabilidade do domicílio (Brasil, 1988, art. 5º, XI). Como registra Alves (2012), no Rio Grande do Sul, a perseguição policial e religiosa fez com que os terreiros se reduzissem ao espaço familiar de cada liderança, por uma questão de proteção. Trata-se de uma resposta a uma violência que Nogueira (2020) descreve como endêmica contra as comunidades tradicionais de terreiro,

em que a invisibilidade se torna o caminho mais seguro para evitar a perseguição. Essa estratégia de resistência protegeu as práticas religiosas e culturais, mas tem um custo sucessório: quando o terreiro ocupa parte da casa de sua liderança, a separação entre patrimônio pessoal e espaço comunitário torna-se difícil, e o espaço sagrado tende a seguir o destino do imóvel no inventário.

Território, desterritorialização e ancestralidade

Para as comunidades tradicionais de terreiro, a perda territorial pode comprometer relações que não se recompõem simplesmente com a mudança de endereço. O território de um terreiro não se resume à dimensão física do imóvel. O próprio termo terreiro tornou-se sinônimo tanto do grupo de pessoas que integram a comunidade, o *ẹgbẹ́*, quanto do espaço físico onde se pratica a tradição. Além disso, é importante explicitar que os vínculos entre os membros desse grupo ultrapassam esse espaço, pois, como observa Santos (1976/2002), "os limites da sociedade *ẹgbẹ́* não coincidem com os limites físicos do 'terreiro'" (p. 33). Na mesma direção, Alves (2012) compreende o território do terreiro como um sistema de valores e ideias que constrói um modo específico de compreender o mundo, cujos limites não coincidem com sua dimensão geográfica.

Ao apresentar a organização do Candomblé, Santos (1976/2002) descreve o terreiro como um espaço que reúne, num perímetro limitado, as casas dedicadas a cada divindade, o barracão das cerimônias públicas, a casa onde são cultuados os ancestrais e um espaço de "mato", reservatório sagrado das folhas indispensáveis à liturgia. Nele estão também objetos consagrados, instrumentos, arquivos e memórias compartilhadas, construídos ao longo de gerações por meio das práticas religiosas, da organização comunitária, da

transmissão oral e do cuidado. No Batuque, essa organização assume forma própria: com o recolhimento dos terreiros à residência de suas lideranças, a recriação do mundo africano, que no Candomblé se distribui em casas dedicadas a cada divindade, passou a se concentrar no quarto de santo, onde estão os assentamentos de cada *Òrìṣà*. Nas palavras de um *Bàbálórìṣà* ouvido por Alves (2012), "esta recriação, ela é feita dentro de uma salinha, dentro de um quarto de santo" (p. 62). É nesse espaço, o *pejí*, que se realizam também os ritos de iniciação (Silveira, 2020). Quanto ao espaço do mato, compreendemos que, estando o terreiro muitas vezes reduzido e amalgamado a uma área pequena, a rua, as matas, os rios e as praias tornam-se seu prolongamento para a realização das práticas litúrgicas e ancestrais.

Nogueira (2020) acrescenta a dimensão política do terreiro, que é ao mesmo tempo lugar de existência e de resistência, território de divindades e entidades espirituais negras. Em sentido próximo, Daniela da Silva Santos (2020) mostra como, em territórios negros tradicionais, as divindades e entidades espirituais são compreendidas como parte constitutiva do próprio território, e não apenas como presença em um espaço que pertence a alguém. A permanência territorial participa, assim, das condições concretas de transmissão dos conhecimentos, de continuidade da vida comunitária, de luta política pela existência.

Compreendemos a desterritorialização como o enfraquecimento ou a ruptura das relações de pertencimento, uso, memória e continuidade que vinculam uma comunidade a determinado espaço (Milton Santos, 1996). Nogueira (2020) permite aprofundar essa compreensão ao identificar, na lógica colonial, um processo de dessacralização e de restrição da expressão do sagrado na relação com o espaço e com o tempo. A perda do espaço de um terreiro, nesse sentido, não é apenas perda patrimonial: é também uma restrição à expressão do sagrado em

sua territorialidade. Esse processo pode decorrer de conflitos fundiários, pressões imobiliárias, intervenções urbanas, eventos climáticos e dificuldades de regularização (Pires & Furtado, 2026).

Em Porto Alegre, a trajetória do Areal da Baronesa, examinada acima, mostra como a especulação imobiliária e projetos de transformação urbana apresentados como urbanização e revitalização produziram a desterritorialização, muitas vezes forçada, de populações negras (Algayer Casagrande & Fagundes Nunes, 2022). Seus efeitos podem se combinar e ampliar a vulnerabilidade das comunidades tradicionais de terreiro, inclusive quando a perda do espaço decorre de conflitos sucessórios. O próprio terreiro, por sua vez, é fruto de um processo de reterritorialização: constitui um território político-mítico-religioso em que culturas tradicionais africanas são reelaboradas e recriadas no contexto brasileiro (Alves, 2012). Perdê-lo é desfazer uma reterritorialização construída ao longo de gerações.

A morte de uma liderança pode representar, nesse percurso, um momento crítico. Na própria tradição, o falecimento de um membro do *ẹgbẹ́* reorganiza não apenas as relações familiares, mas também as relações com sua divindade, com a hierarquia do terreiro e com o *àṣẹ* da comunidade, exigindo que uma nova estrutura de relações seja estabelecida. Quando quem morre é a liderança, essa reorganização alcança a comunidade inteira, já que tudo o que o terreiro contém passou por suas mãos (Santos, 1976/2002). A morte, embora esperada, pode alterar o fluxo de *àṣẹ* da comunidade e, no limite, levar a seu fechamento (Pereira, 2015). É sobre esse processo, já complexo no plano de cada tradição, que se sobrepõe a transmissão patrimonial: um território constituído por relações culturais, religiosas e comunitárias passa também a integrar uma relação jurídica de transmissão de bens.

A ancestralidade constitui uma dimensão central dessa continuidade. Nas comunidades de terreiro, conhecimentos, práticas

e responsabilidades são transmitidos entre gerações por meio da oralidade, da participação nas atividades tradicionais, da convivência e do reconhecimento da autoridade dos mais velhos. Essa autoridade decorre da antiguidade iniciática, e não da idade civil: cada pessoa iniciada integra uma corrente da qual é, primeiro, receptora e, com o tempo, transmissora (Santos, 1976/2002). No Candomblé, a casa de *àṣẹ* organiza-se em uma hierarquia baseada na antiguidade iniciática, e, para os sacerdotes, antiguidade significa posto (Marco Aurélio Luz, 2013). Essa transmissão não se limita à transferência de objetos ou de bens economicamente avaliáveis. Envolve saberes, cantos, danças, práticas de cuidado, conhecimentos sobre ervas, histórias, responsabilidades rituais e formas de relação com o sagrado, que compõem o que Silveira (2020) denomina corpus oral epistêmico das tradições de matriz africana. Como afirma Nei Lopes (2005), "em todos os ramos do conhecimento, a cadeia de transmissão é importante. Se não há transmissão regular, o que se comunica é apenas conversa e não conhecimento" (p. 31).

É nesse ponto que território, ancestralidade e memória se articulam ao Direito Sucessório, cujas regras examinamos a seguir.

Direito Sucessório e terreiro: conflitos patrimoniais e fundamentos de proteção

A transmissão da herança e o imóvel do terreiro

O Direito Sucessório brasileiro disciplina a transmissão dos direitos e das obrigações patrimoniais em decorrência da morte de uma pessoa. O Código Civil consagra o princípio da *saisine*: aberta a sucessão, a herança transmite-se, desde logo, aos herdeiros legítimos e testamentários (Brasil, 2002, art. 1.784). Havendo herdeiros

necessários (descendentes, ascendentes e cônjuge), metade dos bens da herança lhes pertence de pleno direito, constituindo a legítima; somente a outra metade, a parte disponível, pode ser objeto de disposição testamentária (Brasil, 2002, arts. 1.789, 1.845 e 1.846). Desde o julgamento do Recurso Extraordinário n.º 878.694/MG, o regime sucessório do companheiro em união estável foi equiparado ao do cônjuge (Supremo Tribunal Federal, 2017). A doutrina civilista é convergente quanto a esses fundamentos (Pablo Stolze Gagliano & Rodolfo Pamplona Filho, 2023; Carlos Roberto Gonçalves, 2021; Flávio Tartuce, 2022; Silvio de Salvo Venosa, 2021).

Três regras tornam a situação dos terreiros particularmente delicada. Até a partilha, a herança é um todo unitário e indivisível, regido pelas normas do condomínio (Brasil, 2002, art. 1.791). Qualquer herdeiro pode requerer a partilha, ainda que o testador o proíba (Brasil, 2002, art. 2.013). E, sendo o imóvel indivisível, na falta de acordo entre os condôminos, ele será vendido e o valor repartido entre eles (Brasil, 2002, art. 1.322). Na prática, o uso comunitário de um imóvel, por mais antigo que seja, não impede que um único herdeiro exija sua divisão ou sua alienação. Assim, com o falecimento da liderança que figura como proprietária, o imóvel em que há décadas se desenvolvem atividades religiosas e comunitárias integra a herança e se submete às regras legais de sucessão, como na narrativa ficcional de *Ìyá* Dalva. A partilha pode, então, afetar a permanência da comunidade no espaço, a realização de suas práticas culturais e religiosas, bem como a continuidade de quaisquer atividades que dependam daquele território. Cláudio Fonseca de Oliveira e Iyá Lina Dèlé Nunes (2026) descrevem esse deslocamento no Terreiro Erán Opé Oluwá (Viva Deus), em Cachoeira (BA): após a morte da liderança, disputas internas chegaram ao Judiciário como ação de reintegração de posse, e o processo reduziu a sucessão ritual do terreiro a um

litígio possessório entre herdeiros, silenciando o papel do oráculo, da senioridade e da legitimidade conferida pelo *àṣẹ*.

A questão não se limita ao imóvel. Os objetos rituais de um terreiro (assentamentos, instrumentos, utensílios litúrgicos) podem ser descritos e avaliados no inventário como quaisquer bens móveis. Para a comunidade, porém, seu valor não está na matéria de que são feitos. Na tradição, um objeto só adquire sentido ritual quando é consagrado e se torna portador de *àṣẹ*; sem isso, permanece uma peça artesanal, desprovida de "fundamento" (Santos, 1976/2002). Aquilo que o Direito Sucessório trata como patrimônio partilhável é, para a tradição, um vínculo que não se transmite por partilha.

O problema, portanto, não está na existência do Direito Sucessório, cujas normas desempenham função relevante na organização das relações patrimoniais, mas na possibilidade de que a titularidade formal de um imóvel não corresponda à sua destinação comunitária e tradicional. Essa dificuldade tem raiz na própria cultura jurídica moderna, edificada sobre a figura abstrata do sujeito individual, concebido como ente livre e igual, e não sobre os sujeitos coletivos concretos que produzem e sustentam a vida comunitária (Wolkmer, 2001). Nas concepções negro-africanas reunidas por Lopes (2005), em contraste, a terra pertence aos antepassados, as relações pessoais importam mais do que os bens materiais e, quando o trabalho é coletivo, coletiva também é a propriedade.

Nesse quadro, regras sucessórias gerais e aparentemente neutras podem produzir o que Moreira (2020) denomina discriminação indireta: normas dirigidas à generalidade das pessoas, sem intenção de prejudicar grupo algum, cuja aplicação tem efeito negativo desproporcional sobre grupos que já sofrem outras formas de exclusão. É o que pode ocorrer quando o imóvel de um terreiro, registrado em nome de sua liderança, é submetido às mesmas regras

de partilha que qualquer patrimônio familiar. Precisamos, por isso, distinguir a propriedade juridicamente constituída da função cultural e religiosa que determinado bem desempenha. A matrícula identifica a titularidade formal do imóvel e constitui elemento central para a segurança jurídica, mas não expressa, por si só, as relações culturais, religiosas e comunitárias construídas naquele espaço; da mesma forma, o uso coletivo de um imóvel não determina automaticamente que sua propriedade pertença à comunidade.

Sucessão patrimonial e sucessão religiosa

Nas comunidades tradicionais de terreiro, a sucessão de uma liderança não se confunde com a transmissão do patrimônio civil. A continuidade da autoridade religiosa segue critérios próprios de cada tradição e comunidade, relacionados à iniciação, à formação, à experiência, à afinidade ancestral, ao reconhecimento comunitário e às responsabilidades rituais (Luz, 2013). Essa sucessão obedece a regras precisas, ainda que nem sempre visíveis para quem está fora da tradição. Os critérios variam entre as casas. Em algumas, a sucessão segue preferencialmente a linha de sangue, em geral de mulher para mulher, como no Terreiro do Gantois; em outras, a nova liderança é escolhida entre os membros da alta hierarquia, independentemente de laços de sangue, como no Ilê Axé Opô Afonjá (Reginaldo Prandi, s.d.). Quando as duas linhas coincidem, a sucessão religiosa e a civil podem seguir juntas: no Gantois, Mãe Menininha herdou de sua tia-avó tanto a propriedade civil do templo quanto o cargo de *Ìyálórìṣà* (Prandi, s.d.).

A sucessão religiosa também constitui, à sua maneira, uma herança: ao ser investida, a nova liderança "recebe e herda toda força material e espiritual que possui o 'terreiro' desde a sua fundação" (Santos, 1976/2002, p. 43) e passa a responder pela guarda dos

templos, dos altares e de todos os objetos sagrados. Quando a liderança morre, a transmissão do *àṣẹ* à comunidade é ritualmente renovada por quem lhe sucede (Santos, 1976/2002). A transmissão patrimonial, por sua vez, é regulada pelo ordenamento jurídico estatal.

O mesmo ocorre com os bens pessoais de quem morre. No Batuque, os ritos fúnebres, o *Aròsún*, começam no dia do falecimento, com o corpo velado no terreiro, e se encerram com a reunião dos objetos que pertenciam ao falecido em um carrego, depositado no mato (Silveira, 2020). No Candomblé, é o oráculo que define o destino dos assentamentos e dos objetos do morto: alguns são despachados, outros permanecem no terreiro para ser cultuados, e outros podem ser deixados a um parente ou a um irmão de *àṣẹ* (Santos, 1976/2002; Pereira, 2015). As tradições dispõem, portanto, de um regime próprio de destinação dos bens sagrados, decidido segundo seus fundamentos, e não segundo a ordem de vocação hereditária. Esse regime pode colidir com a arrecadação dos bens no inventário.

Essa distinção é fundamental. A condição de herdeiro civil não confere, automaticamente, autoridade religiosa ou legitimidade para assumir responsabilidades litúrgicas. Da mesma forma, o reconhecimento de uma pessoa como sucessora na condução do terreiro não lhe assegura, por si só, a propriedade dos bens particulares da liderança falecida. Acrescente-se que as relações construídas no terreiro, vividas como vínculos de família, constituem a chamada família de *àṣẹ*. No Candomblé, todos os membros do *ẹgbẹ́*, dos neófitos à *Ìyálórìṣà*, consideram-se irmãos de *àṣẹ* (Luz, 2013). No Batuque, é o rito de *bọrí*, "um ritual iniciático de renascimento e cosmologização", que garante à pessoa a plena integração à comunidade de terreiro (Silveira, 2020, p. 52). Esse vínculo, porém, não encontra lugar na ordem de vocação hereditária, fundada no parentesco civil e na conjugalidade (Brasil, 2002, art. 1.829). Embora pertençam a planos distintos, essas

formas de sucessão entram em tensão quando o espaço necessário às práticas tradicionais do terreiro integra o patrimônio pessoal de quem exercia a liderança.

Essa tensão pode ser compreendida a partir da perspectiva do pluralismo jurídico, entendido como a multiplicidade de práticas jurídicas, oficiais ou não, que coexistem num mesmo espaço sociopolítico, em conflito ou em consenso, e que têm sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais dos grupos que as produzem (Wolkmer, 2001). A morte de uma liderança ilustra o que essa teoria descreve como a existência, numa mesma sociedade, de mecanismos jurídicos diferentes incidindo sobre situações idênticas (Vanderlinden, como citado em Wolkmer, 2001): o mesmo falecimento aciona, ao mesmo tempo, a sucessão definida pela tradição e a sucessão regulada pelo Código Civil.

Nessa perspectiva, o direito estatal não é negado, mas reconhecido como uma entre as diversas formas jurídicas presentes na sociedade, e as normas internas das comunidades de terreiro podem coexistir com ele, desde que compatíveis com os princípios constitucionais (Wolkmer, 2001). Trata-se de um direito sancionado por uma autoridade legítima interna ao grupo, como Chiba caracteriza o direito religioso, e sua relação com o direito estatal não é necessariamente de conflito, podendo expressar interdependência (Chiba, como citado em Wolkmer, 2001).

Quando conflitos sucessórios e fundiários de terreiros são judicializados, porém, colidem regimes normativos distintos. Ao estudar casas centenárias de Candomblé no território da Terra Vermelha, em Cachoeira (BA), Oliveira e Nunes (2026) identificam "sistemas normativos próprios, frequentemente designados como 'Lei do Orixá'" (p. 1). De um lado, está o direito estatal, fundado na propriedade, na escrita e no registro; de outro, normatividades afro-

religiosas baseadas na oralidade, na senioridade ritual, no oráculo e na autoridade espiritual. A tradução desses conflitos para a linguagem do Estado não é neutra: redefine seus termos, estabelece hierarquias entre saberes e pode enfraquecer a autonomia normativa das comunidades (Oliveira & Nunes, 2026).

Diante desse quadro, o desafio consiste em compreender como a organização patrimonial pode ser estruturada, ainda em vida da liderança, para reduzir o risco de conflitos e preservar as condições materiais necessárias à continuidade da comunidade.

Liberdade religiosa, direitos culturais e comunidades tradicionais

A Constituição Federal de 1988 oferece fundamentos relevantes para essa reflexão. O art. 5º, inciso VI, assegura a liberdade de consciência e de crença, o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Como observa Nogueira (2020), essa garantia não se limita ao direito de acreditar: alcança a possibilidade de professar a fé e de tê-la protegida, por meio da proteção aos templos e aos cultos dela decorrentes. O art. 215 garante o pleno exercício dos direitos culturais e determina a proteção das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras. O art. 216, por sua vez, reconhece como patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, incluídos os modos de criar, fazer e viver e os espaços destinados às manifestações culturais (Brasil, 1988). No plano internacional, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial reforça a proteção das práticas, saberes e espaços culturais transmitidos entre gerações (Maria Cecília Londres Fonseca,

2021; Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura [UNESCO], 2003).

O Decreto n.º 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, define essas comunidades como grupos culturalmente diferenciados, com formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa e ancestral (Brasil, 2007, art. 3º, I e II). Mais recentemente, o Decreto n.º 12.278/2024 instituiu a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana, que tem entre seus princípios o respeito aos modos de vida, às memórias e às práticas dessas comunidades e o reconhecimento dos danos causados pelo racismo a seu patrimônio material e imaterial, e entre suas diretrizes a inviolabilidade da integridade territorial e a salvaguarda dos territórios tradicionais (Brasil, 2024, arts. 4º e 5º). Embora o decreto de 2024 não trate de regularização fundiária nem de titularidade de imóveis, os dois marcos, articulados às garantias constitucionais, oferecem fundamentos para considerar a dimensão territorial e cultural dos conflitos sucessórios.

Essas garantias permitem reconhecer que a permanência de um terreiro pode envolver direitos que não se esgotam na dimensão patrimonial do imóvel. Ao analisar os terreiros atingidos pela inundação de 2024 no Rio Grande do Sul, Cláudia Luisa Zeferino Pires e Tanara Forte Furtado (2026) sustentam que a destruição desses espaços constitui violação à liberdade religiosa e aos direitos sociais e culturais das comunidades. Raciocínio semelhante se aplica à perda do espaço por partilha: ela pode afetar o exercício da liberdade religiosa e a continuidade de práticas culturais, embora a incidência concreta dessas garantias dependa das circunstâncias de cada caso. A propriedade formal e os direitos sucessórios permanecem

juridicamente relevantes; o que se exige é que a análise dos conflitos considere também os efeitos que determinadas decisões patrimoniais podem produzir sobre a continuidade de uma comunidade tradicional.

No plano da aplicação judicial, a Resolução n.º 598/2024 do Conselho Nacional de Justiça, que institui o Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial, orienta magistradas e magistrados a considerar os aspectos raciais das controvérsias e as especificidades de grupos historicamente discriminados (Conselho Nacional de Justiça, 2024). Em litígios sucessórios que envolvam imóveis de comunidades de terreiro, o protocolo pode contribuir para que a dimensão histórica, cultural e religiosa do conflito, inclusive o racismo religioso que atravessa a trajetória dessas comunidades, seja considerada na condução do processo e na interpretação das normas, ainda que não altere as regras materiais da sucessão.

Instrumentos jurídicos e possibilidades de proteção dos terreiros

A prevenção de conflitos sucessórios começa pela identificação da situação jurídica dos bens utilizados pela comunidade. É necessário verificar quem figura como proprietário do imóvel, quais recursos foram empregados em sua aquisição, se existem documentos que demonstrem sua destinação comunitária e se a organização possui personalidade jurídica própria. Essas informações permitem avaliar os riscos existentes e identificar instrumentos compatíveis com a realidade de cada terreiro.

Uma possibilidade consiste no fortalecimento institucional das comunidades por meio da constituição e da regularização de associações ou organizações religiosas, conforme a estrutura e os objetivos definidos pelo próprio grupo. O Código Civil reconhece as organizações religiosas como pessoas jurídicas de direito privado

e assegura a liberdade de sua criação, organização e funcionamento (Brasil, 2002, art. 44, IV e § 1º). Uma pessoa jurídica regularmente constituída pode possuir patrimônio próprio, estabelecer regras de funcionamento e organizar responsabilidades institucionais. Quando o imóvel pertence juridicamente à organização, e não à pessoa física que exerce a liderança, sua transmissão deixa de depender, em princípio, da sucessão pessoal dessa liderança.

Essa solução não é estranha às tradições de matriz africana. Santos (1976/2002) registra que os terreiros tradicionais da Bahia pertenciam física e espiritualmente à comunidade, com seus bens administrados por uma sociedade civil que a representava, de modo que, "qualquer que seja a *Ìyálàṣẹ* ou a cúpula sacerdotal, a propriedade e todos os seus bens pertencem ao *egbé* como uma totalidade" (p. 221). O modelo separa a sucessão da liderança da titularidade do imóvel, exatamente a separação que falta aos terreiros registrados em nome de pessoas físicas. A formalização tem, ainda, efeitos que ultrapassam a sucessão: a inscrição no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica é requisito para o acesso a editais e políticas públicas e facilita o reconhecimento da imunidade tributária assegurada aos templos de qualquer culto (Brasil, 1988, art. 150, VI, *b*), da qual muitos terreiros, na prática, não usufruem.

A constituição de uma pessoa jurídica, contudo, não resolve automaticamente todos os problemas. É necessário que a documentação corresponda à situação patrimonial efetiva, que os registros sejam mantidos atualizados e que as decisões relativas aos bens observem as normas aplicáveis. A formalização institucional deve ser compreendida como uma possibilidade de organização e proteção patrimonial, e não como garantia absoluta contra conflitos. Há, ainda, um risco de outra ordem. Wolkmer (2001) adverte que, ao reconhecer e incorporar manifestações normativas de comunidades

religiosas e minorias étnicas, o Estado pode reduzi-las a um papel subordinado ou residual. Por isso, o estatuto de uma organização de terreiro precisa expressar as regras da própria tradição, como as que definem a sucessão da liderança e a destinação dos bens sagrados, em vez de substituí-las por modelos associativos padronizados.

Outra possibilidade é o planejamento sucessório, realizado em vida pela pessoa titular dos bens, com orientação jurídica. Por meio de testamento, a liderança pode destinar o imóvel do terreiro, ou a fração que nele corresponda ao espaço comunitário, à organização religiosa ou a pessoa de sua escolha, respeitado o limite da parte disponível quando houver herdeiros necessários (Brasil, 2002, art. 1.789). A transferência pode ocorrer também em vida, por doação à organização religiosa, inclusive com reserva de usufruto em favor da liderança; também, nesse caso, é nula a doação na parte que exceder o que o doador poderia dispor em testamento (Brasil, 2002, art. 549).

O testamento e a doação com reserva de usufruto figuram entre os principais instrumentos de planejamento sucessório, permitindo organizar antecipadamente a transmissão do patrimônio e prevenir conflitos entre herdeiros (Gagliano & Pamplona Filho, 2023; Tartuce, 2022). Entre as formas de testamento admitidas, o testamento público, lavrado por tabelião na presença de duas testemunhas (Brasil, 2002, art. 1.864), tende a oferecer maior segurança quanto à prova da vontade da liderança. A utilização desses instrumentos depende da composição do patrimônio, da existência de herdeiros e das circunstâncias de cada caso. Por isso, o planejamento precisa considerar conjuntamente a vontade da liderança, os direitos legalmente protegidos dos herdeiros e a finalidade comunitária que se pretende preservar.

Como visto, quando o terreiro ocupa um cômodo da residência da liderança, a separação entre patrimônio pessoal e patrimônio comunitário é mais difícil, o que torna o planejamento antecipado

ainda mais necessário. Um documento que trate apenas da liderança religiosa, contudo, não resolve a questão patrimonial. No Terreiro da Gomeia, a expectativa em torno de um testamento do dirigente, guardado em um cofre, que indicaria o novo líder da casa, não evitou a disputa sucessória (Pereira, 2015). O planejamento precisa alcançar a titularidade dos bens, e não apenas a sucessão da autoridade religiosa.

Também precisamos considerar a organização documental. Estatutos, atas, registros imobiliários, contratos, comprovantes de aquisição e outros documentos pertinentes podem contribuir para elucidar a titularidade e a destinação dos bens. Registros históricos, fotografias e documentos relativos às atividades comunitárias podem ajudar a demonstrar a trajetória e a relevância cultural de um terreiro, embora não substituam os requisitos jurídicos necessários à comprovação da propriedade. A preservação da memória documental deve, contudo, ser acompanhada do respeito à autonomia religiosa e aos limites de acesso a conhecimentos sagrados. Na própria tradição, o segredo é um valor: há conhecimentos reservados aos iniciados, e sua preservação depende de não serem expostos (Silveira, 2020).

Nem todas as informações de uma comunidade precisam ou devem ser publicizadas para que sua história seja preservada, e a organização dos registros deve ser construída com participação comunitária, em respeito ao direito das comunidades de decidir sobre as informações que lhes dizem respeito (Pires & Furtado, 2026). Em conflitos fundiários, a cartografia étnica e a fotografia documental, produzidas com as comunidades, podem tornar visíveis caminhos rituais, áreas de coleta de folhas e lugares de memória ausentes dos mapas oficiais, assumindo também função probatória (Oliveira & Nunes, 2026).

Os instrumentos de proteção cultural também podem integrar as estratégias de preservação. O tombamento e o registro de bens culturais de natureza imaterial (Brasil, 1937, 2000), assim como

a atuação de órgãos, como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e o Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, pode dar visibilidade e proteção à importância histórica e cultural dos terreiros. A proteção cultural, entretanto, não substitui a regularização da titularidade imobiliária nem impede, por si só, a incidência das regras sucessórias: o tombamento restringe a destruição e a descaracterização do bem, mas não altera sua titularidade nem impede sua partilha ou alienação. Ainda assim, tem sido mobilizado como estratégia de permanência.

O tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, a Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, em 1984, o primeiro de um terreiro pelo órgão federal de preservação, ocorreu em um contexto de especulação imobiliária que ameaçava a remoção da comunidade de seu espaço sagrado (Algayer Casagrande & Fagundes Nunes, 2022). Em São Paulo, após a morte do fundador do *Aché Ilê Obá*, sua sucessora promoveu o tombamento do terreiro pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (Condephaat), em 1990, para evitar a partilha da propriedade entre os herdeiros civis e o consequente fim da casa (Prandi, s.d.). A proteção estatal, porém, opera ao mesmo tempo como salvaguarda e como submissão do território sagrado à gramática técnica do Estado (Oliveira & Nunes, 2026) e precisa preservar o caráter dinâmico do terreiro, sem cristalizá-lo como monumento (Algayer Casagrande & Fagundes Nunes, 2022). Sua contribuição deve ser compreendida em articulação com os demais instrumentos jurídicos disponíveis (Fonseca, 2021).

O acesso à assessoria jurídica preventiva é igualmente relevante. A atuação de profissionais do Direito, da Defensoria Pública e de instituições com atribuições relacionadas à proteção de direitos e do patrimônio cultural pode auxiliar as comunidades a compreender suas possibilidades e a organizar estratégias adequadas à sua realidade. Universidades, órgãos

públicos e organizações da sociedade civil também podem contribuir com ações de orientação, formação e apoio à regularização documental.

Essas medidas não devem ser formuladas como soluções uniformes. As tradições de matriz africana apresentam formas próprias de organização e as condições patrimoniais dos terreiros são diversas. A escolha dos instrumentos precisa considerar a história da comunidade, sua organização institucional, a situação dos bens e os objetivos de continuidade definidos por seus integrantes. Quando as comunidades encontram dificuldades para formalizar seus patrimônios ou obter orientação especializada, a resposta não pode se limitar à responsabilização individual. Como sustenta Moore (2007), o enfrentamento do racismo não se esgota em declarações universalistas ou apelos morais: exige ações deliberadas, estendidas às diversas esferas da sociedade. É necessário, portanto, ampliar as condições de acesso à informação, à assessoria jurídica e às políticas públicas de proteção territorial e cultural, respeitando a autonomia das comunidades e a legislação vigente.

A proteção jurídica depende, assim, da combinação entre organização patrimonial, planejamento preventivo, documentação adequada e reconhecimento da especificidade cultural dos terreiros, em uma leitura do Direito Sucessório orientada pela liberdade religiosa e pelos direitos culturais. Nenhum desses elementos, isoladamente, assegura a continuidade da comunidade, mas sua articulação pode reduzir vulnerabilidades e ampliar as possibilidades de construção de soluções juridicamente sustentáveis.

Herdar também é continuar

Ao longo deste ensaio, procuramos compreender como o Direito Sucessório brasileiro se relaciona com a continuidade territorial, cultural e religiosa das comunidades tradicionais de terreiro. Partimos

de situações em que imóveis utilizados coletivamente por terreiros permanecem registrados em nome de pessoas físicas e nas quais o falecimento de uma liderança pode desencadear conflitos capazes de comprometer a permanência da comunidade em seu território. Como na narrativa ficcional de *Ìyá* Dalva, o problema raramente decorre de alguém agir contra a lei: decorre da ausência de instrumentos que permitam à sucessão civil e à sucessão religiosa coexistirem.

Esses conflitos não podem ser analisados exclusivamente a partir da titularidade formal dos imóveis. Os espaços de terreiro abrigam práticas tradicionais, conhecimentos, memórias e relações construídas entre gerações, e a vulnerabilidade de sua situação patrimonial guarda relação com a história de exclusão territorial da população negra. Essa história passa pela Lei de Terras de 1850, por uma abolição que concedeu liberdade sem conceder terras, pela criminalização das práticas de matriz africana e pela desterritorialização urbana contemporânea, atravessada pela discriminação estrutural e pelo racismo religioso. Também, a herança opera de modo desigual: enquanto os privilégios acumulados desde a escravidão são transmitidos entre gerações brancas como se fossem mérito (Bento, 2022), muitas comunidades de terreiro ainda lutam para que seu chão seja reconhecido como herança coletiva.

Ao mesmo tempo, a proteção dos terreiros não se efetiva pelo simples afastamento das regras sucessórias ou pela atribuição automática de titularidade coletiva aos imóveis. O desafio consiste em construir formas de proteção que articulem a segurança jurídica patrimonial, os direitos dos herdeiros, a liberdade religiosa e a preservação das referências culturais e comunitárias. A organização institucional, o planejamento sucessório, a documentação e a assessoria jurídica preventiva podem contribuir para esse processo, desde que construídos de acordo com as condições concretas e as

formas próprias de organização de cada comunidade. Reconhecer essas formas próprias como ordens normativas que coexistem com o direito estatal, na perspectiva do pluralismo jurídico (Wolkmer, 2001), é condição para que os instrumentos jurídicos as protejam, e não as substituam. Algumas dessas soluções, aliás, não são estranhas às tradições de matriz africana: terreiros tradicionais já separavam, há décadas, a sucessão da liderança da titularidade de seus bens, confiados a uma sociedade civil que representava a comunidade (Santos, 1976/2002).

A reflexão também evidencia os limites dos instrumentos disponíveis. Entre o reconhecimento constitucional da liberdade religiosa e dos direitos culturais e sua efetivação existem desafios relacionados à titularidade dos bens, à regularização documental, ao acesso à orientação especializada e à articulação entre políticas patrimoniais, culturais e territoriais. Por isso, a continuidade das práticas tradicionais dos terreiros não deveria depender exclusivamente das decisões individuais de uma liderança ou da disponibilidade de recursos para enfrentar conflitos após sua morte. Ela envolve também a responsabilidade das instituições públicas na promoção dos direitos culturais e no enfrentamento das desigualdades históricas.

Há, ainda, uma dimensão que não pode ser inteiramente traduzida pela linguagem jurídica. A continuidade de um terreiro não depende apenas da permanência de seu imóvel, mas das pessoas que sustentam a vida comunitária, dos conhecimentos transmitidos, das responsabilidades compartilhadas e das relações de ancestralidade que atravessam gerações. Para as tradições de matriz africana, a morte não é extinção: "morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status" (Santos, 1976/2002, p. 221). O *àṣẹ* de uma liderança que parte não desaparece; passa a integrar o *àṣẹ* dos ancestrais do terreiro (Santos, 1976/2002). Nessa perspectiva, em que os valores giram em

torno da comunidade, e não do indivíduo (Silveira, 2020), o território oferece condições materiais para a continuidade, mas é a comunidade, por meio de suas práticas e relações, que mantém viva a tradição. É nesse sentido que compreendemos a expressão *herdar também é continuar*: nas comunidades tradicionais de terreiro, a herança não se limita ao que passa de uma pessoa a outra, mas diz respeito às condições que construímos coletivamente para que uma tradição possa seguir existindo.

Essa compreensão abre questões para o Direito, que não pretendemos esgotar. Como fortalecer instrumentos de proteção patrimonial que considerem as formas próprias de organização das comunidades de terreiro? Como ampliar o acesso à assessoria jurídica preventiva e à regularização dos bens? E como construir respostas institucionais que reconheçam as especificidades dessas comunidades sem transferir exclusivamente a elas a responsabilidade por garantir sua própria continuidade? Se a morte de uma liderança pode desencadear conflitos patrimoniais, ela não precisa significar a interrupção da vida comunitária. Que o Direito aprenda, enfim, o que a árvore de *Ìyá* Dalva sempre soube: que aquele chão era de muitos.

Referências

Algayer Casagrande, E., & Fagundes Nunes, M. (2022). Territórios negros e quilombos urbanos: Reflexões sobre patrimônio cultural e relações étnico-raciais em contextos metropolitanos. *Iluminuras*, *23*(60), 7-29. https://doi.org/10.22456/1984-1191.121104

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da PUCRS. https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787

Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

Brasil. (1850a). *Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm

Brasil. (1850b). *Lei n.º 581, de 4 de setembro de 1850*. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Coleção das Leis do Império do Brasil.

Brasil. (1890). *Decreto n.º 847, de 11 de outubro de 1890*. Promulga o Código Penal. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm

Brasil. (1937). *Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937*. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Senado Federal. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Brasil. (2000). *Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm

Brasil. (2002). *Lei n.º 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. Institui o Código Civil. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm

Brasil. (2007). *Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

Brasil. (2024). *Decreto n.º 12.278, de 29 de novembro de 2024*. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/D12278.htm

Conselho Nacional de Justiça. (2024). *Resolução n.º 598, de 22 de novembro de 2024*. Estabelece as diretrizes para adoção de Perspectiva Racial nos julgamentos em todo o Poder Judiciário. https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/5860

Fernandes, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes: Vol. 1. O legado da "raça branca"* (5. ed.). Globo. (Obra original publicada em 1964).

Filizola, G. J., & Botelho, D. M. (2020). Elementos do candomblé que mais recebem interpretações negativas oriundas do racismo religioso. In M. C. Alves & O. Ò. K. J. P. de Jesus (Orgs.), *A matriz africana: Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas* (pp. 149-169). Rede Unida. https://editora.redeunida.org.br/project/a-matriz-africana-epistemologias-e-metodologias-negras-descoloniais-e-antirracistas/

Fonseca, M. C. L. (2021). *O patrimônio em processo: Trajetória da política federal de preservação no Brasil* (4. ed.). Editora UFRJ; IPHAN.

Gagliano, P. S., & Pamplona Filho, R. (2023). *Novo curso de direito civil: Vol. 7. Direito das sucessões* (10. ed.). Saraiva.

Gonçalves, C. R. (2021). *Direito civil brasileiro: Vol. 7. Direito das sucessões* (18. ed.). Saraiva.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2025). *Censo demográfico 2022: Religiões — resultados preliminares da amostra*. IBGE. https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/3f1708b5d315aca50d5a7d8764469c45.pdf

Lopes, N. (2005). *Kitabu: O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Senac Rio.

Luz, M. A. (2013). *Agadá: Dinâmica da civilização africano-brasileira* (3. ed.). EDUFBA.

Menezes, J. M. F. de. (2009). Abolição no Brasil: A construção da liberdade. *Revista HISTEDBR On-line*, (36), 83-104. https://doi.org/10.20396/rho.v9i36.8639642

Moore, C. (2007). *Racismo e sociedade: Novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Mazza Edições.

Moreira, A. J. (2020). *Tratado de direito antidiscriminatório*. Contracorrente.

Moura, C. (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. Ática.

Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Vozes.

Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Pólen.

Oliveira, C. F. de, & Nunes, L. D. (2026). *Savigny não conhece o Ifá: Conflitos sucessórios e fundiários nos candomblés do território da Terra Vermelha – Cachoeira/BA* [Trabalho apresentado]. 35ª Reunião Brasileira de Antropologia. https://www.abant.org.br/files/35rba-2026-5839394.pdf

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). (2003). *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. UNESCO.

Oro, A. P. (2012). O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, *12*(3), 556-565. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13015

Pereira, R. (2015). Sucessão e liminaridade: O caso do Terreiro da Gomeia. *Tessituras*, *3*(1), 372-402. https://doi.org/10.15210/tes.v3i1.5068

Pires, C. L. Z., & Furtado, T. F. (2026). As águas não são neutras: Terreiros do Rio Grande do Sul em contexto de crise climática e o racismo ambiental. *Revista Direito e Práxis*, *17*(2), Artigo e97299. https://doi.org/10.1590/2179-8966/2026/97299

Prandi, R. (s.d.). *A cadeira no candomblé* [Texto não publicado]. https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/Cadeira_no_candomble.pdf

Santos, D. da S. (2020). Mãe Severina: Entre território e Tenda Nossa Senhora dos Navegantes, território quilombola Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA). In M. C. Alves & O. Ò. K. J. P. de Jesus (Orgs.), *A matriz africana: Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas* (pp. 191-209). Rede Unida.

Santos, J. E. dos. (2002). *Os Nàgô e a morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia* (11.

ed.). Vozes. (Obra original publicada em 1976).

Santos, M. (1996). *A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção*. Hucitec.

Silva, T. de M. (2014). Território e territorialidade na Comunidade Quilombola do Areal da Baronesa – Porto Alegre/RS. *Revista Tamoios*, *10*(1), 88-101. https://doi.org/10.12957/tamoios.2014.9938

Silveira, H. (2020). Afroteologia do *Orò*. In M. C. Alves & O. Ò. K. J. P. de Jesus (Orgs.), *A matriz africana: Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas* (pp. 44-69). Rede Unida. https://editora.redeunida.org.br/project/a-matriz-africana-epistemologias-e-metodologias-negras-descoloniais-e-antirracistas/

Silveira, H. (2024). *Afroteologia: Construindo uma teologia das tradições de matriz africana*. Arole Cultural.

Supremo Tribunal Federal. (2017). *Recurso Extraordinário n.º 878.694/MG* (Relator: Min. Luís Roberto Barroso). https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/tema.asp?num=809

Tartuce, F. (2022). *Direito civil: Direito das sucessões* (11. ed.). Método.

Venosa, S. de S. (2021). *Direito civil: Direito das sucessões* (18. ed.). Atlas.

Vieira, D. M. (2017). *Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800-1970): Geografia histórica da presença negra no espaço urbano* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Lume, Repositório Institucional. https://lume.ufrgs.br/handle/10183/177570

Wolkmer, A. C. (2001). *Pluralismo jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito* (3. ed.). Alfa-Omega.

SOBRE AS AUTORAS E AUTORES

Ayo Maia Freitas Santos

Educador Social e Popular. Graduando em Psicologia na Universidade Federal de Ciências da Saúde (UFCSPA). Possui graduação em Educação Física pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel, 2015). Foi bolsista do projeto de pesquisa "A violência do inexistir: a construção de uma clínica política decolonial" e do projeto "RENAFRO Saúde e a interiorização da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN): programa de capacitação afrocentrada" – 2018 a 2019. Membro do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò da UFRGS. Colaborador do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Bolsista do Projeto: "Afirma UFCSPA: saúde e cidadania para a Universidade do amanhã", articulando ensino, pesquisa, extensão e cultura.
E-mail: ayofreitas@gmail.com

Baba Diba de Iyemonja

Bàbálórìṣà da Comunidade Tradicional de Terreira *Ilé Àṣẹ Iyemọnja Ọmi Olódò*. Sanitarista formado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi Presidente do

Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul (CPTERS). Coordenador Nacional da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO). Membro do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR). Ativista social no combate ao racismo e racismo religioso.
E-mail: dyba@terra.com.br

Brenda Lucy Ocacio de Oliveira

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Bolsista de graduação do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).
E-mail: brenda.lucy177@gmail.com

Danielle Soares Maurell (Fàlálù)

Ọmọ Òrìṣà da Comunidade Tradicional de Terreira *Ilé Àṣẹ Iyemọnja Ọmi Olódò*. Psicóloga formada pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Bolsista de pós-graduação do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Tem enfoque acadêmico na área de Psicologia Social, Saúde Mental da População Negra; Psicologia, raça, performance de gênero e sexualidade; Tradições de Matriz

africana, seus organizadores sócio-políticos e invariantes; Saberes afro-diaspóricos e contra-coloniais.
E-mail: psidaniellemaurell@gmail.com

Emanuelle Monteiro Rodrigues

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Colaboradora do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).
E-mail: emanuellemrodriguesacademic@gmail.com

Emily Morgana Rodrigues Melo

Psicóloga clínica e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Bolsista de pós-graduação do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Suas pesquisas e experiências acadêmicas giram em torno das intersecções entre a Psicanálise e a Psicologia Social, tencionando os enlaces das relações raciais e memória.
E-mail: psicoemilymelo@gmail.com

Hendrix Alessandro Anzorena Silveira

Bàbálórìṣà da Comunidade Tradicional de Terreiro *Ilé Àṣẹ Òrìṣà Wúre*. Doutor e Mestre em Teologia, Especialista em Ciências da

Religião, em História e Cultura Afro-Brasileira e em Docência no Ensino Religioso. Graduado em História e em Ciências da Religião. É Assessor Técnico do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Agente de Referência do projeto de extensão "Agentes Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade (EST).
E-mail: hendrixsilveira@yahoo.com.br

Jayro Pereira de Jesus

Afroteólogo. Agente Territorial de Promoção da Igualdade do Ministério da Igualdade Racial (MIR) pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Coordenador da Casa da Xenofilia Ubuntu de Germinação e Fertilização Muntu. Consultor do Movimento Ubuntu de Direitos Humanos Distrital de Amado Bahia (MUDHABA). Especialização *lato sensu* em Docência em Filosofia e Teologia pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Colaborador do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).
E-mail: escolaubuntuba@gmail.com

Julia Gindre Soreano Lopes

Ọmọ da *Ẹgbẹ́ Olúweri*. Psicóloga na Atenção Primária à Saúde de Porto Alegre, mestra em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação

em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). Especialista em Saúde da Mulher pela Residência Multiprofissional da UEL e possui MBA em Gestão de Pessoas pela USP/ESALQ, além de especialização em Práticas Pedagógicas pelo Instituto Federal do Espírito Santo. Atualmente, cursa as especializações em Psicologia Escolar pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e em Saúde Mental, Imigração e Interculturalidade pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Colaboradora do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). A trajetória profissional é marcada pela atuação em políticas públicas, composta pela prática enquanto psicóloga na assistência social, educação e saúde.

E-mail: psicologajuliagindre@gmail.com

Larissa Ariane Lima do Nascimento

É *Apetebi* e *Ọmọ ọdẹ* na *Ẹgbẹ Orunmila ati Obatala Adesina Ifakundayó*. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Colaboradora do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Associada do Instituto Espaço Barca Aberta.

E-mail: adm.larissanascimento@gmail.com

Laryssa Rodrigues Farias

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Bolsista de graduação do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).
E-mail: laryssa.rodrigues.farias@gmail.com

Letícia Gomes Farias

Professora da rede municipal de Porto Alegre, arte educadora, artista visual. Mestre em educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI/ UFRGS). Bolsista CNPq no projeto Movimentos Pedagógicos na gestão do Cuidado: acompanhando estudantes indígenas e negros na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Extensionista no projeto Conexões de Saberes. Graduada em Artes Visuais e em Pedagogia pela UFRGS. Especialista no Uso de Mídias na Educação pela UFRGS. Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Colaboradora do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).
E-mail: leticia.pa1960@educar.poa.br

Luis Alberto Ferreira Dias (Olumide Betinho)

Ẹ̀gbọ́n da Comunidade Tradicional de Terreira *Ilé Àṣẹ Iyemọnja Ọmi Olódò*. Graduado em Processos Gerenciais e Especialista em

Administração Pública e Gerência de Cidades. Ativista com longa trajetória em defesa dos Direitos das Comunidades Tradicionais de Terreiro e Quilombola no Brasil. Ex Conselheiro Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR 2023 - 2026) e Consultor Técnico Licenciado do Conselho Estadual do Povo de Terreiro do RS (CPTERGS). Atualmente é Coordenador Geral de Promoção da Liberdade Religiosa no Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania (MDHC). Colaborador do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).
E-mail: olumidebetinho@gmail.com

Maíne Alves Prates

Poeta, mestra e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Promotora de Saúde da População Negra. Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Experiência profissional transitando principalmente nos seguintes temas: psicologia social, assistência social, infância e juventude, cultura de rua, relações raciais, saúde mental e atenção psicossocial.
E-mail: mainealvespratesn@gmail.com

Míriam Cristiane Alves (Olórí-Ọba)

Ẹ̀gbọ́n da Comunidade Tradicional de Terreira *Ilé Àṣẹ Iyemọnja Ọmi Olódò*. Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Possui mestrado e doutorado em Psicologia pela PUCRS. Foi

Coordenadora Estadual da Saúde da População Negra da Secretaria de Saúde do Estado do Rio Grande do Sul (SES/RS – 2012-2014). Foi diretora da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP – Gestão 2023-2024). Foi Presidenta do Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (CRPRS – Gestão 2023-2025). Coordenadora do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Extensão E'léékò. Coordenadora do Projeto de Extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Coordenadora do Fórum Permanente ANPEPP de Ações Afirmativas. Membro do GT Psicologia, Estética e Arte da ANPEPP. Psicanalista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Membro da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(res) (ANPSINEP). Conselheira do Conselho Federal de Psicologia (CFP – Gestão 2025-2028). Possui experiência acadêmica na área de Psicologia Social, Psicanálise, Saúde Mental Coletiva e Relações Raciais, atuando com o Pensamento Negro Descolonial.

E-mail: miriamalves.ufrgs@gmail.com

Sarah Michelle Vieira Alves

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Bolsista de graduação do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR).

E-mail: sarahvieiralves@gmail.com

Yamilet Nunes de Quadros

Psicóloga na Atenção Primária à Saúde de Porto Alegre. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGPSI/UFRGS). Especialista em Saúde da Família e Comunidade pela Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul (ESP/RS). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Foi uma das fundadoras do Coletivo Orí de Psicologia da UFSC. Pesquisadora do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão E'léékò. Colaboradora do projeto de extensão "Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro", realizado em parceria com a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e com o Ministério da Igualdade Racial (MIR). Atualmente, investiga relações raciais, saúde da população negra e cuidado territorializado.

E-mail: yamiletquadros.psi@gmail.com










AGENTES DE PROMOÇÃO
DA IGUALDADE RACIAL DO
POVO DE TERREIRO
PPGPSI
UFRGS
UFRGS
BRASIL


AGENTES DE PROMOÇÃO
DA IGUALDADE RACIAL DO
POVO DE TERREIRO


CASIO






Agentes Extensão SINAPIR


DISTRITO
CRIATIVO
CENTRO | CASE
SANTA MARIA - RS
POVO DE TERREIRO








AGENTES DE PROMOÇÃO
DA IGUALDADE RACIAL DO
POVO DE TERREIRO


AGENTES DE PROMOÇÃO
DA IGUALDADE RACIAL DO
POVO DE TERREIRO


DE PROMOÇÃO
ADE RACIAL DO
TERREIRO
RESPEITE
SCRIÇÕES


SEMINÁRIO NACIONAL
ENVELHECER:
DIREITOS HUMANOS E SAÚDE NA PERSPECTIVA DA MATRIZ AFRICANA
Brasília novembro de 2025
22 anos de atuação em todo o Brasil
REDE NACIONAL DE RELIGIÕES
AFRO - BRASILEIRAS E SAÚDE

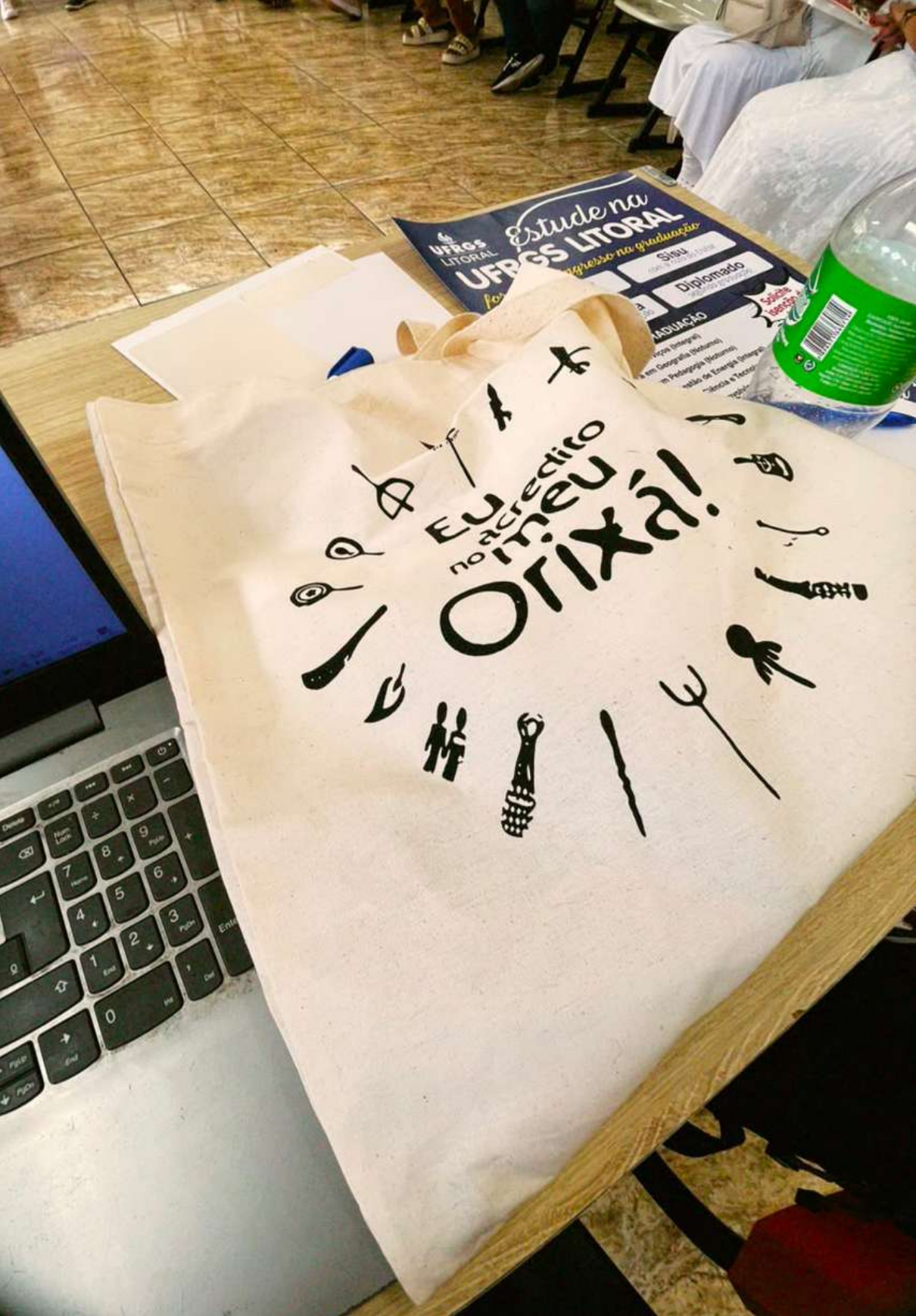

AGENTES DE PROMOÇÃO
POVO DE TERREIRO


AGENTES DE PROMOÇÃ
DA IGUALDADE RACIAL D
POVO DE TERREIR
AGENTES DE PROMOÇÃO
DA IGUALDADE RACIAL
POVO DE TERREIRO


PPGPSI
UFRGS
UFRGS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
MINISTÉRIO DA IGUALDADE RACIAL
GOVERNO FEDERAL
BRASIL


AGENTES DE PROMOÇÃO
POVO DE TERREIRO




UFRGS
LITORAL
Estude na
UFRGS LITORAL
Diplomado
Eu acredito no meu Orixá!




CASAS DA
IGUALDADE
RACIAL


JUSTIÇA
POVO


ALDADE
ACIAL
NTA MARIA/RS

Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro: matriz civilizatória negro-africana e a participação social nas políticas públicas

O reconhecimento do povo de terreiro como sujeito de direitos é também o reconhecimento de sua condição de sujeito político e protagonista na construção de uma sociedade verdadeiramente democrática.

A matriz civilizatória negro-africana constitui um patrimônio que atravessa a formação da sociedade brasileira. Nos terreiros, ancestralidade, espiritualidade, cuidado, organização comunitária e resistência se entrelaçam, produzindo conhecimentos e modos de vida que precisam ser reconhecidos e valorizados.

Esta obra percorre diferentes dimensões dessa realidade: as concepções de pessoa e as tecnologias ancestrais de conhecimento; as relações entre território, memória, natureza e justiça climática; os desafios nas políticas de saúde, assistência social e educação; e os direitos territoriais e sucessórios. Em todos esses temas, evidencia a necessidade de enfrentar o racismo institucional e o racismo religioso e ampliar o reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais de terreiro.

Um dos aspectos centrais do livro é a participação social. Conselhos, espaços de controle social e instâncias de formulação de políticas públicas precisam contar com a presença ativa das comunidades. Suas lideranças articulam os territórios e o poder público, sistematizam reivindicações e constroem propostas coletivas. Afinal, o povo de terreiro não pode ser visto apenas como destinatário das políticas públicas: é sujeito de sua construção.

A experiência de formação dos Agentes de Promoção da Igualdade Racial do Povo de Terreiro, que dá origem a esta publicação, demonstra o vigor dessa participação. Fortalecer essas lideranças significa fortalecer o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), ampliar o controle social e aproximar as políticas públicas das realidades dos territórios.

Como parlamentar, tenho a convicção de que investir em iniciativas como esta é investir na construção de uma sociedade mais justa.

Que este livro circule pelos terreiros, universidades, conselhos e instituições públicas, inspirando novas articulações e experiências. E que contribua para que o povo de terreiro ocupe cada vez mais os espaços de decisão, levando consigo sua ancestralidade, seus conhecimentos e sua força coletiva.

Não há democracia plena enquanto houver racismo. E não haverá transformação social verdadeira sem reconhecer o povo de terreiro como protagonista da construção do Brasil que queremos.

Denise Pessôa
Deputada Federal


AGENTES DE PROMOÇÃO
DA IGUALDADE RACIAL DO
POVO DE TERREIRO


NÚCLEO DE ESTUDOS, PESQUISAS E EXTENSÃO • UFRGS
E'LÉÉKÒ


REDE NACIONAL
DE RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS
E SAÚDE


UFRGS
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL


PPGPSI
UFRGS


CAPES


MINISTÉRIO DA
IGUALDADE RACIAL
GOVERNO FEDERAL
BRASIL
UNIÃO E RECONSTRUÇÃO

Publicações Editora Rede Unida

Série:

Rádio-Livros em Defesa do SUS e das Saúdes
Ética em pesquisa
Participação Social e Políticas Públicas
Pensamento Negro Descolonial
Mediações Tecnológicas em Educação e Saúde
Educação Popular & Saúde
Saúde Mental Coletiva
Atenção Básica e Educação na Saúde
Interlocuções Práticas, Experiências e Pesquisas em Saúde
Micropolítica do Trabalho e o Cuidado em Saúde
Saúde & Amazônia
Saúde Coletiva e Cooperação Internacional
Vivências em Educação na Saúde
Clássicos da Saúde Coletiva
Cadernos da Saúde Coletiva
Saúde, Ambiente e Interdisciplinaridade
Conhecimento em movimento
Arte Popular, Cultura e Poesia
Economia da Saúde e Desenvolvimento Econômico
Branco Vivo
Saúde em imagens
Outros

Periódicos:

Revista Saúde em Redes
Revista Cadernos de Educação, Saúde e Fisioterapia

e-livro
SUSTENTABILIDADE
editora redeunida

FAÇA SUA DOAÇÃO E COLABORE

www.redeunida.org.br

editora
redeunida

ISBN 978-65-5462-267-7