



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I – JOÃO PESSOA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

André Gonçalves Oliveira

**EXU NÃO FAZ MAL A NINGUÉM:**

**Uma análise antropológica das violências e das estratégias de  
enfrentamento dos Povos de Terreiro na cidade de João Pessoa**

João Pessoa

2025

ANDRÉ GONÇALVES OLIVEIRA

**EXÚ NÃO FAZ MAL A NINGUÉM: Uma análise antropológica das violências sofridas e das estratégias de enfrentamento dos Povos de Terreiro na cidade de João Pessoa**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do Título de Licenciada em Ciências Sociais, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinada:

---

Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb DCS/UFPB  
(Orientadora)

---

Profa. Dra. Eliane da Conceição Silva– DCS/UFPB  
Examinador Interno

---

Prof. Dr. Diego dos Santos Reis – CE/UFPB  
Examinador Externo

João Pessoa  
2025

**Catalogação na publicação  
Seção de Catalogação e Classificação**

048e Oliveira, Andre Golcalves.

Exu não faz mal a ninguém: uma análise antropológica das violências e das estratégias de enfrentamento dos Povos de Terreiro na cidade de João Pessoa / Andre Golcalves Oliveira. - João Pessoa, 2025.

82 f. : il.

Orientadora: Maria Patrícia Lopes Goldfarb.  
TCC (Graduação) - Universidade Federal da Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2025.

1. Racismo. 2. Intolerância religiosa. 3. . I. Goldfarb, Maria Patrícia Lopes. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 316.74:2

*Exú faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado; e o azeite não escorre dessa estranha vasilha. Ele matou um pássaro, ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põe-se a sangrar. Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga. Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge nem mesmo a altura do fogareiro.*

Pierre Fatumbi Verger

## AGRADECIMENTOS

No contexto das lutas travadas para chegar até aqui, não posso deixar de reconhecer e agradecer a fundamental contribuição do meu amado pai, *Luiz Oliveira Filho*, e da minha querida mãe, *Severina Gonçalves Oliveira*. Sem o suporte e o apoio emocional que me deram, esta caminhada teria sido impossível. Sempre estiveram presentes, oferecendo apoio e estímulo, e demonstrando que, mesmo vivenciando sua fé a partir dos ensinamentos cristãos, é possível, sem os excessos do fundamentalismo, contribuir para o crescimento do outro com amor, respeito e diálogo.

Também não posso deixar de expressar minha profunda gratidão à minha família do coração, representada na pessoa de *Roberto Wagner Tavares de Melo*. Apesar de não termos laços consanguíneos, os laços que nos unem são mais fortes e duradouros. Nos momentos em que o peso do mundo ameaçava me curvar, ele esteve ao meu lado, incentivando-me e impulsionando-me adiante nesse projeto de vida.

No campo religioso, registro minha eterna gratidão aos meus ancestrais e aos sacerdotes *Euclides Menezes Ferreira - Talabyan Fesu Kisé* (in memoriam), fundador da *Casa Fanti Ashanti* em São Luís (MA), e *Isabel dos Santos Costa - Obá Onsemawyi*, atual dirigente da casa e nossa Iyalaxé. Com seus conselhos firmes, conhecimentos profundos e argumentos coerentes, têm me guiado na vida e no caminho da minha ancestralidade. Agradeço também ao Babalorixá do *Ilê Axé Omi Ayó Obá Onirè*, Pai *Joelson Silva Cruz de Iemanjá*, e ao Babalorixá do *Ilê Axé Omi Orun*, Pai *Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem de Oxalá*, que generosamente abriram as portas de suas casas e compartilharam comigo suas vivências diante da intolerância religiosa.

Por fim, no aspecto acadêmico, agradeço à minha orientadora, *Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Patrícia Lopes Goldfarb*, aos professores do curso e em especial à *Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliane da Conceição Silva* e ao *Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Diego dos Santos Reis*. Que com maestria, paciência e dedicação, me conduziram com firmeza, respeito e sensibilidade ao longo desta jornada de construção do conhecimento.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar as violências sofridas e as estratégias de enfrentamento dos povos de terreiro da cidade de João Pessoa (PB), analisando formas de violência sofridas através da intolerância e racismo religioso contra esses grupos. Em uma sociedade que se pressupõe uma “democracia racial”, este trabalho busca enfocar a formação histórico-cultural brasileira e as tensões que emergem do modelo de racismo “à brasileira”, principalmente voltados às religiões de matrizes africanas e seus adeptos. A pesquisa se propõe a discutir os desdobramentos do racismo estrutural, buscando evidenciar as ações correlatas e intolerância religiosa como desdobramento do racismo, que têm suas raízes no processo de dominação colonial, marcado pelo eurocentrismo e políticas coloniais excludentes. O trabalho busca, ainda, impulsionar o debate sobre a luta antirracista e anticolonial no contexto da religiosidade negra em nosso país. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com levantamento bibliográfico e análise teórica sobre a temática. Realizou-se pesquisa direta, com coleta de dados, por meio de entrevistas e conversas informais com adeptos de terreiros e também autoridades constituídas, sobre as violências sofridas em seus terreiros ou práticas religiosas. Por fim, como resultados, apresentamos como essas questões afetam suas rotinas e vivências quanto às violências a eles empreendidas através da Intolerância religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Racismo; intolerância religiosa; religiões de matrizes africanas; antirracismo; relações étnico-raciais.

## ABSTRACT

This study aims to analyze the violences experienced and the coping strategies adopted by the *povos de terreiro* (Afro-Brazilian religious communities) in the city of João Pessoa (PB), focusing on forms of violence arising from religious intolerance and racism against these groups. In a society that claims to be a “racial democracy,” this research emphasizes the historical and cultural formation of Brazil and the tensions emerging from the Brazilian model of racism, particularly targeting African-derived religions and their followers. The study discusses the effects of structural racism, highlighting how religious intolerance is a direct consequence of colonial domination, shaped by Eurocentrism and exclusionary colonial policies. Additionally, it seeks to contribute to the debate on anti-racist and anti-colonial struggles within the context of Black religiosity in Brazil. This is a qualitative study, based on bibliographic research and theoretical analysis, with direct data collection through interviews and informal conversations with both practitioners of *terreiros* and relevant authorities, regarding the violences experienced in their religious spaces. The results demonstrate how these forms of intolerance impact daily life and social experiences within these communities.

**KEYWORDS:** Racism; religious intolerance; African-derived religions; anti-racism; ethnic-racial relations.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

**CONAB**- Companhia Nacional de Abastecimento

**CTTró** - Comunidade Tradicional de Terreiros

**DHAA** - Direito Humano à Alimentação Adequada

**DOPS** - Departamento de Ordem Política e Social

**EBIA** - Escala Brasileira de Insegurança Alimentar

**INCT** - Institutos Nacionais de Ciências e Tecnologia

**IA** - Insegurança Alimentar

**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**MDHC** - Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania

**POF** - Pesquisa de Orçamentos Familiares

**PNAD** - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Continua

**RE** - Recurso Extraordinário

**SAN** - Segurança Alimentar e Nutricional

**SISAN** - Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

## LISTA DE FOTOS E ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> - Dia de Combate à Intolerância Religiosa completa 12 anos com terreiros sob ataque .....	20
<b>Figura 2</b> - Imagens - Reprodução G1 - Terreiro de candomblé é depredado no Rio de Janeiro .....	20
<b>Figura 3</b> - Intolerância religiosa derruba Terreiro em Cabedelo-PB .....	30
<b>Figura 4</b> - Mostra da intolerância religiosa no <i>Terreiro Ilê Axé Ogunté</i> , Cabedelo .....	31
<b>Figura 5</b> - Estátua de Iemanjá vandalizada em março de 2016 .....	33
<b>Figura6</b> - Estátua de Iemanjá vandalizada em março de 2016 .....	33

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1-</b> Gráfico de evolução das denúncias de intolerância religiosa no Brasil (2021–2024) .....	32
<b>Gráfico 2</b> - Gráfico de distribuição das denúncias em 2024, separadas por religião .....	36
<b>Gráfico 3</b> - Gráfico de barras mostrando a Insegurança alimentar Grave (%) por raça/cor e gênero (2023-2024).....	43

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	11
<b>1. COMUNIDADES DE TERREIRO COMO ESPAÇOS DE REEXISTÊNCIA .....</b>	15
<b>1.1 Breve discussão sobre racismo .....</b>	15
<b>1.2 Corpo-território: resistências e arquivos vivos da amefricanidade.....</b>	18
<b>2. INTOLERÂNCIA/RACISMO, RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE: OS CONTORNOS DA “LAICIDADE BRASILEIRA” E AS COMUNIDADES DE TERREIRO.....</b>	28
<b>2.1 Laicidade e intolerância religiosa .....</b>	28
<b>2.2 Tolerância ou intolerância religiosa e o papel do Estado .....</b>	36
<b>2.3 A função social do Terreiro como lugar político e de intervenção social .....</b>	38
<b>2.4 Direito sagrado: a importância dos alimentos nos terreiros .....</b>	44
<b>2.5 Partilhar é re-existir: o terreiro como espaço de cuidado e combate à fome .....</b>	48
<b>3. MARCAS DO SAGRADO VIOLADO: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NAS VOZES DOS TERREIROS .....</b>	52
<b>3.1 Trajetória sacerdotal e intolerância em Cabedelo .....</b>	52
<b>3.2 O início da dor: intolerância religiosa e apagamento simbólico .....</b>	54
<b>3.3 O Estado que cala e consente: a omissão institucional frente à intolerância.....</b>	58
<b>3.4 Palavra de entidade: quando o Caboclo sustenta o caminho .....</b>	59
<b>4. SOBRE O PAPEL DOS ÓRGÃOS COMPETENTES NO ATENDIMENTO AO CRIME DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.....</b>	62
<b>4.1 A rede como abrigo: a entrada no Fórum da Diversidade Religiosa .....</b>	62
<b>4.2 A destruição do templo e a memória ferida: profanação como linguagem do poder colonial .....</b>	65
<b>4.3 Espiritualidade como reexistência: Orixás, cura e memória viva.....</b>	67

**5. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 69**

**REFERÊNCIAS ..... 71**

**ANEXOS**

Anexo 1 – Roteiro de entrevistas ..... 78

Anexo 2 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido ..... 79

## INTRODUÇÃO

A opção em trabalhar as questões relacionadas à análise de violências sofridas e estratégias de enfrentamento entre os povos de terreiro na cidade de João Pessoa (PB), à luz das Ciências Sociais, relaciona-se com a busca de compreensão da religiosidade afro-brasileira e de suas práticas de “resistência” e/ou “reexistência” frente à “intolerância religiosa” ou “racismo religioso”. Trata-se de um modelo de opressão histórico e estrutural que afetou, e continua a afetar, diretamente essas Comunidades Tradicionais em nosso país.

Nesse contexto, a resistência, como aponta Sidnei Nogueira (2020), expressa-se no enfrentamento cotidiano ao racismo religioso e na preservação das tradições e memórias afro-brasileiras. Já a reexistência, presente também nas reflexões de Beatriz Nascimento (2006), significa mais do que sobreviver: trata-se de recriar modos de vida e projetar novas formas de existir, como nos quilombos e nos terreiros, que se constituem em territórios de liberdade, memória e invenção.

Convém esclarecer o uso dos termos entre aspas: “resistência” refere-se às ações de sobrevivência cultural adotadas pelas comunidades; “reexistência” refere-se à reconstrução identitária e cultural diante das práticas de opressão. Ainda assim, optamos por manter “intolerância religiosa” como eixo do presente trabalho. O termo, além de figurar no debate público e institucional - em documentos oficiais, legislações e pesquisas -, permite dialogar de forma mais acessível com diferentes campos acadêmicos e sociais.

Ao mesmo tempo, a análise aqui desenvolvida tensiona esse uso, evidenciando que, no contexto das comunidades de terreiro, a chamada “intolerância” não se resume a um simples conflito de crenças, mas expressa mecanismos de exclusão e violência racial que se inscrevem na lógica do racismo estrutural brasileiro.

Dessa maneira, a adoção do conceito não significa adesão a uma leitura atenuada da realidade, mas sim a escolha estratégica de uma categoria corrente que, embora limitada, será problematizada ao longo do trabalho. Tal movimento permite, ao mesmo tempo, reconhecer a circulação social do termo e articular suas insuficiências com a noção de “racismo religioso”, revelando que as práticas aqui analisadas configuram formas de violência estrutural contra os povos de terreiro.

Assim, a pesquisa trata das formas de compreensão das comunidades de terreiro, aqui apreendidas como espaços de preservação de cultura e espiritualidade, frente às lutas pela garantia do direito à diferença e à liberdade de crença. Buscam-se compreender os

terreiros a partir de suas tradições religiosas, utilizadas na construção e sustentação socioeconômica e cultural dessas comunidades no Brasil.

Nesse sentido, analisam-se as formas como tais comunidades reivindicam legitimidade no espaço público e enfrentam as adversidades impostas por um sistema estruturado no racismo. O estudo procura dar visibilidade a essas demandas, contribuindo para o debate público acerca da garantia de direitos civis, políticos e sociais desses grupos.

Ao mesmo tempo, evidencia-se o impacto do racismo estrutural em suas vidas e valorizam-se as histórias de luta desses indivíduos na defesa de seus direitos. Embora assegurados pela Constituição, tais direitos são frequentemente negligenciados no cotidiano do exercício da cidadania, o que justifica a relevância desta pesquisa, fundamental para interpretar as mobilizações e compreender a busca por legitimidade dessas comunidades no espaço público.

A investigação, portanto, propõe-se a analisar essa problemática política e sociocultural, tendo como foco os estigmas presentes nos discursos e percepções negativas em torno das religiões afro-brasileiras. Conforme Goffman (1988, p. 14): “Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais, efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida.”

Essa perspectiva permite compreender como a intolerância religiosa desumaniza e marginaliza os adeptos de religiões afro-brasileiras, corroborando a hipótese de que tais práticas geram complexos de inferioridade e negam o direito de participação social plena e efetiva.

O objetivo geral desdobra-se em objetivos específicos:

1. Identificar formas de intolerância religiosa sofridas pelas comunidades de terreiro;
2. Analisar estratégias de resistência e reexistência adotadas por essas comunidades frente às adversidades;
3. Investigar a atuação do Estado e da sociedade civil na garantia ou violação dos direitos civis, políticos e sociais dessas comunidades;
4. Contribuir para o debate público e acadêmico sobre racismo religioso e cidadania, reforçando a importância da inclusão e do reconhecimento das comunidades de terreiro no espaço social e político brasileiro.

Tais objetivos dialogam com a hipótese de que a intolerância religiosa produz efeitos diretos na construção de complexos de inferioridade e na marginalização social de

adeptos das religiões afro-brasileiras. Esse ponto conecta-se aos objetivos da pesquisa, uma vez que:

- Identificar formas de intolerância religiosa significa compreender como tais práticas geram impactos psicológicos, sociais e simbólicos;
- Analisar estratégias de resistência e reexistência implica observar como esses complexos de inferioridade são enfrentados ou contestados;
- Investigar a atuação do Estado e da sociedade civil envolve verificar em que medida as instituições protegem - ou falham em proteger - os direitos desses grupos, perpetuando esquemas pejorativos.

Dessa forma, contribuir para o debate público e acadêmico sobre racismo religioso e cidadania significa trazer à luz essas consequências da intolerância e reforçar a necessidade de reconhecimento e inclusão social. O estudo propõe dar visibilidade a essas demandas, com recorte temporal focado na última década (2015-2025), período em que se intensificaram as mobilizações das comunidades de terreiro em defesa de direitos, incluindo casos emblemáticos, como a demolição do terreiro do Pai Joelson em Cabedelo (2015) e o vandalismo à estátua de Iemanjá na Praia de Cabo Branco (2016).

A pesquisa baseia-se em levantamento documental apoiado em jornais da mídia local, especialmente nas páginas policiais - frequentemente ignorados pelo sistema judicial -, com o intuito de evidenciar como o racismo compromete a igualdade de direitos civis, políticos e sociais garantidos pela Constituição de 1988 (Sá-Silva; Almeida; Guindani, 2009). Nesse contexto, vale destacar o Art. 5º da Constituição: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (Brasil, 1988).

Esse trecho ressalta a importância da igualdade de direitos perante a lei e da inviolabilidade de tais garantias, reforçando a necessidade de proteção efetiva dos espaços de fé, especialmente diante de ataques contra a liberdade religiosa dos povos de terreiro. Surge, então, o questionamento: será que estamos habituados a negligenciar ou até mesmo a reforçar práticas de violência contra adeptos de religiões não cristãs, historicamente perseguidos no Brasil?

Essas reflexões alimentam a inquietação em torno da dicotomia paradoxal entre igualdade/desigualdade e os elementos fundantes das violências, revelando a necessidade de desmontar os mecanismos sociais que operam historicamente como ferramentas de opressão no país. Como ressalta Nogueira (2020), a intolerância religiosa não é um

fenômeno recente, mas uma prática histórica ligada à lógica de dominação racial e cultural imposta pelas classes hegemônicas. No Brasil, essa dinâmica é reforçada pela “branquitude” e por ideologias religiosas etnocêntricas que, sustentadas por um autoritarismo racista, buscam higienizar a sociedade. O autor destaca: “é possível afirmar que a intolerância religiosa não é algo recente na história da humanidade e muito menos na história do Brasil” (Nogueira, 2020, p. 34).

Portanto, a intolerância religiosa, por meio de suas práticas, viola direitos fundamentais garantidos pela Constituição de 1988, especialmente o Art. 5º, Inciso VI, que assegura a liberdade de crença e a proteção aos locais de culto. É nesse sentido que a pesquisa se propõe a investigar como tais direitos têm sido desrespeitados.

O percurso metodológico adotado contemplou quatro pontos principais:

1. Levantamento bibliográfico da temática, incluindo livros e artigos sobre comunidades de terreiro, racismo e intolerância religiosa;
2. Leitura atenta e análise dos marcos teóricos que fundamentaram e auxiliaram a discussão do trabalho;
3. Levantamento e análise de jornais locais sobre casos de intolerância religiosa em João Pessoa, com enfoque qualitativo na identificação de padrões de discurso, representação das comunidades e formas de violência;
4. Realização de duas entrevistas narrativas com membros da Umbanda com Nagô, Jurema e Ketu/Nagô, seguidas da análise dos conteúdos obtidos.

Por fim, cabe destacar que a escolha do tema desta pesquisa se coaduna com o fato de eu ser sacerdote do candomblé, dirigente de uma comunidade de terreiro aberta desde 2004. Minha experiência como adepto e minha vivência direta com situações de intolerância religiosa constituem elementos que atravessam esta investigação, enriquecendo o olhar analítico e sinalizando também a militância e as denúncias que realizei sobre casos de violência contra os povos de terreiro em João Pessoa.

## **1. COMUNIDADES DE TERREIRO COMO ESPAÇOS DE REEXISTÊNCIA**

### **1.1 Breve discussão sobre racismo**

Os ritos sempre foram importantes para as comunidades de origem ameríndias e africanas, assumindo significância para seus integrantes. De acordo com Mauss e Hubert (2003), o ritual mágico é um fenômeno social religioso ligado às tradições de cada povo ou grupos sociais; o que foi fortemente negado durante o processo de colonização e escravização brasileiro.

No contexto da escravização de africanos no país, a dominação e a hierarquização raciais, fortemente pautadas pela ciência, também desempenharam um papel fundamental na produção de imagens e discursos que naturalizavam a inferiorização de determinados grupos. Essa perspectiva foi amplamente utilizada para justificar a supremacia europeia, classificando os demais povos como menos desenvolvidos e inaptos à “civilização”. Atrelava-se, assim, a produção cultural aos aspectos fisiológicos e/ou geográficos, ligando o racismo (sob o manto da ciência) à marginalização de povos negros e indígenas e sustentando políticas de exclusão e escravização (Schwarcz, 1993).

Assim, perspectivas científicas, como o evolucionismo e o positivismo, desenvolvem teorias que alimentaram a ideologia da supremacia branca, servindo de base para o racismo institucional, marcada pela imposição da soberania do colonizador. Neste contexto, povos foram submetidos a séculos de exploração colonial, como aponta (Mbembe, 2018), em seu estudo sobre a Necropolítica, onde afirma que o exercício do poder se expressa, de forma máxima, na capacidade de determinar quem pode viver e quem deve morrer. Obviamente o autor não está se referindo ao contexto brasileiro, mas suas reflexões sobre o direito de uns, a dispor da vida e dos corpos do “outro”, o que ainda implica na “adoração” de um só credo, para assim forjar a “identidade nacional”, o que é sintomático nos processos coloniais (Mbembe, 2018. p. 42).

Sabemos que os efeitos do racismo, do colonialismo e do imperialismo constituíram a criação de uma superioridade euro-cristão (branca e patriarcal), cumprindo uma tarefa racional de explicação dos “costumes primitivos” desses povos; naturalizando e legitimando posições etnocêntrica sobre as manifestações culturais dos “povos selvagens” (Gonzalez, 1988. p. 71).

Segundo, Nego Bispo:

O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades coletivas, a começar pela tentativa de substituir as crenças politeístas pelo cristianismo curo monoteísta (Santos, 2015. p. 37).

Nesta perspectiva Negro Bispo a firma que o Catolicismo buscou, através da escravidão e suas formas coercitivas, oprimir toda e qualquer manifestação religiosa dos povos afro-pindorâmicos, promovendo o genocídio humano e cultural desses povos.

É a partir da oposição aos efeitos da travessia transatlântica e da resistência dos colonizados, contrapondo-se a toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista, minuciosamente desenvolvida para estabelecer a suposta inferioridade do africano e de seus descendentes, que Lélia Gonzalez aponta as novas formas de violência. Essas, segundo a autora, passam a assumir “[...] novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas ‘verdadeira superioridade’” (Gonzalez, 1988, p. 71).

Gonzalez ressalta ainda que esse processo traduz o que o imperialismo e o colonialismo produziram através do racismo, que seria:

[...] é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de seguimentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (Gonzalez, 1988, p. 73).

Também Abdias Nascimento afirma a não oficialidade de políticas para promoção do branqueamento da população negra no país:

Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária - manipulando todos esses métodos e recursos - a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora (Nascimento, 2016. p. 111).

Bento (2002, p. 28) discute a relação intrínseca entre racismo e branqueamento no Brasil. Segundo a autora:

Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo, ainda que não só.

“Branquitude” está ligada a privilégios historicamente constituídos, com a desvalorização do não branco, em diferentes níveis da sua vida. O racismo estrutural, conforme definido por Silvio Luiz de Almeida, é uma rationalidade que organiza posições sociais e legitima um poder diferencial. Ele opera como um modelo de estrutura social naturalizado, que constrange indivíduos em diversas esferas, relacionado aos privilégios atribuídos à branquitude (Almeida, 2019).

Assim, as classificações raciais tiveram papel importante para definir as hierarquias sociais, a legitimidade na condução do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento (Almeida, 2019, p. 37). Fanon (2020) destaca que a dominação colonial moldou a imagem do negro com base na cor da pele, promovendo um preconceito de cor, sustentado pelo racismo estrutural. Assim:

O preconceito de cor nada mais é do que um ódio irracional de uma raça por outra, o desprezo dos povos fortes e ricos por aqueles que consideram inferiores a si próprios e, subsequentemente, o amargo ressentimento daqueles que são subjugados à força e com frequência insultados (Fanon, 2020, p. 133).

Como desdobramento desta reflexão, consideramos importante pensarmos, também, nas formas exploratórias a que corpos foram submetidos, como mostra Muniz Sodré em sua obra “O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional”, onde afirma que:

[...] a esquematização discriminatória tem um sentido, que é a hierarquização excludente da cidadania negra. Apesar de pequenas conquistas obtidas ao longo de mais de um século de movimentação civil, o homem negro brasileiro configura uma cidadania de segunda classe, mantida em seu lugar por um racismo não legalmente sistêmico (Sodré, 2023, p. 39).

Neste sentido Muniz Sodré (2023) denuncia que o racismo no Brasil opera como uma lógica estruturante, organizando a sociedade de forma a excluir a população negra.

Mesmo com avanços legais -conquistados através da luta do movimento negro - este segmento social ainda vive uma cidadania de segunda classe.

O racismo persiste embora não legalizado<sup>1</sup>, atua de forma sistêmica e eficaz, mantendo a exclusão por meio de práticas sociais. Assim, Sodré desmonta o mito da democracia racial e expõe a falsa neutralidade do Estado brasileiro. O mesmo vemos em Mbembe:

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico - inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais (Mbembe. 2018. p. 38 - 39).

Nesses termos, mostra que o colonialismo não foi apenas um processo de dominação política e territorial, mas “um projeto de reordenação total das vidas e corpos subordinados, o que incidiu em todo um imaginário sobre estes grupos.

## **1.2 Corpo-território: resistências e arquivos vivos da amefricanidade.**

Nascimento (2016) define a chamada “democracia racial” como:

[...] a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país” (Nascimento, 2016. p. 111).

O racismo institui a cor da pele como critério de julgamento do caráter das pessoas, ignorando os diferentes potenciais de cada povo. Esse processo confunde o progresso nos moldes tecnológicos e civilizacionais europeus com a desumanização exploratória dos corpos negros, desde a escravidão, onde uma lógica biologizante sustenta a “condenação” das culturas de origem africanas. Racionalizam-se práticas de exploração

---

<sup>1</sup>Constituição (Brasil, 1988), artigo 5º, inciso XLII, estabelece que o racismo é crime inafiançável e imprescritível. BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm). Acesso em: 22 jul. 2025.

baseadas na irracionalidade do ódio racial, epistêmico, científico e epidérmico, que define, pela cor da pele, quem deve viver e quem deve morrer.

É da antípoda dessa construção dicotômica que, Lélia Gonzalez vai apontar em sua obra “A categoria política - cultural de Amefricanidade” essa questão, utilizando o termo *amefrikanidade* para designar não somente a descendência dos africanos trazidos para as Américas pelo tráfico transatlântico, mas trazendo a luz à importância de toda uma descendência dos povos originários, dos *ameficanos* e *ameficanas*.

[...] como daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e devidamente pesquisada (Gonzalez, 1988. p. 77).

Essa história se exprime em seus corpos violentados, mas também carrega, de forma indelével, toda uma trajetória de resistência e “reexistência”, sempre em oposição aos efeitos da travessia transatlântica. Nesse mesmo contexto de análise dos processos de exploração colonial, Diego dos Santos Reis (2022), afirmar que:

Os processos históricos de sequestro, transplante e expropriação territoriais promovidos pela colonização e pelo tráfico atlântico, impulsionados pelo regime escravocrata e pelo racismo antinegro na diáspora, elemento constitutivo do sistema mundo moderno-colonial, resultaram no vilipêndio e na usurpação da agência de pessoas negras sobre seus corpos, transmutados em corpos-objetos (Reis, 2022, p. 81).

Nesse contexto, o Estado justifica atitudes cotidianas de estrangulamento simbólico e físico dos corpos negros, reforçando barreiras institucionais, interrompendo trajetórias e limitando o acesso igualitário às oportunidades, como podemos ver na ausência de empregos, de aceitação social ou da solidão das pessoas pretas. Assim, perpetua-se a negação da efetiva reparação e da promoção da justiça social a essas populações.

Mesmo violentados por essas necropolíticas da exploração e da morte, os corpos negros resistiram e resistem até hoje, como é o caso das comunidades de terreiro, que buscam, por meio da fé e de suas práticas, a desconstrução de estereótipos e estigmas, como elemento capacitador e transformador das desigualdades sociais.

A pesquisa mostrou que as comunidades de terreiro são constantemente ameaçadas por formas de intolerância e racismo, que buscam deslegitimá-las em nome de um suposto ideal civilizatório e branqueador.

Figura 1: Terreiro de candomblé é depredado no Rio de Janeiro de 2019.



Fonte: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2019/03/terreiro-de-candomble-e-incendiado-e-depredado-no-rio-de-janeiro.html>

Figura 2: Terreiros sob ataque.



Fonte: Fotografia (Reprodução/Folha Universal), Disponível em:<https://www.brasildefato.com.br/2019/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-completa-12-anos-com-terreiros-sob-ataque/>

A intolerância religiosa não é um fator isolado, mas reflete uma relação com outros preconceitos estruturais (como classe social, gênero, etc.), impactando diretamente as tradições culturais dos afrodescendentes no Brasil. Grupos pertencentes a determinadas hegemonias religiosas frequentemente discriminam outros, quando seus dogmas se transformam em comportamentos violadores contra diferentes pertenças religiosas.

Segundo Nogueira (2020), a intolerância religiosa está associada à necessidade de estigmatizar, criando oposições entre o que é considerado “normal”/“anormal”, reforçando preconceitos e discriminações contra tradições afro-religiosas. O racismo e a intolerância religiosa muitas vezes se sustentam por julgamentos que exaltam/marginalizam grupos distintos, promovendo hierarquias sociais e religiosas.

[...] o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamento que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (Nogueira, 2020, p. 35).

As práticas de intolerância religiosa, como a demonização, exclusão social e destruição de templos, têm raízes históricas profundas. “Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro (Nogueira, 2020, p. 35). Ao contrário de uma homogeneização cultural, essas comunidades sustentam e celebram práticas, cosmologias e valores ancestrais, que resistem ao seu apagamento. Assim, é importante ressaltar que as comunidades de terreiro são espaços “orgânicos”, pois comportam, em si, corpos vivos e grupos sociais, com uma composição que estabelece e expande organização social, formas de aprendizagem, saberes da cultura, sociabilidades, etc.

O corpo negro, historicamente marcado pela violência da escravidão e pela persistência do racismo estrutural, deve ser compreendido como lugar e território de memórias, afetos e vivências ancestrais. Nele se inscrevem os traumas da colonialidade e, ao mesmo tempo, as potências de recriação cultural que garantem a continuidade da vida. É nesse corpo - atravessado por séculos de exploração, opressão e necropolítica institucional - que se erguem práticas comunitárias que afirmam a dignidade e a ancestralidade, projetando novas formas de existência coletiva.

As comunidades de terreiro, nesse sentido, configuram-se como espaços de elaboração simbólica e política desse corpo-memória, transformando-se em “territórios da resistência” e “reexistência”, nos quais diferenças e pluralidades coexistem e se expressam em relações sociais. Nesse espaço plural, manifesta-se o que Sodré (2002) descreve como:

[...] forma social e o que permite a apreensão sensível (onde possa intervir, para além do puro intelectualismo, o mito, o símbolo e o imaginário) de um estilo de vida com sua atmosfera particular, sua

multiplicidade numa unidade e seu relacionamento com o espaço (Sodré, 2002, p. 20).

Na afirmação de Muniz Sodré (2002), vemos que essas comunidades possuem importantes funções sociais tanto nos compartilhamentos de suas noções de valores socioculturais, relativas às crenças religiosas, quanto no que concerne à construção das bases da identidade marcada pelo ordenamento simbólico desses grupos, impressos nos espaços comunitários de terreiro. Segundo o autor, “o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios” (Sodré, 2002, p. 22). Essa percepção se verifica amplamente nos espaços territoriais analisados aqui, por meio de rituais diversos<sup>2</sup>.

É importante afirmar que as comunidades de terreiro representam repositórios, lugares onde circulam saberes e valores culturais, onde se reinterpretam e se reintegram um vasto patrimônio simbólico trazido pela descendência, pelos laços consanguíneos e de axé, que ancestralizam esses corpos na diáspora<sup>3</sup>. As narrativas comunicam desde questões relativas aos fatos da existência humana até respostas a enigmas que envolvem os fenômenos da existência em todas suas faces; reconstroem ritos que estabelecem o meio de comunicação dos seus praticantes com o sagrado, fortalecendo suas crenças através desses símbolos e ritos agrupados em ceremoniais que são conduzidos pelos/as diferentes sacerdotes e sacerdotisas que compõem a hierarquia religiosa desses afro-religiosos.

A pesquisa nos mostra que são constituídas formas de poder atreladas à senioridade, ao reconhecimento e aos saberes: culinários, técnicas corporais, cânticos sagrados, linguagem litúrgica e práticas diversas de um legado ancestral. Os provérbios (*òwe*), por exemplo, são as joias da linguagem Yorubá, que estabelecem as regras do culto, sempre passíveis de recriação histórica em um dado tempo, espaço e território, mas

<sup>2</sup>Trago aqui um rito que me atravessa profundamente e que também é descrito por Beniste (2000, p. 212-213): o Sòrò Òrisà, uma conversa ritual com o Òrisà realizada ao amanhecer, antes de qualquer interação com o mundo. Em uma das casas tradicionais de culto a Sàngó, a Ìyálórìṣà dirige-se ao Ilé Sàngó, ajoelha-se e derrama a água da quartinha em três pontos do chão - no centro, à direita e à esquerda - batendo a palma da mão direita sobre o punho esquerdo e tocando os dedos da mão direita nos pontos com água, pronunciando: *Àfònjà mo pè; Aíra mo pè; Pélè towó; Árikú Bábá wa; Kò jù oye mi; Ko tutu*. Esse rito, que também prático, é um gesto de escuta e alinhamento espiritual, um início de semana marcado pela palavra sagrada e pelo silêncio que orienta o caminhar.

<sup>3</sup>Como nos lembra Beniste (2000, p. 236), os candomblés no Brasil se organizam com base em uma linhagem familiar marcada pela centralidade matriarcal. Essa estrutura não é apenas organizacional, mas profundamente espiritual. Ao ser iniciado, passamos a ser reconhecidos como **Ómô Òrisà**, filhos do Òrisà - um vínculo que ultrapassa o biológico e inscreve nosso pertencimento numa ancestralidade sagrada e comunitária. Essa filiação nos coloca sob responsabilidades e cuidados que definem, a cada rito e a cada obrigação, quem somos dentro da nossa comunidade.

preservados através das gerações, que transmitem significados e permitem a compreensão dos comportamentos e das práticas ritualísticas. Conforme Sodré, “tudo isso concorre para fixar o ordenamento simbólico da comunidade. E essa ordem de relacionamento constitui um movimento de transformação, cujo os polos são marcados por atitudes de acolhimento de normas ou valores” (Sodré, 2002, p. 22).

Essa é a realidade paraibana das “comunidades de terreiro”, bem como de outras de nosso país, que luta para resistir. José Beniste afirma que:

Como não havia nenhuma forma de documento escrito, no passado, tudo que foi preservado sobre suas divindades chegou até nós por palavras faladas, que passaram de geração a geração, constituindo-se o que se costuma chamar de TRADIÇÃO ORAL. E isso remonta ao continente africano. Essas tradições são os nossos únicos meios de se saber qualquer coisa de sua teogonia e cosmogonia, o que eles pensam e no que acreditam acerca das relações entre o CÉU e a TERRA (ÒRUN-ÀIYÉ) (Beniste, 2000, p. 20).

As comunidades de terreiro se recriam de diversas formas, reconstituindo e agregando valores oriundos tanto dos povos originários quanto dos africanos escravizados. Sodré (2020, p. 15) destaca que: "o território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros", o que contribui para fortalecer as vivências do grupo por meio da comunidade e de seus saberes e valores.

A vivência, do autor deste trabalho, com vários terreiros da cidade de João Pessoa, indica que as comunidades funcionam como territórios seguros que, além de exercerem um papel socializador, possibilitam aos indivíduos encontrarem um lugar onde podem expressar seus sentimentos de pertencimento, fundamentar seus desejos e se conectar com o divino. Em meio à pluralidade de saberes, esses espaços garantem o direito à vida, à liberdade de expressão e à existência digna e segura em suas múltiplas manifestações - sejam políticas, socioculturais ou religiosas -, assegurando, assim, um espaço de representação e valor na sociedade.

Para Beniste (2000), compreender as expressões presentes nas religiões afro-brasileiras exige uma imersão sensível e respeitosa nesse universo simbólico, por meio do contato com seus princípios, doutrinas e vivências. Trata-se de reconhecer as realidades diversas que são recriadas nesses espaços, onde o invisível torna-se tangível para aqueles que partilham desse universo. No campo dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, é necessário romper com a prática recorrente de moldar as pesquisas a teorias

previamente estabelecidas, desconsiderando as especificidades culturais, simbólicas e epistemológicas dos povos estudados.

Consideramos os espaços rituais afro-brasileiros como realidades vividas, onde o invisível se manifesta na experiência coletiva e individual de seus adeptos. Neste trabalho, nos focamos, sobretudo, nas narrativas de violências sofridas e nas estratégias de enfrentamento por parte de comunidades de terreiro da cidade de João Pessoa.

Ainda pode se dizer que “Comunidade de terreiro é um espaço de reexistência na diáspora”, pois, consiste no lugar do sagrado pensamento negro, que traz consigo toda sua ancestralidade, sendo o terreiro o espaço onde se emerge e se materializa todo seu simbolismo ético, fundamentando suas práticas e saberes, recriando sua “reexistência” que atualiza a noção de origem africana, se fortalecendo no “sagrado da encruzilhada que possibilita reescrever sua história, reexistir”, religando “ÒRUN e ÀIYÉ (Nogueira, 2020. p. 56).

Assim como os quilombos, as comunidades de terreiro são organizações políticas de “resistência” e “reexistência”. A relevância das comunidades de terreiro evidencia processos históricos e orgânicos de resistência; espaços onde as pessoas reconstruem sentidos de pertencimento e redefinem sua cidadania. Nesse sentido, torna-se fundamental reconhecer que tais processos de “resistência” e “reexistência” envolvem, também, a disputa simbólica pela nomeação e pela preservação das identidades ancestrais.

De todo modo, a comunidade reúne sujeitos diversos que, embora por vezes pertencentes a diferentes grupos étnicos (como indígenas, Ketu-Nagô (Iorubás), Congo-Angola (Bantu), Jeje (Daomeanos), ou raciais (brancos, pardos negros etc.), que formam uma comunidade com saberes, cosmologias e valores, detentores de formas próprias de organização social e relação territorial - que é condição essencial para a reprodução de suas práticas culturais, religiosas, sociais, ancestrais e econômicas.

Neles, indivíduos pertencentes a diferentes sistemas de tradições culturais e religiosas se articularam e se reconheceram como parte de uma mesma constituição social: a comunidade de terreiro (Sodré, 2002).

É pertinente esclarecer que a definição de *comunidade* aqui usada refere-se a um espaço simbólico e vivencial, no qual se compartilham saberes, práticas e memórias ancestrais que constituem um legado cultural e histórico comum. Nela se originam ritos capazes de mobilizar forças necessárias para expansão e para a continuidade da organização social comunitária. O terreiro é esse espaço sagrado, que se organiza,

geralmente, de forma circular e horizontal, onde lado a lado, são compartilhados saberes ancestrais, passados entre gerações, sobre a força da natureza que comungam.

Nos terreiros dos povos pagãos politeístas (nas festas), as filhas e filhos de santo (pessoas da comunidade) se organizam circularmente no centro do terreiro (salão de festas), juntamente com a mãe ou pai de santo (animadora ou animador da festa) através de quem as deusas e deuses se manifestam, compartilhando a sabedoria da ancestralidade e a força viva da natureza, de acordo com a situação de cada pessoa da comunidade (Santos, 2015. p. 40).

Assim, “a ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros” (Sodré, 2002, p. 23). O terreiro-território reivindica o direito a existir enquanto parte da tradição brasileira; com identidades e pertenças que buscam reconhecimento frente a outros grupos religiosos da sociedade. Então é possível entender que há nesse processo de resistência e de luta em defesa do “terreiro-território” a busca da preservação dos símbolos e das significações dos modos de vida e religiosidade dessas comunidades.

As comunidades de terreiro, nesse sentido, constituem espaços de resistência ao racismo estrutural, de memória e existência, contribuindo para a dissolução de estigmas e estereótipos seculares, que cerceou direitos e instaurou, nesses povos, um "complexo de inferioridade".

Portanto, é importante destacar o que (Sodré, 2002, p. 19) aponta sobre essas comunidades, ao descrevê-las como *terreiros de culto* que “constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo”. Essa perspectiva reforça o papel fundamental dos terreiros enquanto espaços de preservação e reinvenção das práticas culturais, sociais e espirituais herdadas da diáspora africana.

Essa análise reforça a compreensão de que os territórios de terreiro não se limitam a espaços de vivência religiosa, sendo centros culturais e de mobilização identitária, e reafirmação de sua cidadania. São espaços onde saberes ancestrais, práticas coletivas e memórias históricas se entrelaçam para sustentar processos contínuos de autonomia, pertencimento e reconstrução social frente às violências da colonialidade.

Além disso, cabe reforçar a função socializadora existente nesses espaços, onde a tradição oral e ancestral tem sido utilizada para configurar seus rituais, práticas e saberes. Compreender as comunidades de terreiro como territórios de socialização e recriação histórica é também reconhecer sua potência como lugares de reexistência e construção

identitária. Nesse entrelaçamento entre cultura, religião e resistência, emerge o corpo-território como dimensão fundamental: um arquivo-documento vivo da amefricanidade, conceito formulado por Lélia Gonzalez (1988) para expressar a experiência comum dos povos negros e indígenas na diáspora das Américas, marcada por processos de violência, mas também por recriações culturais, espirituais e políticas. Nele inscrevem-se saberes, dores e espiritualidades, marcando o chão onde se pisa com as marcas da ancestralidade e do pertencimento.

Não existe liberdade espiritual para uma alma presa à corrente escravizante dos dogmas. Desde a diáspora forçada dos africanos para o Brasil, desenvolveu-se a história da resistência frente há anos de escravização, exploração, exclusão e distorções nas narrativas históricas que separaram brancos e pretos no país. Nessa construção, consolidou-se um senso de superioridade branca, parte do ethos<sup>4</sup> colonialista europeu, fundamentado em um conjunto de valores e normas eurocentradas.

Entre as várias formas de exclusão dos negros na sociedade brasileira, destaca-se a grande influência da Igreja Católica, que teve papel ativo na propagação de um conhecimento público do “[...] alto grau de bondade e humanidade na escravidão” (Nascimento, 2016, p. 62), justificando tanto a escravidão quanto a catequização de indígenas e africanos. Cronistas e viajantes, católicos ou protestantes, apoiavam e legitimavam o regime de colonização e catequização, práticas que reverberam até hoje por meio da intolerância religiosa<sup>5</sup>.

Ao longo da história, as populações negras organizaram-se em torno de práticas religiosas que deram origem a comunidades como os terreiros, estabelecendo bases para suas identificações sociais, econômicas, culturais e políticas. Essas comunidades promovem o que Muniz Sodré (2002, p. 70) chamou de “[...] movimentos de volta à África ou de reterritorialização étnica dentro de um espaço nacional brasileiro”. A criação do espaço do terreiro materializa, assim, um modelo de pertencimento, com sujeitos sociais que se identificam com credos e ritos mítico-religiosos, compartilhando cotidiano, problemas, expectativas e histórias de vida.

Dessa forma, os terreiros tornam-se territórios físicos, simbólicos, econômicos e de estruturação política de seus membros, evidenciando que não existe liberdade plena

<sup>4</sup>De acordo com Clifford Geertz ethos seria aquilo que define um estilo de vida, as disposições morais e estéticas dos sujeitos sociais. Estaria relacionado a visão de mundo de determinados grupos ou sociedades (Geertz, 1989).

<sup>5</sup>Este é o caso, por exemplo, do francês Jean de Léry ou do português Pero de Magalhães Gândavo.

enquanto a religiosidade e a alma permanecem presas às amarras das religiões oficiais brasileiras. As vivências e os corpos presentes nesses espaços demonstram que o terreiro é fruto de muita luta, resistência e reexistência, mantendo viva a memória, a ancestralidade e a identidade coletiva.

## **2. INTOLERÂNCIA/RACISMO, RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE: OS CONTORNOS DA “LAICIDADE BRASILEIRA” E AS COMUNIDADES DE TERREIRO**

Até aqui está posto quanto à negação da existência do outro por meio do apagamento de sua cultura e crenças religiosas possui estreita relação com um projeto de poder relacionado a um proselitismo eleitoral (Nogueira, 2020. p. 67).

### **2.1 Laicidade e intolerância religiosa**

Neste capítulo buscamos examinar a “laicidade brasileira”, diante dos discursos, narrativas e ações sobre o lugar da religião no espaço público, por meio da análise de discursos, e ações proferidas por agentes sociais ditos laicos (como juristas, ativistas sociais, gestores públicos, intelectuais, jornalistas, educadores) e também de religiosos de vários segmentos (católicos, evangélicos, afro-brasileiros, nova era - new agers e ecumênicos).

Então é importante examinar como muitos atores sociais, contextualizados neste “regime laico”, se apropriam desta laicidade para defender seus interesses e projetos, a partir do “ponto de vista” de determinadas religiões. É certo que a Constituição de 1988 foi um marco na separação entre as íntimas relações entre Igreja e Estado, a partir de pressões dos movimentos sociais e da sociedade civil, no intento de trazer, na forma da lei, direitos civis entre os quais estão as expressões religiosas.

Mariano (2011), mostra o laico como formado a partir da influência da esfera pública, quando sujeitos religiosos ganharam visibilidade e empoderamento na luta para dar ao país uma feição laica, sobretudo a partir da Constituição Federal. Portanto é correto afirmar que os contornos que encerram a “laicidade brasileira”, estão repletos de lutas sociais por direitos diversos, como saúde, educação gênero, raciais, políticos e religiosos, construindo assim uma colcha de retalhos de distintas reivindicações, que compõe assim um quadro complexo e multifacetado, sugerindo medidas legais contra as desigualdades sociais existentes.

A Constituição de 1988, no Capítulo I- Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos - diz no seu Art. 5º que:

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a

inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...].

Também mencionando, na sequência, a “inviolável liberdade de consciência e crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e sua liturgia”; mostrando caber ao Estado assegurar e garantir a total liberdade de crença e opiniões, sem nenhum tipo de repressão ou qualquer natureza de constrangimentos. Isso é, onde somente se justificaria uma intervenção nesse direito, se o exercício dessa concedida liberdade interviesse ou violasse os direitos de outro ou promovesse a desordem do bem-estar social em geral.

Mas será que o que rege nossa Constituição é de fato cumprido? Nessa perspectiva, há algum regime de comensurabilidade entre esses grupos religiosos? Ou seja, existe um tratamento proporcional e equivalente entre diferentes religiões no espaço público, ou algumas - especialmente as de matriz africana — continuam sendo marginalizadas? Mariano (2011) afirma que a caracterização de um regime laico no país não acabou com a primazia do catolicismo e do protestantismo, religiões majoritárias que frequentemente discriminam as demais crenças e religiões. Segundo o autor (2011, p. 247):

É sabido que a intolerância religiosa é incitada sobretudo, contra as “religiões de matriz africana”, pois está fundamentalizada no seio da sociedade brasileira desde o período colonial a intolerância pelas coisas pretas, nos moldes do racismo estrutural que nasce de um projeto de poder institucionalizado, desde a construção até fundação do Estado brasileiro(...).

Essa discussão sobre comensurabilidade pode ser enriquecida quando consideramos a perspectiva temporal e epistemológica das cosmopercepções afro-diaspóricas. Como indica o provérbio iorubano: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”, a lógica da incomensurabilidade entre o tempo linear ocidental e a temporalidade circular afro-diaspórica evidencia que passado, presente e futuro não estão rigidamente separados, mas se entrelaçam. Nesse horizonte, as práticas e tradições afro-brasileiras não podem ser plenamente comparadas ou “medidas” pelos mesmos parâmetros ocidentais, jurídicos ou sociais, reforçando a complexidade da marginalização estrutural que sofrem no espaço público (Sodré, 2002; Bispo, 2015).

Nosso levantamento documental, realizado por meio de pesquisa sistemática na internet em veículos de comunicação on-line (a exemplo do *Diário da Paraíba*) e em relatórios oficiais disponibilizados pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), especialmente os registros do Disque 100, mostrou que entre os anos de 2021 e 2024 o Brasil vivenciou um crescimento alarmante nas denúncias de intolerância religiosa, revelando o agravamento da violência simbólica e estrutural contra expressões religiosas historicamente marginalizadas.

Figura 3 - Intolerância religiosa derruba Terreiro em Cabedelo-PB.



Fonte:<https://diariopb.com.br/intolerancia-religiosa-derruba-terreiro-em-cabedelo/>

A matéria publicada no *Diário da Paraíba*, em 2015, mostra um claro caso de intolerância religiosa ocorrida na praia do Jacaré, em Cabedelo, na grande João Pessoa, com a derrubada de um imóvel que abrigava um terreiro de candomblé, fato que levou a um Ato público em repúdio a tal violência municipal, sem que existisse qualquer processo judicial envolvido.

Em 2021, foram registradas 572 denúncias no Brasil. No ano seguinte, 2022, esse número saltou para 1.234 denúncias, representando um aumento de 116%. Em 2023, o número subiu para 1.481 denúncias e, em 2024, atingiu o alarmante total de 2.472 denúncias, um crescimento de 66,8% em relação ao ano anterior. No acumulado de 2021 a 2024, o aumento chega a aproximadamente 323,29%, segundo dados divulgados pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), por meio do Disque 100<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup>A pesquisa documental seguiu a orientação metodológica de Silva e Menezes (2005), que definem esse tipo de investigação como o exame sistemático de materiais de domínio público (jornais, relatórios, bases de dados institucionais), com vistas a extraer informações relevantes ao problema investigado.

Essas denúncias abrangem diferentes formas de intolerância religiosa, incluindo agressões físicas contra praticantes, ataques verbais e simbólicos, ameaças, depredações de templos e terreiros, incitação ao ódio em espaços públicos e virtuais, além de discriminação institucional em escolas, unidades de saúde e repartições públicas. A diversidade dos registros evidencia que a intolerância religiosa no Brasil não se limita a episódios isolados, mas constitui um fenômeno estrutural, presente em múltiplas dimensões da vida social.

Figura 4 – Mostra da intolerância religiosa no *Terreiro Ilê Axé Ogunté*, Cabedelo.



<https://diariopb.com.br/intolerancia-religiosa-derruba-terreiro-em-cabedelo/>

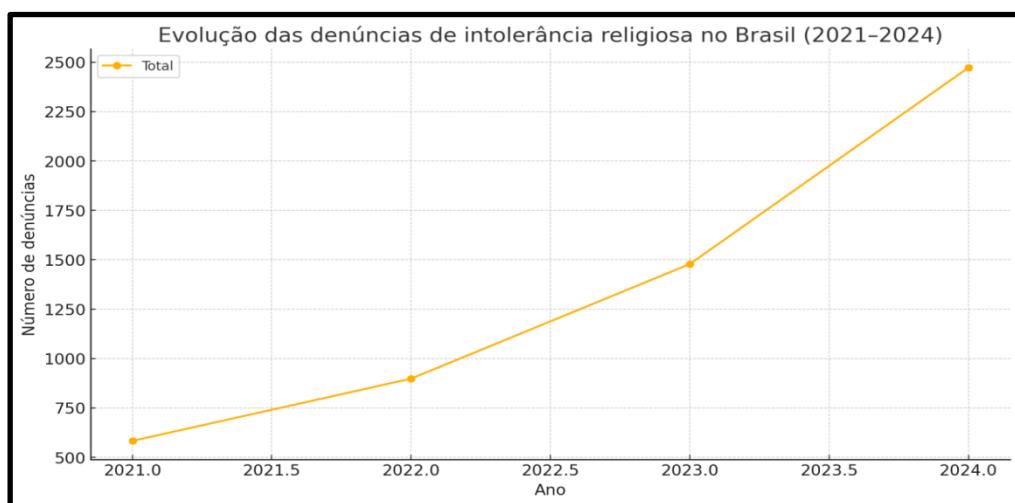
Esses números denunciam que, embora constitucionalmente o Estado deva garantir a liberdade religiosa e proteger os espaços de culto, na prática, o regime laico tem operado de modo seletivo, permitindo que determinados segmentos religiosos gozem de privilégios no espaço público, enquanto outros seguem subalternizados, deslegitimados e violentados. Ainda nos mostra o crescente aumento de denúncias deste tipo de racismo, muitas vezes até institucional, pois a colonialidade do poder, como bem aponta *Sidnei Nogueira (2020)*, continua vigente ao hierarquizar e apagar saberes e práticas religiosas que desafiam a lógica dominante da branquitude e do cristianismo hegemônico, como observado em João Pessoa.

O Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa foi criado através da Lei n.<sup>o</sup> 11.635, de 27 de dezembro de 2007. A escolha da data é em homenagem à Mãe Gilda, fundadora do terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum, de Salvador-BA, que sofreu o crime de difamação e intolerância, tendo sua casa e terreiro invadidos. Segundo site do governo

federal, o Ministério dos Direitos Humanos, em notícia publicada em 21 de janeiro de 2023, no Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, o Brasil registrou 2.124 violações de direitos humanos relacionadas à intolerância religiosa durante todo ano de 2023.

O número, divulgado pelo Disque 100<sup>7</sup>- Disque Direitos Humanos, indica um aumento de 80% na comparação com o ano anterior, quando foram compiladas 1.184 violações provenientes de diversas regiões do Brasil. As religiões de matriz africana seguem como as mais afetadas pela violência e intolerância religiosa. Os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia chamam atenção pela recorrência nos casos. Conforme demonstra o gráfico abaixo:

Gráfico 1: Denúncias de Intolerância religiosa no Brasil



Fonte: BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. *Painel de Intolerância Religiosa – Dados do Disque 100 (2021–2024)* (2024, adaptado pelo autor). Agência Brasil, 21 jan. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Mas como vimos nas figuras abaixo, na Paraíba também registram-se casos deste tipo de intolerância, com terreiros invadidos, destruídos, etc., o que nos mostra como permanece uma tensão entre a diversidade e as religiões hegemônicas, pondo em questionamento a laicidade brasileira.<sup>8</sup> Entre 2021 e 2024, o Brasil registrou crescimento

<sup>7</sup>**MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E DA CIDADANIA.** No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias e compromisso com promoção da liberdade religiosa. Disponível em: [https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias\\_seppir/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa](https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias_seppir/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa).

<sup>8</sup>Levantamento específico sobre o número de terreiros invadidos e o período exato das ocorrências na Paraíba ainda se faz necessário, devendo ser complementado a partir de relatórios locais, bases institucionais e reportagens regionais. Vale ressaltar que a própria necessidade de recorrer a dados documentais para identificar casos de intolerância religiosa e racismo religioso evidencia uma **fragilidade da fiscalização estatal**. A falta de monitoramento contínuo e de ações efetivas de prevenção e reparação

expressivo das denúncias de intolerância religiosa, chegando a 2.124 violações de direitos humanos em 2023, evidenciando a persistência da violência simbólica e estrutural contra expressões religiosas historicamente marginalizadas.

Figuras 5 e 6: Estátua de Iemanjá vandalizada em março de 2016.



Fonte: <https://www.opovopb.com.br/praca-onde-fica-a-estatua-de-iemanja-que-esta-danificada-ha-quase-sete-anos-sera-reformada-diz-pmj>.

Ainda no campo desses jogos de força, batalhas ideológicas são travadas através de ações, como as que violam ou solicitam a retirada de símbolos religiosos das esferas públicas. Também ações jurídico-legais contra a intolerância e vilipêndio religioso se excedem em movimentos de contenção sobre determinada expressão religiosa, como é o caso da tentativa de proibir o “sacrifício de animais” presente nos ritos das religiões afro-brasileiras.

Tudo em nome do cumprimento de uma tradição religiosa hegemônica, onde nos deparamos com o gérmen de uma política de apagamento da diversidade de credos, resultando numa contínua reprodução da violência, gerando tanto acordos quanto imposições, que estão relacionados através das correspondências legitimadas entre as forças que se encontram no campo dos jogos dos interesses políticos.

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua

---

indica que essas violações permanecem em grande parte invisíveis, refletindo a persistência de um **vácuo institucional** frente aos direitos das religiões de matriz africana e outros grupos historicamente marginalizados.

descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar (Nogueira, 2020. p. 55).

Frantz Fanon ainda nos oferece mais um conceito sobre a questão da colonialidade do poder que preconiza a redução da presença dos colonizado no campo da elaboração das estruturas tradicionais partilhadas em comum, preservando assim as estruturas de dominação euro-ocidental que protegem privilégios de um grupo em detrimento de outros minoritários, impondo um “embranquecimento cultural” quando ele diz que:

Todo povo colonizado - isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local - se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana (Fanon, 2020. p. 32).

Portanto, isso nos obriga a pensar o sentido da nossa “laicidade brasileira”. Quando analisamos as discussões sobre intolerância religiosa, não podemos nos ater apenas à dimensão moral da questão - isto é, à tentativa de lidar somente com a discriminação racial, já que existem representantes dos movimentos negros reivindicando esses direitos. É igualmente necessário considerar as demandas de reconhecimento de direitos já concedidos a outros segmentos religiosos da população. No caso das religiões de matriz africana, esses grupos ainda enfrentam a chamada “discriminação cívica”, pois sua dignidade, historicamente marcada pela desqualificação, continua sendo comprometida em relação aos direitos que o “Estado Laico” já lhes concede no campo ético-moral.

Nogueira (2020, p. 54) apresenta a noção de “Colonialidade Cosmogônica”, que permite compreender como as religiões de matriz africana e outros sistemas gnosiológicos historicamente marginalizados são submetidos a processos de invisibilidade, descredibilização e destruição. Essa colonialidade evidencia a ignorância sistemática frente a filosofias que tratam dos fundamentos do conhecimento, revelando a persistência de hierarquias epistemológicas herdadas do colonialismo.

Em outras palavras, o Estado laico deveria ser aquele que, apartado da esfera religiosa e de seus interesses, garante o cumprimento dos direitos de todos os cidadãos, previstos na Constituição. No entanto, nesse modelo de Estado, quase não se observam debates ou ações voltadas à proteção das religiões de matriz africana, predominando o discurso centralizador dos diferentes segmentos cristãos - católicos, evangélicos e demais denominações - que ainda influenciam a esfera pública e a definição de normas e valores

sociais. Essa hegemonia contribui para a persistência de práticas de intolerância religiosa, que marginalizam e deslegitimatam as expressões religiosas afro-brasileiras, reforçando desigualdades históricas de reconhecimento e participação social.

De acordo com os dados mais recentes divulgados pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), por meio do Disque 100, o perfil das vítimas de intolerância religiosa em 2024 revela padrões significativos e preocupantes de violação de direitos. Entre as denúncias registradas, observa-se que as religiões de matriz africana continuam sendo as mais atingidas, embora outras tradições religiosas também tenham sido impactadas. As religiões mais afetadas pelas denúncias em 2024 foram: Umbanda com 151 casos; Candomblé com 117 casos; Evangélicos com 88 casos; Católicos com 53 casos; Espíritas com 36 casos; Outras religiões afro-brasileiras com 21 casos; Islamismo com 6 casos; Judaísmo com 2 casos e denúncias sem religião especificada com 1.842 casos.

Em relação ao gênero das vítimas, os dados revelam um predomínio de mulheres entre as pessoas afetadas: sendo 1.423 casos envolvendo mulheres e 826 com homens. Geograficamente, os estados com maior número de denúncias em 2024 foram: São Paulo com 618 casos; Rio de Janeiro: 499 casos; Minas Gerais: 205 casos; Bahia: 175 casos; Rio Grande do Sul: 159 casos; Distrito Federal: 100 casos.

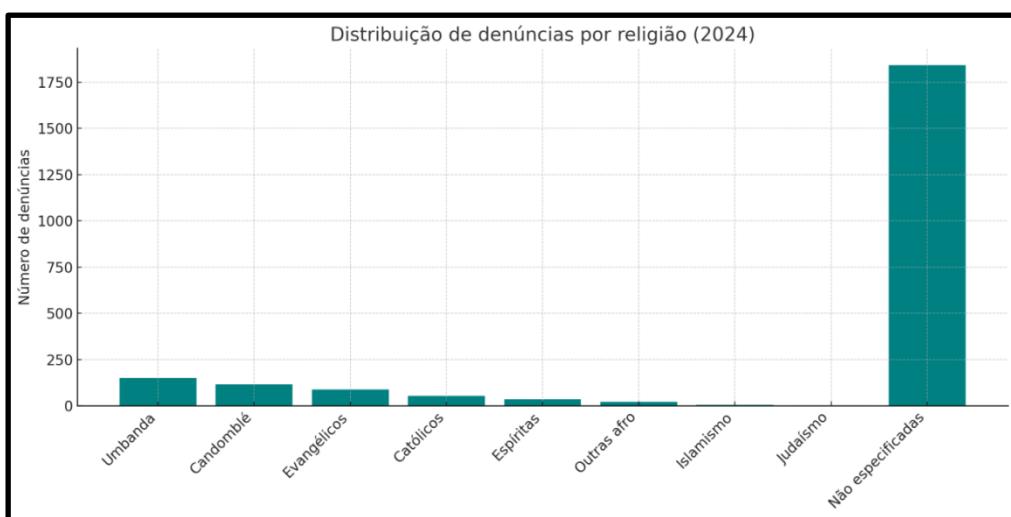
Esses dados reforçam o caráter estrutural da intolerância religiosa no Brasil, que se manifesta de forma interseccional, atingindo especialmente mulheres praticantes de religiões afro-brasileiras em territórios urbanos periféricos e racializados. Mesmo com a maior parte das denúncias classificadas como “não especificadas” (1.842 casos), o padrão observado aponta para a persistência do racismo religioso como elemento estruturante da violência, que se espalha em diferentes regiões do país.

O crescimento acumulado das denúncias entre 2021 e 2024 foi de 323%, evidenciando uma escalada contínua e sistemática. Embora as religiões afro-brasileiras continuem sendo os principais alvos de intolerância religiosa, é importante notar que este tipo de racismo tem se expandido para outras comunidades religiosas, incluindo evangélicos, católicos, espíritas e seguidores do islamismo e judaísmo, o que demonstra a complexidade e a gravidade do fenômeno. Sob essa ótica da legítima “laicidade brasileira”, é notadamente perceptível que há nesse lugar do espaço público uma tensão entre a diversidade e o campo comum, regulamentado por um “regime laico” que configura as formas de convivência e revela reivindicações conflitantes dos diversos

agentes sociais. Essa tensão se materializa, entre outras formas, no crescimento alarmante dos casos de intolerância religiosa, especialmente contra as religiões de matriz africana.

Como demonstra o gráfico abaixo:

Gráfico 2: Distribuição de denúncias por religião



Fonte: Fonte: BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (2024, adaptado pelo autor). *Painel de Intolerância Religiosa 2024 – Disque 100*. Agência Brasil, 21 jan. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2025-01/intolerancia-religiosa-disque-100-registra-24-mil-casos-em-2024>. Acesso em: 18 jun.2025.

## 2.2 Tolerância ou intolerância religiosa e o papel do Estado.

Tolerância religiosa, intolerância religiosa, liberdade religiosa, ecumenismo, interreligiosidade de crença e laicidade são alguns conceitos que têm estado presentes no cenário nacional tanto em eventos religiosos quanto em discussões sobre Direitos Humanos e laicidade, além de ações contra a perseguição às religiões de matriz africana (Nogueira, 2020, p. 57).

A citação acima destacada mostra que o racismo é um fato, o que levou o Estado brasileiro a tomar consciência e atitudes contra diversas formas de intolerância às religiões em sua diversidade. Mas claro que a “laicidade brasileira” é questionada pelos agentes sociais religiosos, que representam essas minorias historicamente marginalizadas no contexto social brasileiro.

Quando nessa ótica o direito fundamental, de proteção à liberdade religiosa, intimamente ligada ao princípio do secularismo, o Estado deve reconhecer a existência de diversas matrizes religiosas, de seus templos e de seus cultos, garantindo o que está previsto na constituição. Porém, sempre que refletimos sobre as violências sofridas por

essas religiões minoritárias, nos deparamos com uma desconexão entre os anseios dos agentes políticos e dos agentes religiosos principalmente os oriundos das religiões de matriz africana.

Assim, diante dessa dessas relações onde a “laicidade brasileira” vem sendo atenuada, em nome dos interesses de entidades religiosas majoritárias (como as religiões neopentecostais), que às custas de potencial eleitoral vem sendo erigidas por interpretações tendenciosas da lei que as favorecem; temos visto nesses últimos anos o cerceamento do respeito às liberdades individuais, das religiões de pouca representação política (como as religiões afro-brasileiras), que vem sendo aviltadas e sofrendo sérios e crescentes ataques a sua liberdade de crença, negando suas existências, promovendo o apagamento dos seus modos de ser, de resistir e de lutar. “Em certa medida, a tolerância religiosa não é diferente do “mito da democracia racial”, da “cordialidade brasileira”, do mito que diz que “somos todos iguais” e do mito que diz que “Deus é um só e somos todos filhos do mesmo Deus”. A própria tolerância nega todos esses mitos, pois, se de fato fôssemos todos iguais social, histórica, econômica e culturalmente, ninguém precisaria se tolerar” (Nogueira, 2020. p. 59).

Dessa atenuada laicidade brasileira observamos a formação de verdadeiros impérios religiosos, como a Igreja Universal do Reino de Deus, que se sustentam não apenas por meio do capital simbólico e eleitoral de seus fiéis, mas também por estratégias de acumulação econômica e midiática. Segundo Casanova (1994), o poder religioso no espaço público pode se articular com interesses políticos e econômicos; o que no contexto brasileiro configura uma forma de secularização seletiva, em que certos grupos religiosos usufruem de privilégios e visibilidade diferenciada.

Ao adquirir veículos de comunicação - redes de televisão, rádios, jornais - essas organizações consolidam sua presença ideológica, influenciando decisões políticas e reproduzindo discursos autoritários que legitimam a exclusão de grupos minoritários. Nesse sentido, a teologia do poder que pregam funciona como uma extensão da necropolítica, conceito de Mbembe (2011), na medida em que estabelece hierarquias sobre quem deve ser reconhecido socialmente, visível e valorizado, e quem permanece marginalizado ou silenciado. A retórica do “povo escolhido” ou dos “ungidos” reforça um mecanismo de controle simbólico e material, cuja extensão vai além da esfera religiosa, permeando instituições e práticas sociais, e contribuindo para a manutenção de desigualdades históricas.

O Estado que dá liberdade e poder para que um determinado grupo religioso protagonize em suas atuações - decisões políticas junto ao Estado - que causam dano moral ou material - prejudicando outros grupos religiosos existentes no seu território, está sem sombra de dúvida estimulando o fundamentalismo religioso, violento, causador da Intolerância religiosa ou Racismo Religioso.

Como aponta Achille Mbembe, o Estado tem a capacidade de estabelecer métodos e funções em que a submissão da vida pela morte se legitima, como argumento para uma instrumentalização e destruição de corpos, estabelecendo uma comparação entre pessoas, pressupondo [...] “a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma censura biológica entre uns e outros” (Mbembe, 2018, p. 17). Nesse sentido, não se tratando do deixar morrer, mas do fazer morrer.

Por conta da constatação deste quadro de racismo e de intolerâncias religiosas constantes e reais no país, passou a ser urgente medidas reparadoras, com a necessidade de promover uma educação anti-racista, o que impulsionou mudanças importantes nas discussões sobre a inclusão dos negros e de suas formas de representatividade na cultura nacional, como por exemplo a Lei 10.639/2025, muito importante na formação de professoras e professores e nas práticas educacionais que contribuem para desnaturalizar o lugar tradicionalmente ocupado pelos negros na historiografia educacional de nosso país, que invisibilizou a presença negra das páginas da história na construção do Brasil.

### **2.3 A função social do Terreiro como território político e de intervenção social**

A partir do Recurso Extraordinário (RE) 494601, que foi julgado pelo Supremo Tribunal Federal em 28 de março de 2019, onde se tratou da sacralização dos animais nas religiões de matrizes afro-brasileiras, com ênfase no candomblé. A decisão analisou a relação entre a liberdade religiosa e o direito à alimentação, ambas como garantias fundamentais, constatadas no texto constitucional.

Neste contexto, o terreiro funciona como esse espaço de resistência e reexistência, desempenhando um papel fundamental não somente na reestruturação da liberdade e autonomia que reestabelece as identidades dos pertencentes às Comunidades Tradicionais de Terreiro. Mas, acima de tudo assumem o compromisso com o auxílio na reconstrução do pertencimento e das condições relacionadas às vulnerabilidades econômicas, de segurança alimentar, tanto no interior de suas comunidades, quanto no âmbito desses espaços sagrados. Assim, o terreiro fornece não somente auxílio e assistência aos seus

integrantes, mas também a toda comunidade do entorno em que está estabelecido, tornando esse espaço fundamental, envolvendo a comunidade como lugar político de intervenção social.

Nogueira, por exemplo, evoca os diferentes significados da cosmovisão do negro afro-brasileiro e sua relação com o território dos terreiros, como espaço sagrado, com ancestralidade (Nogueira, 2020). Neste território se encontram vários caminhos, com uma lógica exuística, potência inventiva e forma de reagir as exclusões, buscando promover a manutenção da vida.

As CTTro apresentam práticas, ritos e mitos, que definem não somente as identidades de seus integrantes, mas também formas representativas de instituições sociais, que se revelam com origem confessional na prática da ajuda, da distribuição e da solidariedade, impregnadas pela filosofia de uma organização social sagrada: “o povo de axé”. Representa, assim, muito mais que mera crença, sendo formas de resistência (e reexistência) de comunidades que se originaram da herança africana; fazendo uso de territórios sócio-espacial, e de seus recursos naturais.

Para a manutenção da religiosidade ancestral utiliza-se de seus conhecimentos, práticas e ritos gerados e transmitidos pela tradição, num espaço sagrado, onde a comida sagrada é símbolo de força revitalizadora do “axé”, que passa pelos corpos, nutrindo a todos os que integram essas comunidades. Para (Sodré, 2002) somente a partir do “axé do terreiro” e da relação estabelecida com a força desses espaços é que podemos compreender a importância desse elemento chamado “axé”, que trata-se de um legado, um “patrimônio simbólico”, preservado na transmissão da tradição, onde Babalaxés e Iyálaxés (“Pai” ou “Mãe” do axé), Babalorixás e Yalorixás (“Pai”, “Mãe” Zelador ou Zeladora do axé) transmitem toda tradição ancestral deste povo.

Axé é algo que literalmente se “planta” (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (inu) de cada membro do terreiro (Sodré, 2002. p. 97).

Nesse sentido, podemos dizer que há uma relação que se estabelece entre o terreiro e o território que o circunda, aquilo que Nego Bispo (2015) chamou de “Biointeração”. Podemos afirmar que as CTTro não são apenas territórios físicos, mas espaços que carregam epistemologias próprias, fundamentadas em modos de existência, baseados na sustentabilidade, no compartilhamento e na reexistência diante da opressão imposta pela

sociedade majoritária e branca. A biointeração é um princípio, que estabelece a relação do povo de terreiro com o território.

A maioria dos terreiros costumam se localizar em áreas pobres e periféricas, marcadas pela dupla estigmatização: ser pobre e ser de terreiro. Isso produz marginalização, tanto social quanto espacial, muitos preconceitos enfrentados diariamente, que resultam na violação de diversos direitos sociais e cidadania.

Deste modo, as religiões afro-brasileiras transcendem a dimensão estritamente religiosa, com função social relacionada à várias questões, como a integração a uma ordem cósmica, onde o homem não está em oposição radical à natureza ou ao mundo ao seu redor. Em vez disso, há uma visão de mundo que é harmônica, considerando a interdependência entre o ser humano e o cosmos. Uma das lições do terreiro (o espaço de culto e de vivências, no candomblé e outras religiões de matriz africana), é convivência com um entendimento mais profundo da vida e do mundo, e ainda com outras funções de ordem material.

Nos terreiros vemos a distribuição da alimentação, tanto para seus membros como as populações residentes no entorno dos terreiros, o que também está ligado a prática da sacralização. Ao analisarmos os dados da pesquisa do IBGE<sup>9</sup> vemos que os resultados do levantamento suplementar da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2023, realizado em convênio com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome divulgado pelo IBGE em (2024), nos revela avanços em relação à pesquisa anterior (POF 2017-2018), mas ainda evidencia desigualdades estruturais graves, especialmente quando o “Panorama Geral” em 2023, de 72,4% dos domicílios estavam em segurança alimentar. No entanto, 27,6% dos domicílios ainda viviam em insegurança alimentar, 18,2% com insegurança leve, 5,3% moderada e 4,1% grave, o que quer dizer que um número grande de brasileiros passam necessidades alimentares.

A insegurança alimentar moderada ou grave recuou em relação a 2017-2018 (de 12,7% para 9,4%), mas ainda é superior à registrada na PNAD 2013 (78,9%) dos domicílios em insegurança alimentar moderada ou grave pertenciam a classe de até 1 salário-mínimo de rendimento mensal domiciliar per capita e 2,2% pertenciam a classe de rendimento mensal domiciliar per capita com mais de dois salários-mínimos. As regiões Norte (60,3%) e Nordeste (61,2%) apresentaram os piores índices de segurança

---

<sup>9</sup>IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: 2023*. Parceria com o Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

alimentar, enquanto as regiões Sul (83,4%), Sudeste (77,0%) e Centro-Oeste (75,7%) tiveram os melhores índices.

Nesse contexto, fazendo um recorte racial, verificamos em nossa análise, que a insegurança alimentar afeta desproporcionalmente domicílios de pessoas pretas e pardas: 42,0% dos domicílios chefiados por pessoas brancas, no entanto, entre os domicílios com insegurança alimentar, apenas 29,0% tinham responsáveis brancos, 15,2% eram chefiados por pessoas pretas e 54,5% por pardas .

Isso indica que domicílios negros (pretos e pardos) são mais vulneráveis à fome e à falta de acesso a alimentos em comparação com os domicílios chefiados por pessoas brancas. Além disso, metade dos domicílios com insegurança alimentar moderada ou grave tinha renda per capita inferior a meio salário-mínimo; e também o gênero demonstra um importante marcador de insegurança alimentar, onde mulheres chefes de família são mais impactadas: 51,7% dos 59,4% dos domicílios têm insegurança alimentar. Os dados do IBGE mostram avanços na segurança alimentar em relação a 2017-2018, mas a desigualdade racial continua sendo um fator determinante na vulnerabilidade à fome. Pretos e pardos estão mais expostos à insegurança alimentar, refletindo desigualdades históricas de acesso à renda, emprego e políticas públicas.

A insegurança alimentar também é agravada por questões de gênero, com mulheres negras sendo particularmente afetadas. Esses dados reforçam a necessidade de políticas de inclusão social que combatam a fome e promovam equidade racial e de gênero. A pesquisa mostra que *mulheres negras* são o grupo mais afetado pela fome no Brasil, enquanto *homens brancos* são os menos impactados.

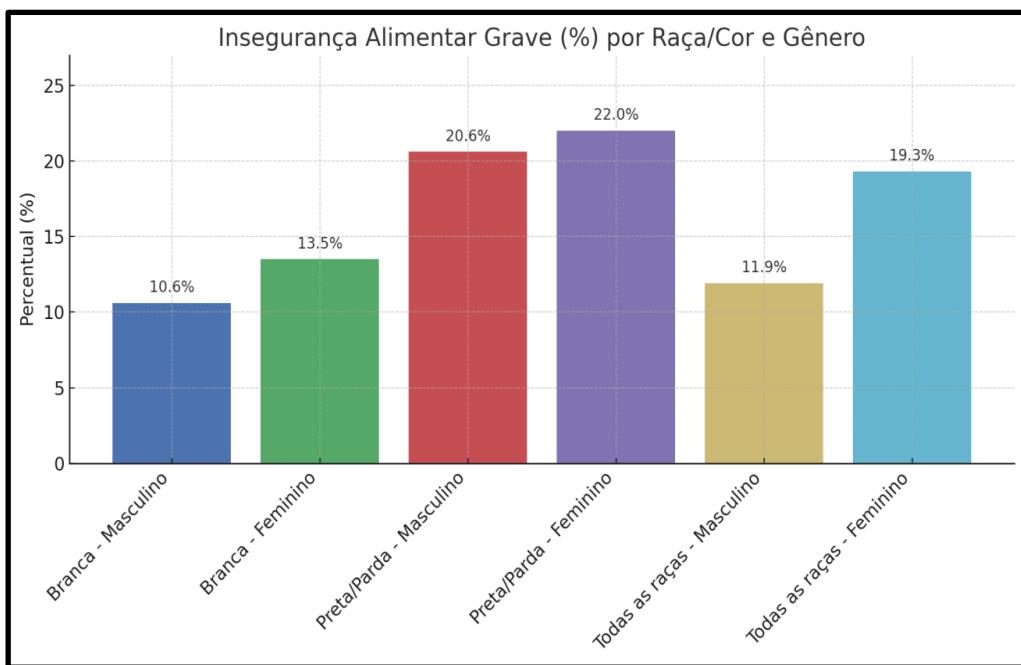
O Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC) que reconhece a importância das comunidades de terreiros na promoção da segurança alimentar e nutricional; em 2017. A ministra dos Direitos Humanos, Luislinda Valois, destacou a necessidade de reativar e reformular a distribuição de cestas básicas nos terreiros, por meio de parcerias entre os ministérios e a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), visando garantir a segurança alimentar dos integrantes dessas comunidades, com atenção especial às crianças (BRASIL, 2024).

Além disso, em novembro de 2024, durante um debate na Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial da Câmara dos Deputados, reconheceu-se o papel fundamental dos terreiros de candomblé na segurança alimentar de suas comunidades. A coordenadora-geral de Políticas para Comunidades Tradicionais do Ministério da Igualdade Racial, Eloá Silva de Moraes, informou que aproximadamente R\$1,5 milhão

foram destinados a políticas de segurança alimentar para comunidades tradicionais de matriz africana e povos de terreiro (Câmara dos Deputados, 2024).

Diante do agravamento da insegurança alimentar no Brasil, os terreiros têm reafirmado sua importância como espaços de solidariedade e redistribuição de cuidados. Os dados do IBGE, em parceria com a Oxfam Brasil (2022), apontam que a fome atinge de forma desproporcional mulheres negras e famílias chefiadas por pessoas negras e de baixa escolaridade, evidenciando um marcador racial e de gênero que estrutura a desigualdade alimentar no país. Nesse contexto, o terreiro opera como um espaço político de reexistência, oferecendo, para além do alimento físico, um alimento espiritual e comunitário que ressignifica práticas de acolhimento, partilha e dignidade. O gráfico a seguir evidencia essa realidade, mostrando a interseccionalidade entre insegurança alimentar, raça e gênero no Brasil contemporâneo:

Gráfico 3: Insegurança alimentar por Cor/Raça/Gênero



Fonte: IBGE (2024, adaptado pelo autor) – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa de Orçamentos Familiares 2017-2018: Análise da segurança alimentar no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 jun.2025.

O Direito à Alimentação foi incorporado ao artigo 6º da Constituição Federal de 1988, por meio da Emenda Constitucional 064/2010, sendo classificado entre os direitos sociais, individuais e coletivos (BRASIL, 1988). De forma complementar, a Lei nº 11.346/2006, também chamada de Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), estabeleceu as diretrizes para a criação do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN). Este sistema consiste em uma rede de colaboração entre o Estado, a sociedade e as instituições privadas, com o objetivo de promover a intersetorialidade e a gestão participativa das políticas de segurança alimentar, visando garantir a implementação do Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) (Ministério dos Direitos Humanos, 2018a, p. 14-16).

Nesse contexto, o “Direito à Alimentação Adequada” se conecta diretamente com a “liberdade religiosa”, pois a importância do alimento nas práticas de cultos de matriz afro-religiosa está intimamente relacionada ao direito à alimentação. A prática da sacralização de animais, fundamental nesses cultos, além de cumprir uma função litúrgica sagrada (que se vincula ao direito à liberdade religiosa), também desempenha um papel

essencial ao contribuir para a alimentação de pessoas em situação de vulnerabilidade, seja nas proximidades dos terreiros ou até mesmo no próprio espaço sagrado.

## **2.4 Direito sagrado: a importância dos alimentos nos terreiros**

Nos espaços das CTTro, em todo Brasil, os orôs - que são ritos que acontecem nos terreiros e precedem as suas festividades - são fundamentais, e a comida é primordial para o fortalecimento da comunidade do terreiro e de todos que fazem parte do território que o circunda. Essa comida serve de fortalecimento para revitalização do axé, que representa força vital, tanto para os “iniciados” como os “não iniciados”, estabelecendo uma conexão entre o sagrado e o profano; capaz de criar e recriar o sistema religioso e social dessas comunidades.

Como afirmam Amaral e Silva (1993), a maioria dos cultos religiosos no candomblé é marcada pela presença de alimentos, tanto para os humanos quanto para os não humanos, acompanhada de música, dança e alegria. Essa dinâmica define um tempo extraordinário, distinto do cotidiano.

Um bom exemplo de como o tempo (e, portanto, a vida) pode readquirir seu sentido pela participação num grupo, que através de suas práticas reconstrói relações pessoais e sociais mais "diretas", pode ser dado pelo "povo-de-santo", que é como se autodenominam os adeptos do candomblé. Para este grupo, formado majoritariamente por indivíduos das classes mais pobres, geralmente nordestinos, mulatos, negros e pouco escolarizados, a religião, mais do que corresponder às necessidades de transcendência, constitui um estilo de vida, que organiza e influencia inclusive a vida fora da religião. O candomblé constrói não apenas uma identidade para o filho-de-santo, mas também novas noções de corpo, de espaço e de tempo (Amaral e Silva, 1993. p.01).

Roberto da Matta (1997), também nos mostra a importância dos rituais para pensarmos o tempo, sendo as festividades, de cunho religioso ou não, uma quebra no tempo do trabalho, da rotina, das obrigações cotidianas, por isso tão necessário e vivido de modo ritualístico, e com muita comida.

Nestes rituais também se marca a ancestralidade, por isso a memória é muito importante para as religiões de matriz africana. Segundo Pollak (1989), Maurice Halbwachs destaca que a memória coletiva é estruturada por diversos pontos de referência que a vinculam ao grupo social ao qual pertencemos. Pollak ainda destaca os lugares de

memória, analisados por Pierre Nora, o que inclui locais físicos, datas e personagens de cuja importância é relembrada, ritualizada e comemorada.

Diante dessa lógica, o terreiro se configura como um espaço de política cotidiana, conforme propõe Sueli Carneiro (2019), ao afirmar que, contra o racismo que exclui e mata, os espaços negros edificam uma política da vida. Essa política não se manifesta apenas em discursos ou eventos formais, mas nos gestos cotidianos que fortalecem a comunidade. Um dos eixos fundamentais dessa política é o cuidado com a alimentação: não apenas como prática ritual, mas como gesto ético e solidário voltado para todos os membros do terreiro. A preparação e distribuição dos alimentos constituem atos que reforçam vínculos comunitários, reafirmam a identidade negra e preservam memórias ancestrais. Dessa forma, o cuidado com a alimentação transforma-se em política, pois cada gesto cotidiano de cuidado e partilha é também resistência à violência racial e reafirmação da vida frente às práticas históricas de exclusão e marginalização.

Nas CTTro observa-se a preservação de tradições religiosas, por meio da oralidade, sendo a “memória ancestral” um “elemento central” na forma de como a religiosidade afro-brasileira entende e valoriza os elementos da natureza, sendo o homem parte desta e não apartado, inserido nessa atmosfera cosmogônica. A comida, dentro dessa cosmovisão afro-religiosa, estabelece um elo de fortalecimento e continuidade do axé como força vital, que restabelece a vida e a dignidade do ser, como indivíduo que integra e faz parte da natureza.

Segundo Pollak (1989), a história oral dá destaque às narrativas de grupos excluídos, marginalizados e minoritários, evidenciando a existência de memórias subterrâneas. Essas memórias, ligadas a culturas que foram historicamente vulnerabilizadas, se contrapõem à chamada "memória oficial", que costuma representar a versão hegemônica dos acontecimentos, como a memória nacional. Dessa forma, a história oral permite dar voz a perspectivas silenciadas, ampliando a compreensão sobre o passado e desafiando narrativas históricas únicas e excludentes.

De acordo com Araújo (2021), no candomblé o ato de comer geralmente é extrapolado, em muito, as delimitações do mundo extraterreiro, unindo o mundo material ao espiritual. Também Nogueira (2020) explica que em determinados sacrifícios, as partes não ofertadas aos Òrìṣà são preparadas e servidas aos participantes e visitantes; ato que representa uma manifestação comunitária de celebração da vida por meio de rituais festivos e de confraternização. Além disso, o autor destaca que o termo *Léhìn* significa “o que vem depois”.

Em 29 de Abril de 2025 realizei uma entrevista narrativa com Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem, conhecido como Pai Juca de Oxalá, que é Babalorixá do *Ilé Axé Omi Òrun* na cidade de João Pessoa, com terreiro situado em Paratibe. Sua denominação está relacionada ao seu Òrisà, baseado no seu Òrúkó<sup>10</sup> (nome do dono da sua “cabeça”), que significa “Casa da Força Sagrada da Água do Céu-Ele é filho de Oxalá” (Oxalufá); Òrisà da criação na mitologia Yorubá.

Pai Juca de Oxalá afirma que:

Em se tratando da questão alimentar, temos que começar dentro da nossa própria casa, pois sabemos que nem todos podem gerir todo tipo de alimento, nem todo tipo de tempero, por questão de saúde. É que as comidas do terreiro também servem de alimento para a própria natureza. A higienização da cozinha para a preparação da comida é algo primordial, pois todo alimento tem que ser bem lavado, tem que ser higienizado e tudo tem que ser preparado da melhor forma.

Ele demonstra que as CTTro são mais que espaços de culto, os terreiros de religiões de matriz africana são territórios de resistência e reconstrução de tradições, como o preparo das comidas ancestrais. O cuidado com a alimentação é um desses eixos vitais. Esse sentido aparece com força na fala de Pai Juca de Oxalá, ao relatar:

Se tratando do social, a respeito das comunidades ao redor dos terreiros, **muitas casas em festas como Feijoada de Ogum, Olubajé**, que não são tão frequente, mas que em muitas festas nas Matanças, nos Orôs (cerimônias internas), **as carnes são distribuídas e cada um prepara a sua forma**. O importante é que não pode haver desperdício. Hoje, dentro do candomblé, **desperdício é algo totalmente errado**.

Essa prática revela a Cosmopolítica do Axé, onde o alimento não é apenas subsistência, mas potência de conexão entre pessoas, orixás e território. O prato bem feito, conforme lembra Pai Juca, deve ser “limpa, bem temperado, bem preparado, bem aromatizado”, porque é digno, porque é oferenda e porque é partilha. Como deixa claro em sua fala Pai Juca de Oxalá:

As comidas são oferecidas, preparadas e oferecidas da forma que você gostaria de comer, uma comida **limpa, bem temperada, bem preparada, bem aromatizada**, uma coisa que ouvimos dos mais velhos, o orixá come primeiro com os olhos, para poder sentir a essência, um prato bem feito, enche os olhos de qualquer um, um prato bem feito, bem preparado, bem organizado, bem arrumado, isso aí faz uma diferença muito grande na hora de oferecer às divindades e fazer o *Léhin* (repasto, distribuição em comunhão dos Orixás com a comunidade de terreiro).

---

<sup>10</sup>Òrúkó Òrisà -É o nome que a pessoa recebe ao ser iniciada no Candomblé. É um nome sagrado, ligado ao orixá da pessoa e à ancestralidade da sua linhagem espiritual.

O terreiro é um lugar onde o sagrado e o político se cruzam, pois: “O terreiro tem a obrigação, sim, principalmente de trabalhar projetos sociais [...]. Quando nos sobra comida nos dias das festas [...] fazer doação é uma boa atitude.” O alimento excedente não é descartado, mas redistribuído, ecoando uma ética radical da solidariedade e da abundância - antagônica à lógica da escassez ou do individualismo comuns no neoliberalismo. Nesse testemunho, o alimento ultrapassa sua função nutricional ou simbólica: ele se converte em expressão material de resistência, de redistribuição, de acolhimento e de partilha — elementos constitutivos de um projeto de vida coletiva que desafia as lógicas de exclusão promovidas pelo racismo estrutural.

Aí, nesse caso, **o terreiro tem a obrigação, sim, principalmente de trabalhar projetos sociais**, entender que podem existir políticas públicas, para que se possa conseguir, através dessas políticas, através de empresas ou até mesmo de grandes mercados, cestas básicas para ajudar a comunidade e muito mais, entender que dá assistência é fundamental. O terreiro não tem a obrigação, mas o terreiro pode ter a consciência de que é necessário ajudar a sua comunidade (Pai Juca de Oxalá).

A prática da partilha, o cuidado com a comunidade, o preparo coletivo da comida são expressões desse projeto coletivo e comunal. Quando Pai Juca diz que “dentro dos terreiros toda comida deve ser preparada no próprio terreiro”, ele está afirmando também o direito à autonomia alimentar e simbólica, recusando alimentos de procedência duvidosa, reforçando a confiança nas mãos e saberes da casa de axé. Ainda destaca a importância da “*consciência*” e da ajuda comunitária. Pai Juca de Oxalá dá força a esse sentido quando afirma que:

Em tudo é uma única ligação, tudo começa quando você traz a comida de casa para o terreiro, prepara a comida no terreiro, tanto para as pessoas quanto para os orixás, pois **dentro dos terreiros toda comida deve ser preparada no próprio terreiro**, não se pode trazer a comida já pronta, pois não sabemos de sua procedência, e dentro do terreiro sabemos muito bem como está sendo preparada.

Esse cuidado é, nas palavras de Muniz Sodré (2002), um tipo de "tecnologia social do axé", que mobiliza energia, afeto, política e memória. E como destaca *Nego Bispo*, na comunidade-terreiro é onde o alimento se inscreve na luta por vida plena, não como caridade, mas como direito coletivo. Por isso, os terreiros não apenas mitigam os efeitos da fome: eles a denunciam. Ao alimentarem suas comunidades, acusam. Ao dividir,

resistem. Ao preparar com dignidade, reexistem. Esse sentido aparece com força na fala de Pai Juca de Oxalá, ao relatar:

Quando nos sobra comida nos dias das festas, é bom sempre fazer essa distribuição na comunidade para as pessoas carentes. É principalmente questão de alimentos e comidas também que sobram. Caso não vá reutilizar em outras obrigações, fazer doação é uma boa atitude.

## **2.5 Partilhar é re-existir: o terreiro como espaço de cuidado e combate à fome**

A fala de Pai Juca de Oxalá evidencia, na prática, os elementos teóricos que sustentam a ideia de que a alimentação nos terreiros de Candomblé é um pilar central da espiritualidade, da memória coletiva e da solidariedade comunitária. Em seu depoimento, ele afirma que "todo alimento tem que ser bem lavado, tem que ser higienizado e tudo tem que ser preparado da melhor forma", o que remete não apenas ao zelo ritual, mas à sacralização do cotidiano, onde o preparo da comida é, por si só, parte da oferenda aos orixás. Isso se conecta à ideia de Raul Lody (1979) de que "no mundo dos candomblés esse ato [de comer] extrapola, em muito, as delimitações do mundo extra-terreiro", reforçando o alimento como ritualização da existência. Como destaca Pai Juca de Oxalá em sua fala:

Dai se faz a divisão daquilo que será a alimentação para os adeptos e aquilo que será a alimentação para as divindades, aquilo que será oferecido aos orixás. Então tudo vai ser preparado, vai ser arriado aos pés dos orixás, onde no normal, de acordo com a hierarquia, não podemos comer antes de ser oferecido às comidas aos orixás. Primeiro servimos as nossas divindades, depois nos alimentamos.

Ao destacar que "as carnes são distribuídas [...] cada um prepara a sua forma. O importante é que não pode haver desperdício. Hoje, dentro do candomblé, desperdício é algo totalmente errado", Pai Juca expressa valores que atravessam os ritos e alcançam a ética coletiva do terreiro. Essa prática conecta-se com o que expõe a pesquisa "*Alimento: Direito Sagrado*" (Brasil, 2011), ao destacar a alimentação como expressão de pertencimento, resistência e dignidade.

A partilha dos alimentos mencionada por Pai Juca ("Quando nos sobra comida nos dias das festas, é bom sempre fazer essa distribuição na comunidade para as pessoas carentes") exemplifica o papel social do terreiro como espaço de solidariedade, fortalecimento de vínculos e combate à vulnerabilidade alimentar. Esse gesto está em consonância com a concepção de Muniz Sodré (2002) de que o terreiro é mais Polis que

Urbe -um espaço político, social e epistemológico, onde se recriam valores e modos de vida afro-diaspóricos.

A insistência de Pai Juca em afirmar que “toda comida deve ser preparada no próprio terreiro” também reforça a ideia de memória como prática ancestral, pois os modos de fazer, preparar e ofertar os alimentos constituem um saber que não se dissocia da oralidade e da experiência compartilhada. Como lembra Pollak (1989), “as tradições e costumes, [...] e por que não, as tradições culinárias” são suportes da memória coletiva.

No caso das CTTro, essa memória é viva e performada — ela cozinha, partilha, se oferece. A fala de Pai Juca também se entrelaça com a noção de *lèhin*, apresentada por Nogueira (2020), como “o que vem depois”, ou seja, a comida que sobra após o ritual e é partilhada em comunidade. Nessa perspectiva, a sobra não é resíduo, mas continuidade do sagrado na vida comunitária, uma extensão da cerimônia para o corpo social.

Por fim, ao afirmar que “o terreiro tem a obrigação, sim, principalmente de trabalhar projetos sociais [...] cestas básicas para ajudar a comunidade”, Pai Juca revela a intersecção entre espiritualidade e ação política, entre axé e assistência. Esse gesto ilustra a epistemologia da encruzilhada (Nogueira, 2020), onde saberes e práticas não se separam do cuidado com o outro e da partilha como prática de resistência.

Então é possível afirmar que a relação entre o terreiro e o ato de alimentar as pessoas vai além de um simples costume, constituindo-se como uma prática fundamental dentro das comunidades religiosas de matriz africana. Conforme apontam os relatos dos integrantes dos terreiros com quem dialogamos, essa conexão se manifesta tanto no compartilhamento de alimentos - após os ritos - quanto na dimensão simbólica e espiritual da alimentação.

Essa importância também é evidenciada na já citada Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros, publicada sob o título “Alimento: Direito Sagrado” (Brasil, 2011), que destaca como a alimentação nos terreiros está intrinsecamente ligada à noção de partilha, pertencimento e preservação cultural. A pesquisa reforça que, para essas comunidades, o alimento não apenas nutre o corpo, mas também fortalece os laços sociais e a identidade religiosa, reafirmando o terreiro como um espaço de acolhimento e resistência.

Nesse sentido, como bem explica Araújo (2021) no Candomblé a primeira divindade a ser reverenciada, em qualquer ritual, está diretamente ligada ao ato de comer, como evidencia a mitologia dos Orixás. Exú, conhecido por comer de tudo, representa essa conexão essencial entre alimentação e existência, pois é através dele que todas as

coisas podem acontecer. Assim, o ato de comer não apenas marca o início da existência, mas também se configura como uma ação realizadora. Esse entendimento afasta leituras etnocêntricas e ocidentalizadas do mito, valorizando a perspectiva cosmológica própria das religiões de matriz africana.

Sobre o espaço totalizado assenta-se o terreiro negro-brasileiro. É mais uma Polis que uma Urbs. De fato, a tradição negra não chegou aqui como uma “lei” (esta, em termos hegelianos, é a relação essencial que constitui a verdade de um fenômeno), ou seja, como um poder necessário e situado além das contingências sócio-históricas (Sodré, 2002. p. 100).

Neste sentido, Muniz Sodré (2002) afirma que os terreiros não devem ser entendidos apenas como um espaço físico dentro da cidade (Urbe), mas como um espaço social, político e cultural estruturado, com suas regras, hierarquias e formas de sociabilidade.

O alimento nos terreiros de Candomblé transcende a simples nutrição e se configura como um elemento central de fortalecimento comunitário, com a revitalização do axé e a conexão entre os mundos que a forma. Nos orôs e festividades, a comida não apenas alimenta, mas também ressignifica o pertencimento, funcionando como um veículo de memória coletiva e resistência.

A comida nos terreiros reforça a identidade e a coletividade, funcionando como elo entre passado e presente, sagrado e profano (Alvarenga, 2017). A partilha dos alimentos após os ritos, conforme apontado por Araújo e Lody, representa um ato de celebração da vida, reafirmando o terreiro como espaço de acolhimento e resistência. Amaral e Silva (1993) mostra como que para os pertencentes ao candomblé o calendário anual é marcado por rituais e festas dos Orixás, bem como os rituais de iniciação e de obrigações que dinamizam os terreiros.

Como fala Raul Lody (1979), o terreiro é o espaço central onde se mantêm vivos os valores, saberes e práticas religiosas de matriz africana. É um lugar sagrado e cultural, onde os orixás são cultuados, mas também onde há ensino, transmissão de memória e vida coletiva.

A epistemologia do Candomblé emerge da encruzilhada, como destaca Nogueira, remetendo à multiplicidade de caminhos e possibilidades presentes na tradição afro-brasileira. Assim, a comida nos terreiros é um elemento cultural, mas também um pilar

estruturante, que fortalece a coletividade, recria saberes ancestrais e desafia a hegemonia das narrativas ocidentais sobre alimentação e religiosidade.

Os terreiros resistem às mudanças externas que ameaçam descaracterizar suas tradições. Ou seja, eles funcionam como barreiras culturais frente à pressão da modernidade, do racismo religioso ou da globalização que tenta homogeneizar identidades. Algumas dessas resistências são mais fortes porque os terreiros têm uma coesão interna muito forte: fé compartilhada, vínculos rituais, organização hierárquica e unidade espiritual. Essa força coletiva ajuda a manter vivas práticas muito antigas. Quando Raul Lody (1979) se refere à ideia de “Nação” no candomblé - como Ketu, Angola, Jeje, etc., - que são matrizes africanas com tradições específicas. A força da identidade dessas Nações reforça a continuidade dos costumes e dos saberes ancestrais. Mesmo com sua fidelidade às raízes, os terreiros também sabem se adaptar às realidades locais e aos tempos históricos - o que Lody chama de “momentos de africanidade”.

### **3. MARCAS DO SAGRADO VIOLADO: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NAS VOZES DOS TERREIROS**

Tendo em vista a relevância dos relatos de intolerância religiosa, especialmente à luz do aumento significativo das denúncias registradas pelo Disque 100. Este crescimento foi observado, principalmente, a partir de 2021, um ano após o início da pandemia de Covid-19, por isso decidi aprofundar a escuta dessas experiências em campo de pesquisa. Para isso, observei festas públicas, presenciei situações diversas de “intolerância religiosa” nos espaços dos terreiros e comecei a conversar com Babalorixás e Ialorixás<sup>11</sup> em uma região específica da cidade de João Pessoa - PB. Nesse contexto, as entrevistas com lideranças religiosas revelaram episódios recorrentes de violência simbólica, institucional e física. As falas apresentados a seguir evidenciam não apenas as agressões vividas, mas também um dos mecanismos mais sutis e perversos dessa intolerância: a negação do reconhecimento da violência como legítima, acompanhada da transferência de responsabilidade à própria vítima.

#### **3.1 Trajetória sacerdotal e intolerância em Cabedelo**

No início da entrevista, ao ser questionado sobre sua trajetória sacerdotal, Pai Joelson de Yemanjá afirma: “Minha história é uma história de muita resistência. Eu venho de uma família evangélica, e isso dificultou muito o meu caminho sacerdotal.” Essa declaração inicial já aponta para os atravessamentos familiares e os conflitos enfrentados ao longo de sua formação religiosa, revelando marcas profundas do que Muniz Sodré (2023, p. 39) conceitua como “esquematização discriminatória”, ou seja, um sistema de hierarquização social que exclui e inferioriza as formas de religiosidades negras. Para o autor, o racismo no Brasil opera de maneira estrutural, ainda que não esteja formalizado legalmente, relegando os corpos negros a uma condição de cidadania subalterna.

Primeiramente, que minha Mãe Iemanjá te abençoe. Minha história é uma história de muita resistência. Eu venho de uma família evangélica, e isso dificultou muito o meu caminho Sacerdotal. Eu estou há mais de 30 anos na religião. No começo, fui para Salvador - BA, conheci o axé de muitas pessoas importantes, também fui à Timbaúba, um município que está localizado na zona da mata do estado de Pernambuco onde

---

<sup>11</sup>Bàbálórìsà e Ìyálórìsà- é a autoridade máxima de um Terreiro. Cuja a sucessão só se dá após a sua morte. Bábá - pai, Ìyá - mãe; l - ter, possuir; òrìsà - divindade. A partícula é o resultado da transformação do verbo ní, ter, no sentido de possuir, ter o conhecimento das coisas dos òrìsà. Literalmente, a mãe ou pai que possuí o conhecimento de òrìsà.

também, conheci outros terreiros, outros valores, outros templos. Mas minha trajetória se firmou mesmo aqui em João Pessoa (Pai Joelson de Yemanjá).

A dificuldade expressa pelo sacerdote ao se afirmar em um contexto familiar evangélico evidencia a persistência de uma lógica excludente que atravessa o campo religioso e se projeta sobre os adeptos das religiões de matriz africana. Nosso interlocutor relata sua trajetória sacerdotal marcada por resistência e continuidade, destacando a importância das trocas, experiências e conhecimentos adquiridos em outros territórios antes de se firmar em João Pessoa como sacerdote de candomblé.

Ser sacerdote no Candomblé é assumir uma responsabilidade que vai além do individual: é servir ao sagrado, zelar pelo axé da casa, cuidar de pessoas, preservar tradições e manter viva a memória ancestral. Essa trajetória exige preparo, constância, humildade e obediência aos preceitos, como o respeito à hierarquia, a disciplina nos rituais e o compromisso com os fundamentos religiosos.

O pertencimento a um orixá não é uma escolha pessoal. Quem determina é o orixá, através do jogo de búzios, do tempo e dos sinais da ancestralidade. No caso do Pai Joelson, ele foi reconhecido como filho e sacerdote de Yemanjá, carregando a força das águas e o cuidado maternal da divindade, onde seu axé se firma.

Fui iniciado pelo Babalorixá conhecido Pai Juju - Jucelino Rodrigues Garcia (Oxum Lèyiyidèwá), que foi uma pessoa que agregou muito à minha vida, foi muito importante. Com ele, iniciei minha primeira obrigação onde passei por uma cerimônia chamada de Bori(Oferenda à cabeça), depois fiz minha primeira obrigação(iniciação). A partir daí, cumpri todas as etapas: a obrigação (orô) de um ano, depois a de três anos, e a de sete anos de iniciação. Após essa obrigação de sete anos, comecei a trilhar meu próprio caminho (Pai Joelson de Yemanjá).

O relato do entrevistado evidencia o que Casanova (1994) e outros autores denominam uma “iniciação com indignação”: um processo em que a formação religiosa é atravessada por tensões, desafios e resistências, expondo o sacerdote à realidade de intolerância e apagamento cultural, mas também fortalecendo seu compromisso com a preservação do conhecimento ancestral. A narrativa do itinerário litúrgico, que vai de Salvador a João Pessoa, passando por Timbaúba, traduz o que Nego Bispo chama de “territórios em movimento”, onde o saber ancestral se reconfigura e se expande, criando redes de pertencimento e resistência.

Seu relato demonstra a lógica de formação e reconhecimento hierárquico própria dos terreiros, baseada na experiência, na oralidade, na ancestralidade e no tempo circular das obrigações de um, três e sete anos. Essas etapas iniciáticas, vivenciadas pelo entrevistado e por outros sacerdotes da rede de terreiros de João Pessoa, conformam o que Geertz (1978) denomina “teia de significados”, vinculando tanto a experiência religiosa quanto a análise das Ciências Sociais.

### **3.2 O início da dor: intolerância religiosa e apagamento simbólico**

Ao longo da entrevista, deparamos com a “materialidade simbólica do espaço do terreiro” e a “dimensão oculta” trazida à luz por Muniz Sodré (2002), quando afirma: “As comunidades de terreiro, por sua vez, nos remetem à materialidade de um espaço que está repleto de simbolismos, sempre sugerindo, em si e na sua essência, o imaterial, o invisível ou intangível [...]” (Sodré, 2002, p. 12). Essa perspectiva, combinada com o relato do entrevistado, nos convida a olhar para além da superfície dos espaços sociais aqui tratados como comunidades de terreiros, considerando que a espacialidade também é constituída por significados simbólicos e subjetivos.

O terreiro, nesse sentido, não é apenas um espaço físico, mas um território de espiritualidade, memória e resistência simbólica. Ao narrar a experiência de destruição de seu terreiro, Pai Joelson mobiliza emoções e sentimentos correlatos à vivência de racismo e intolerância religiosa. O “terreiro demolido” refere-se à construção física, mas representa, sobretudo, um espaço ritual, sagrado e ancestral cuja destruição simboliza a tentativa de erradicar tradições e comunidades religiosas e culturais.

Como mostra o movimento negro brasileiro, a luta inclui as comunidades de terreiro como espaços de resistência étnica e religiosa (Amaral; Silva, 1993). Nesse sentido, a iniciação com indignação se revela novamente: não apenas como processo de formação religiosa, mas como experiência ética e política que prepara o sacerdote para enfrentar a intolerância, reforçando sua capacidade de resistência e preservação do patrimônio espiritual e cultural do povo de terreiro.

Ao narrar à experiência vivida, com toda indignação diante da violência física e religiosa, por meio da destruição de seu terreiro, Pai Joelson fala mobilizando emoções e sentimentos correlatos a esta experiência de racismo e de intolerância religiosa para com a sua religião e com relação a si mesmo.

O “*terreiro demolido*” refere-se, obviamente, à construção física, mas vai além desta, sendo também e, sobretudo, um “*espaço ritual, sagrado, ancestral*”; cuja

destruição representa a tentativa de erradicar tradições e comunidades religiosas e culturais.

A dor do entrevistado vem do fato de que o espaço representava um “marco de sua vida”, pessoal e religiosa, e sua demolição é uma tentativa de “apagamento simbólico”, mais do que uma simples perda material. Pai Joelson afirma:

Eu acredito muito no destino. Meu *odù (destino)* me levou a Cabedelo - PB, através de um amigo que, infelizmente, já partiu. Foi ele quem me deu base em Cabedelo. Lá eu construí minha história. Comecei fazendo meus Candomblés numa casa alugada. Depois, levamos o axé para a rua, montando tenda, com todo o processo [...]. “Mas aí veio a demolição. Foi o início desse processo de “intolerância religiosa” muito pesado. Meus vizinhos confundiram o que era meu culto. Eu estava fazendo um barco de *Iyáwò (iniciação no candomblé de origem nagô)*, com autorização do meu Babalorixá da época, e com a presença do mesmo. Mesmo assim, disseram que eu estava fazendo *magia negra, sacrificando crianças para o demônio* - como se nossos *Orixás* fossem demônios.

A fala do Babalorixá é bastante rica e nos fala de sua crença em destino, o que o levou até a cidade de Cabedelo, onde buscou se colocar e abrir seu terreiro. Ele narra às dificuldades de se estabelecer num novo contexto, trabalhar seu axé e conseguir adeptos e seguidores, pois os terreiros são constituídos de pessoas, vida e movimento. Note-se que a história do indivíduo está correlacionada ao seu projeto religioso, a “sua trajetória” enquanto babalorixá e cidadão brasileiro.

Pai Joelson relata como foi incompreendido pela vizinhança, e ao fazer uma iniciação (*Iyáwò*) sendo confundido com alguém que praticava “*magia negra*”, o que liga-se diretamente ao “*sacrifício de crianças*” e aos cultos ao “*demônio*”. Nascimento (2017), mostra que a inferiorização das religiões de matriz afro-brasileira liga-se a sua não correspondência aos paradigmas da cristandade, sendo exotizadas e demonizadas, o que justificaria perseguições, violências, racismos e todas as tentativas de destruição e apagamento de tais expressões religiosas e culturais no país.

Com base neste autor, podemos dizer que a destruição do terreiro de Pai Joelson é, também, uma violência contra as pessoas ligadas ao seu terreiro como um todo, exemplo claro do racismo, já que esses cultos estão ligados a pessoas negras, pardas e pobres, cujos rituais são formados por elementos de origem africana e indígena, ligados diretamente a natureza e suas forças.

A exotização e demonização das religiões afro-brasileiras são consequências do racismo, em virtude da colonialidade e suas representações em torno destas comunidades, tendo suas justificativas nos seus próprios estereótipos e estigmas (Gofman, 1988).

Para Nogueira (2020, p. 123), “o racismo religioso quer matar existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens”. A experiência narrada por Pai Joelson, ao descrever a demolição sem a prévia notificação de seu terreiro explicita esse exercício de soberania violenta por parte do poder público municipal:

A prefeitura foi averiguar, e, mesmo com tudo que pensava estar legalizado, resolveu demolir minha casa de Candomblé. Saí pra trabalhar às 7h da manhã e, ao meio-dia, recebo a ligação: “Sua casa foi demolida”! Quando cheguei lá com uma pessoa muito próxima a mim, estava tudo no chão. Meus objetos sagrados estavam todos em um *galpão da prefeitura*. Mas, mesmo assim, eu me mantive firme(Pai Joelson De Yemanjá).

Esta fala estabelece uma intrínseca relação teórica com o que, Mbembe (2018) nos fala sobre a soberania como poder de decidir quem vive e quem morre. Esse poder arbitrário, que se exerce, também, sobre os espaços e símbolos dos grupos subalternizados. No caso do entrevistado, a prefeitura de Cabedelo, ao demolir o terreiro “*mesmo com tudo legalizado*” e “*sem notificar*”, sem o predizer de um comunicado ou chamado, mostra uma prática exemplar de aniquilação simbólica, um arquétipo concreto da necropolítica cultural e religiosa. A “*zona de não-direito*” (Mbembe, 2018) é onde estão os terreiros e seus frequentadores, que são constantemente relegados à suspeita, à criminalização e à invisibilidade.

Continuando com nossa análise, identificamos um outro importante marco teórico em que o terreiro aparece como “*território de identidade e resistência*” (Sodré, 2002). Portanto nesse contexto, em um trecho da pesquisa: “O terreiro-território [...] reivindica o direito ao exercício pleno de sua própria identidade [...] como forma de restabelecer um projeto articulado [...]”, e então se estabelece outra relação teórica com o que e Sodré (2002) defende que a noção de território vai além da terra física — ela se liga à cultura, à identidade, ao direito de existir de forma plena. Assim, o terreiro é também um “*território existencial*”: sua destruição é uma tentativa de negar o direito à identidade e à coletividade afro-brasileira.

Em sua entrevista, Pai Joelson reconstrói seu caminho - de abian a sacerdote - a partir desse território. O fato de sua trajetória ser interrompida brutalmente pela

demolição mostra como o Estado age como agente do poder, impedindo a construção de uma existência livre e autônoma. Como demonstrado na sua fala:

O senhor mesmo faz parte dessa história, me conhece desde o início, desde *Abian* (aquele que começa um novo caminho). Lá encontrei muitos episódios de “intolerância religiosa”. Algumas pessoas, especialmente evangélicas, apareciam para desautorizar o culto, para desrespeitar os Orixás. Eu morava no centro de Cabedelo, na Rua Nova, e depois fui para Jacaré. Lá, construí minha casa de santo, que foi um marco na minha vida (Pai Joelson De Yemanjá).

A sua fala nos mostra que nosso interlocutor vivenciou desde sempre práticas cotidianas ligadas a “*episódios de intolerância religiosa*”, com seus cultos e tradições desautorizadas, deslegitimadas, Orixás “*desrespeitados*”; mas também indica resistência política, que ainda é resistência decolonial (Quijano, 2005), com capacidade de reexistir e desafiar as formas locais de poder e discriminação. A destruição do espaço ritual tanta romper com uma dinâmica ancestral e comunitária, para impossibilitar o exercício de uma religiosidade que não se dissocia da vida coletiva e do sagrado cotidiano dessas comunidades.

E também mesmo após a perda, o sacerdote relata como manteve a paz, guiado por valores e ensinamentos ancestrais, como a sabedoria de Oyá (ventos e mudanças). Isso reforça a ideia de que o axé não está apenas nas paredes, mas nos corpos, nas práticas e na fé que resiste. Assim a trajetória do entrevistado reflete esse movimento: resistir, reconstruir, permanecer - mesmo diante de episódios traumáticos.

É muito difícil falar disso para você, porque toda vez que eu falo, eu revivo. Mas eu sou uma pessoa pacificadora. Entendi que era um processo que eu precisava passar, para amadurecer como ser humano e como sacerdote. Mesmo sem entender, eu me mantive centrado. Minha amiga, que é uma mulher de *Oyá* (*Orixá dos Ventos*), quis fazer um escândalo, mas eu disse: “Calma, já aconteceu”. Depois disso, fomos até a prefeitura procurar saber de onde veio essa ordem. Alegaram que receberam denúncia de *magia negra*, com *sacrifício de crianças* — *três crianças*, quando nada disso havia acontecido de fato (Pai Joelson de Yemanjá).

Como vemos na fala acima, relembrar este ato de violência é algo doloroso, mas também de aprendizado, de resistência e questionamentos a colonialidade e suas formas de violência e de poder, que ainda teima em existir.

### 3.3 O Estado que cala e consente: a omissão institucional frente à intolerância

O testemunho de Pai Joelson de Yemanjá explicita o ciclo de violências que marcam a trajetória de muitas lideranças de terreiro no Brasil. Ao relatar que “*a prefeitura, no início, não reconheceu nada*” e que apenas “*depois de muitas conversas e reuniões [...] aceitaram me doar um terreno*”, evidencia-se uma face do que Abdias Nascimento (2016) conceituou como *O genocídio do negro brasileiro*, entendido não apenas como eliminação física, mas como destruição sistemática de suas formas de viver, cultuar, organizar e resistir. A ausência de reconhecimento institucional e a falta de proteção ao barracão atacado configuram-se como práticas de apagamento de uma herança civilizatória negra.

Também na narrativa da liderança do *Ilê Axé Omi Ayó Obá Oniré*<sup>12</sup>, Pai Joelson de Yemanjá ao relata o longo processo de reconstrução do espaço sagrado, evidencia as formas como o racismo estrutural e a intolerância religiosa se manifestam nas instituições públicas e na sociedade de maneira mais ampla. Inicialmente, a prefeitura sequer reconhecia a violação sofrida; somente após insistência, reuniões e articulação junto ao Fórum da Diversidade Religiosa da Paraíba foi possível obter a doação de um terreno que, posteriormente, também foi invadido.

A negação de direitos fundamentais e a desvalorização da presença das religiões de matriz africana nos espaços urbanos são exemplos do que Abdias do Nascimento (2016) define como o “*racismo à brasileira*”: uma forma de violência não necessariamente explícita ou legalizada, como o apartheid, mas operante de maneira sutil, institucional e simbólica, profundamente arraigada no tecido social, político e cultural do nosso país. Conforme demonstrado na fala do Pai Joelson de Yemanjá:

Foi então que conheci o *Coordenador Geral do Fórum da Diversidade Religiosa da Paraíba*, através de *Saulo Gimenez Ferreira Ribeiro*. Contei a ele minha história, e eles me acolheram. A partir dali começou uma grande luta, para tentar reaver meus pertences espirituais e o espaço onde meu barracão estava. A prefeitura, no início, não reconheceu nada. Só depois de muitas conversas e reuniões é que aceitaram me doar um terreno. Mesmo assim, depois de três meses esse terreno foi invadido, eu estava cansado de lutar. Já não aguentava mais!

O impacto dessa violência não se restringe à dimensão material. O líder entrevistado revela que a experiência da intolerância religiosa afetou profundamente sua saúde emocional e espiritual. Nesse sentido, a noção de “*exílio interno*” elaborada por

---

<sup>12</sup>Ilê Axé Omi Ayó Obá Oniré – “Casa de força sagrada das águas da alegria do Rei de Oniré”.

Abdias se atualiza nas palavras do sacerdote. A migração forçada entre bairros da capital - de Mandacaru até Colinas do Sul - reflete esse deslocamento compulsório, dentro do próprio território, causado pela violência simbólica e material da intolerância religiosa. A fala “*eu estava cansado de lutar. Já não aguentava mais*”, ressoa como um grito de esgotamento, resultado de uma luta desigual pela preservação do sagrado e pela sobrevivência psíquica, que *Frantz Fanon* (2020) analisa como uma consequência direta da opressão colonial: o impacto psicológico do racismo repetido leva à alienação, à dor internalizada, à corrosão da identidade.

E foi aí que comecei a minha reconstrução. Minha história basicamente se inicia no bairro de Mandacaru. Depois, migrei para o centro de Cabedelo e, em seguida, fui para a praia do Jacaré, que também fica no município de Cabedelo. Hoje, tenho meu axé estabelecido no bairro de Colinas do Sul, na cidade de João Pessoa, onde pude reconstruir o meu sagrado. Falar sobre isso é muito difícil pra mim, porque toda vez que volto a esse assunto, eu revivo a dor. Esse processo de intolerância religiosa é extremamente duro. Ele abala profundamente a nossa saúde psicológica (Pai Joelson de Yemanjá).

A resistência, no entanto, não desaparece. Quando Pai Joelson afirma que “*pude reconstruir o meu sagrado*”, ele expressa o que *Muniz Sodré* (2002) chama de reexistência e forma de elaboração simbólica e ontológica que refunda o axé como espaço de mundo, de memória e de força vital. A reconstrução não é apenas física — trata-se da reorganização de uma lógica civilizatória baseada no axé, no elo com os ancestrais e na continuidade das tradições negras, mesmo diante da tentativa de apagamento. O sentimento de dor ao “reviver” a destruição do terreiro revela o peso da memória viva, do trauma e da dignidade ferida. Como aponta Sodré, o terreiro se revela como mais do que um espaço ritual: é “arquitetura do invisível”, uma centralidade comunitária que se opõe ao projeto colonial de fragmentação. Assim, a história de Pai Joelson se inscreve na luta histórica de um povo que persiste, mesmo que em ruínas, mesmo que sob escombros, reconstruindo continuamente seus mundos e seus deuses.

### **3.4 Palavra de entidade: quando o Caboclo sustenta o caminho**

Nesse sentido, a reconstrução do axé exigiou, antes de tudo, a reconstrução de sua própria subjetividade. A presença do “*Caboclo Campo Grande*” e a reafirmação do vínculo com o sagrado demonstram como os elementos simbólicos e litúrgicos da religiosidade afro-brasileira operam como dispositivos de resistência, cura e reexistência diante do trauma e da exclusão. Essa vivência confirma a análise de Lélia Gonzalez

(1988), ao apontar que a desumanização dos saberes e corpos negros está na base do processo de dominação colonial e ainda se mantém através de mecanismos sofisticados de exclusão.

O racismo latino-americano, segundo a autora, é eficiente exatamente por se apresentar travestido de civilidade, mascarando a violência sob a ideologia do branqueamento e da falsa democracia racial. A destruição do terreiro e a relutância do poder público em assegurar um novo espaço para a prática religiosa refletem a permanência dessa lógica colonial que naturaliza a inferiorização da cultura negra.

Adicionalmente, a análise de Schwarcz (1993) contribui para compreender como a ciência e a antropologia do século XIX legitimaram o discurso racial biologizante, associando características físicas a atributos morais e culturais. Essa construção reducionista alimentou um imaginário social em que as práticas de origem africana foram historicamente desqualificadas como primitivas, exóticas ou supersticiosas, moldando até hoje a maneira como esses espaços religiosos são percebidos e tratados pelas instituições. Dessa forma, o relato do líder religioso não apenas denuncia a violência sofrida, mas também afirma uma trajetória de resistência. A continuidade do Ilê, mesmo após a destruição, é prova da força das espiritualidades negras como formas de enfrentamento às estruturas racistas e colonialistas ainda presentes no Brasil contemporâneo. O axé, reconstruído em Colinas do Sul, torna-se símbolo não apenas de persistência, mas de dignidade e afirmação ancestral frente à tentativa de apagamento. Já explicando os sentidos de sua reconstrução:

Eu tenho uma entidade chamada *Caboclo Campo Grande*<sup>13</sup> – que é meu Pai, que me incorpora desde os dez anos de idade. Ele veio até mim duas semanas depois da demolição e me disse que eu não havia perdido nada, que eu tinha tudo, que eu tinha eles, que eu tinha o meu sagrado, e que ele e os meus orixás estavam comigo. E foi nessa palavra dele que eu confiei. De fato, três meses depois, consegui comprar o espaço onde hoje está a sede do *Ilê Axé Omi Ayó Obá Onirè*, anteriormente conhecido como *Ilê Axé Ogunté*. Já estou aqui, em Colinas do Sul, há

---

<sup>13</sup>Caboclo Campo Grande é uma entidade espiritual cultuada no Candomblé, especialmente nas casas que mantêm o culto de caboclos. Representa a força da natureza, a proteção dos campos e das matas, e a sabedoria ancestral dos povos originários. É conhecido como um espírito guerreiro, curador e guia, que atua na defesa dos oprimidos e na abertura de caminhos. Seu nome simboliza vastidão, resistência e firmeza espiritual. Para as comunidades de terreiro, sua presença reafirma os laços entre espiritualidade, natureza e cuidado coletivo. Cito o Caboclo Campo Grande neste trabalho por se tratar de uma entidade de grande importância espiritual na trajetória e na vida da comunidade do terreiro do Pai Joelson de Yemanjá. Sua presença simboliza proteção, força, resistência e cuidado coletivo - valores que dialogam diretamente com os temas abordados nesse TCC, como enfrentamento à intolerância religiosa, identidade e ancestralidade.

dez anos, ainda buscando me reinventar, porque a violência que sofri foi muito forte e deixou marcas profundas (Pai Joelson de Yemanjá).

Então o relato de Pai Joelson, ao narrar o encontro com sua entidade - Caboclo Campo Grande - após a destruição de seu terreiro, revela não apenas um momento de fé e fortalecimento espiritual, mas uma insurgência existencial. Quando ouve do caboclo que “*não havia perdido nada*” e que “*tinha tudo*”, se opera um deslocamento radical da lógica colonial que insiste em despossuir os sujeitos negros de seus vínculos sagrados e territórios de memória. Fanon, ao tratar do processo de desumanização do negro pelo regime colonial, afirma que a reconstrução do ser é um ato político e ontológico. A confiança na palavra da entidade e a posterior conquista de um novo espaço para fundar o *Ilê Axé Omi Ayó Obá Onirè* não representam apenas uma resposta prática à violência, mas uma refundação de si como sujeito de axé, enraizado na ancestralidade e na vinculação com as entidades espirituais.

Esse gesto se alinha à perspectiva fanoniana de que a resistência negra não se limita à denúncia da violência e dos traumas, mas se traduz também em reinvenções do mundo - onde o corpo, o axé e o território passam a ser afirmados como campos legítimos de existência e liberdade. As marcas profundas da violência permanecem, mas é justamente na capacidade de transmutar a dor em criação coletiva que se dá a descolonização simbólica que Fanon (2020) aponta como necessária para a cura do sujeito oprimido.

#### **4. SOBRE O PAPEL DOS ÓRGÃOS COMPETENTES NO ATENDIMENTO AO CRIME DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA**

Tolerância, intolerância e liberdade religiosa; ecumenismo, inter-religiosidade e laicidade são conceitos que ganham centralidade no debate público brasileiro, especialmente em torno dos Direitos Humanos e da luta contra a perseguição às religiões de matriz africana (Nogueira, 2020, p. 57).

Essa lógica de dominação se perpetua por meio de discursos secularizados, que negam ao povo negro sua cultura, civilização e memória histórica. Como observa Sidnei Nogueira, a colonialidade do poder se infiltra até mesmo no discurso da laicidade, frequentemente instrumentalizado para invisibilizar práticas religiosas de matriz africana. Assim, a chamada “laicidade brasileira” é constantemente questionada por lideranças religiosas de comunidades historicamente marginalizadas, como o caso aqui analisado, que denunciam sua seletividade e o racismo estrutural que a atravessa.

##### **4.1 A rede como abrigo: a entrada no Fórum da Diversidade Religiosa**

A fala de Pai Joelson, ao relatar que foi orientado a procurar a polícia após sofrer um episódio de intolerância religiosa e, ainda assim, teve sua denúncia deslegitimada pelo delegado, que o aconselhou a “resolver com os vizinhos”, explicita a fragilidade do chamado “regime laico” e de sua adequação a legislação brasileira vigente e respeito, quando confrontado com manifestações e demandas religiosas de matriz africana.

Essa resposta institucional não é neutra, ela revela um viés estrutural que opera na deslegitimação das experiências de sujeitos afro-religiosos, sugerindo que a dor e a violência sofrida por eles são menos importantes, menos graves ou não merecedoras de atenção estatal e tomada de posicionamento na resolução dos fatos. Como o babalorixá expressa:

Estive em uma delegacia para fazer um boletim de ocorrência, porque fui orientado a fazer esse B.O, contando a minha história, contando de fato como foi e como não foi. Mas o delegado, educadamente, me disse que eu procurasse resolver com meus vizinhos, e afirmou que eu estava errado por ter comprado um terreno sem saber a origem. Disse também que eles não podiam fazer nada, porque o terreno que eu havia comprado era da prefeitura (Pai Joelson de Yemanjá).

Veja-se que esse episódio pode ser compreendido como expressão de descaso do poder oficial, que deveria gerir esse tipo de conflito e apresentar soluções legais. Também

se adequa ao que Sidnei Nogueira denomina de *colonialidade do poder*, que “hierarquiza, classifica, oculta, segregá, silencia e apaga tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um status quo” (Nogueira, 2020, p. 54). No caso de Pai Joelson, sua vivência enquanto sacerdote de religião afro-brasileira não apenas é ignorada, sendo culpabilizado sob a justificativa da “ilegalidade do terreno”, uma transferência de responsabilidade que mascara a real motivação da denúncia: o ataque de cunho religioso e racial sofrido.

Além disso, a suposta neutralidade do Estado - que deveria proteger todas as expressões religiosas igualmente - se desfaz nas entrelinhas, da omissão policial e na ausência de providências institucionais imediatas. O caso de Pai Joelson é um exemplo claro dessa seletividade, e a religião afro-brasileira é desprovida da proteção garantida pelo Art. 5º da Constituição de 1988, apesar da literalidade do texto constitucional.

Fanon, ao discutir o embranquecimento cultural e a construção do negro como sujeito subalternizado na colonialidade, ajuda a compreender por que a fé de Pai Joelson é marginalizada: trata-se de uma expressão que desafia o projeto de dominação eurocêntrico que ainda estrutura o Estado moderno. Essa linguagem se manifesta nas instituições, nos discursos jurídicos e administrativos, e nos silenciamentos cotidianos sofridos pelas comunidades de terreiro, como aparece em outro trecho da fala do Babalorixá:

A prefeitura alegava que aquele terreno era público, mas eu, enquanto cidadão, não procurei saber o que era da prefeitura e o que era privado. Eu simplesmente confiei, comprei o terreno e, de fato, descobri que ele era da prefeitura, da forma mais infeliz. Alguém havia invadido e me vendeu esse terreno na época por R\$10.000,00. Mesmo assim, fiz todo o processo (Pai Joelson De Yemanjá).

Pai Joelson, ao não contar com o poder policial, encontra auxílio, ajuda e orientação junto ao Fórum de Diversidade Religiosa da Paraíba e, depois, no Centro da Igualdade Racial João Balula, onde encontrou suporte jurídico, psicológico e político, revelando a importância de mecanismos paralelos ao Estado tradicional, como redes de proteção e articulação civil, no enfrentamento à intolerância. Esses espaços funcionam como territórios de resistência e recriação de direitos, tensionando o modelo de laicidade excludente e operando contra a *colonialidade cosmogônica* (Nogueira, 2020), que busca invisibilizar os sistemas gnosiológicos das religiões afro-brasileiras. Como demonstrado na fala do Pai Joelson:

E logo depois do episódio de intolerância, fui orientado a procurar o “Fórum de Diversidade Religiosa da Paraíba”, porque lá havia advogados que poderiam me orientar. Eles me encaminharam para outro órgão, e aí procurei o Centro da Igualdade Racial João Balula. Lá, tive um suporte muito bom – me orientaram, me deram todo o aparato necessário – e sou muito grato ao Fórum de Diversidade Religiosa da Paraíba por isso. Graças a essa orientação, conseguimos reverter à situação com a doação de um novo terreno, que substituiu aquele, mas que, porém, como já havia falado anteriormente, foi invadido.

Ainda que Pai Joelson tenha recebido um novo terreno como reparação institucional, este também foi invadido, revelando que a violência não é episódica, mas sistemática - ela persiste como prática de exclusão territorial e simbólica. Esse fato corrobora a análise de que o racismo religioso no Brasil é estrutural e operante mesmo nos espaços institucionais. Isso reforça a tese de que não basta pensar a intolerância religiosa apenas como um problema moral ou de preconceito pessoal: ela precisa ser compreendida como uma prática sistemática de exclusão, articulada por forças jurídicas, sociais e históricas que sustentam o privilégio da religião hegemônica.

A fala de Pai Joelson de Yemanjá escancara os mecanismos institucionais de desamparo que ainda cercam os terreiros de religiões afro-brasileiras. Ao tentar registrar um boletim de ocorrência por intolerância, foi recebido com descrédito e responsabilizado por uma questão fundiária, revelando o que Lélia Gonzalez identificaria como o “racismo cordial” – aquele que se esconde sob o verniz da polidez, mas que perpetua a exclusão. A dificuldade de reconhecimento da legitimidade do terreiro como espaço religioso aponta para um processo mais amplo de criminalização simbólica, discutido por autores como Paul Gilroy (2001), que observa a constante desautorização dos territórios negros.

O Centro João Balula, como é comumente conhecido, foi construído com o propósito de contribuir com a redução das desigualdades étnico-raciais da população negra, migrantes, refugiados, dos povos originários e comunidades tradicionais da Paraíba – indígenas, quilombolas, ciganas e de religiões de matriz afro-indígenas (Candomblé, Umbanda e Jurema Sagrada), ou seja, as pessoas que passam pelas situações citadas acima. O referido órgão é o 2º do Nordeste e o 4º do país e está em conexão com a Rede Nacional de Enfrentamento ao Racismo e a Intolerância Religiosa, o que aumenta o grau de eficiência dos casos atendidos (PARAÍBA, 2023, art. 4º, IV, 5.8).

O Fórum de Diversidade Religiosa e o Centro da Igualdade Racial João Balula funcionam como suporte e espaços institucionais para combate a grupos étnico-raciais – como as comunidades de terreiro, que se articulam coletivamente para garantir direitos,

mesmo diante da negligência estatal. As falas de Pai Joelson de Yemanjá evidenciam, com nitidez, os efeitos da colonialidade do poder no modo como instituições públicas lidam com religiões de matriz africana. Quando o delegado naturaliza o conflito fundiário e desconsidera o pedido formal de registro da violência sofrida, nega ao sacerdote o direito básico à escuta, revelando a "discriminação cívica", onde mesmo os direitos formalmente garantidos - como o livre exercício religioso - são relativizados ou negados quando se trata de sujeitos e práticas afro-brasileiras.

A negligência das autoridades, aliada à responsabilização da vítima pelo "*erro*" na compra do terreno, opera como forma de apagamento simbólico e material da presença do terreiro, demonstrando como o Estado laico brasileiro atua de maneira assimétrica, protegendo e promovendo, na prática, uma hegemonia religiosa. Muniz Sodré contribui ao apontar que os terreiros são formas de comunidade enraizadas em uma "ética de ancestralidade", em que o espaço é mais que território - é um lugar de reexistência e produção de sentido (Sodré, 2022). O episódio narrado por Pai Joelson revela que o laicismo brasileiro, longe de ser universalista e neutro, é seletivo, performando uma "colcha de retalhos" (como discutido anteriormente) onde direitos são acessados segundo a lógica da racialização dos corpos e das crenças.

#### **4.2 A destruição do templo e a memória ferida: profanação como linguagem do poder colonial**

O relato de Pai Joelson sobre a profanação de seus objetos sagrados e a violação da "*casa de axé*" configura um episódio explícito de racismo religioso institucional, que ultrapassa o dano físico e alcança o núcleo simbólico e espiritual da religião de matriz africana. Pai Joelson afirma em seu texto que:

Depois do processo em que houve a *demolição* de fato de minha "*casa de axé*", até então constatei que a minha casa somente havia sido demolida, e a dor de ter tido minha casa demolida já foi um sentimento imensurável -, até aí tudo bem, mas a dor maior e minha principal preocupação foi a busca dos meus objetos sagrados como os "ojubó dos meus Orixás": o *ojubó do meu Exú*, o *ojubó do meu Ori*, o *ojubó de minha Santa Iemanjá*, e ao ir em busca deles e me deparar com a depredação do meu sagrado. Olha, foi um momento muito difícil. Foi quando vi aquela cena e a realidade, e meus olhos se encheram de lágrimas. Eu não consegui conter a dor. Eu passei por uma evolução espiritual, sim, mas também pela dor da perda da minha "*casa de axé*". A casa foi demolida, mas a dor maior não foi nem só essa, mas a busca pelos meus objetos sagrados.

A dor de ver os *ojubó*<sup>14</sup>, os *atabaques*, os *okutás* - elementos litúrgicos carregados de axé e ancestralidade - sendo vilipendiados e ridicularizados por agentes públicos, evidencia o que Frantz Fanon descreveu como a tentativa de aniquilação ontológica; do sujeito e de sua ancestralidade, cuja humanidade é desconsiderada junto com suas crenças e cosmovisões (Fanon, 2020). Aqui expressada na fala de Pai Joelson:

Quando eu fui procurar pelos meus objetos, me disseram que estavam num galpão da prefeitura, onde guardavam material de construção. Eles estavam brincando com o meu sagrado. Brincando com a minha fé, com a minha ancestralidade. Porque dentro do *igbá* de minha santa tinham várias coisas valiosas naquela época, mas quando eu me atentei a saber onde era que estavam esses objetos, esses objetos estavam nesse galpão da prefeitura.

Essa desautorização do sagrado afro-brasileiro também é lida - à luz de Sidnei Nogueira - como uma forma de “negação ontológica do axé”, que é transformado em piada, em “*brincadeira*”; fé tratada como superstição, loucura ou demônio - e seus símbolos como meros resíduos folclóricos ou objetos descartáveis. O gesto de escárnio praticado contra os atabaques — batidos enquanto se gritava “*xô, demônio*” — revela uma cena típica do que Muniz Sodré denúncia como “desligamento simbólico do espaço-terreiro”, um processo em que a ancestralidade é desenraizada pela violência e substituída por uma racionalidade hegemônica, secular e cristã, ainda que sob a fachada do Estado laico. Como expressada na fala do Pai Joelson, neste trecho da sua narrativa:

Ao chegar nesse galpão encontrei alguns trabalhadores da prefeitura com meus “atabaques” batendo, zoando -, os meus atabaques que eram para mim sagrados, e eles batiam forte e gritavam “eita demônio! xô, demônio!” - foi nessa hora que cheguei e adentrei naquele espaço e encontrei essa cena e aí meus olhos lacrimejaram e eu não consegui me conter, porque eles estavam caçoando com meu sagrado, eles estavam caçoando com a minha fé, com minha ancestralidade. E aí o *igbá* de minha santa estava quebrado com todos os pertences que lá tinham mexidos, violados e com todas as coisas valiosas que haviam lá furtadas. Mas o que mais me importava eram as pedras sagradas: “*okutás*”. Os *okutás*, essa era minha maior preocupação, tudo aquilo que representava a presença dos meus Orixás!

---

<sup>14</sup>Ojubó é o local sagrado de culto e oferenda de um orixá dentro do terreiro. É onde se concentra a energia daquela divindade, sendo tratado com respeito e reverência. Cada orixá possui um ojubó com elementos próprios, de acordo com sua natureza e fundamentos. Por exemplo, o ojubó de Xangô envolve pedras e fogo; o de Oxum, águas doces e objetos de cobre; o de Ogum, ferro e ferramentas; o de Yemanjá, elementos do mar como conchas e porcelanas. As diferenças entre os ojubó refletem a individualidade de cada orixá e os fundamentos da casa que os cultua.

Observa-se claramente que o babalorixá se depara com a ridicularização e banalização de sua fé, seus símbolos sagrados, seis Orixás, tradição e ancestralidade. A violação dos símbolos sagrados mostram a ausência da pretensa laicidade, inclusive por agentes estatais, em que o sagrado afro-brasileiro é relegado à marginalidade, à clandestinidade e à deslegitimização, mesmo quando o discurso oficial afirma proteger a liberdade religiosa.

Isso tudo para mim foi muito doloroso, porque o tempo todo eles faziam chacota com a minha religião, eles diminuíram e desaprovaram e me desautorizaram a tudo aquilo que para nós dessa religião é sagrado, símbolos consagrados que para dentro de nossos rituais de folhas, sassanhas e todos os atos que existem no candomblé, dentro da minha Nação, da minha religiosidade, tudo aquilo que representava a presença dos meus Orixás. Ver aquilo tudo desrespeitado, violado... para mim, foi profundamente doloroso. Isso pra mim... isso pra mim... até hoje, eu nunca consegui apagar da minha mente. Eles violaram o meu sagrado! E até agora, enquanto falo aqui, meu corpo se arrepia. Porque ainda dói muito em mim. (Pai Joelson de Yemanjá)

A violação do sagrado de Pai Joelson não foi apenas material; foi uma tentativa de apagamento de memória, identidade e pertencimento espiritual - e, por isso, produz uma dor que ultrapassa o tempo e se instala como trauma coletivo para toda a comunidade de axé. A dor relatada por Pai Joelson é a mesma vivida por muitos outros adeptos as comunidades de terreiros, que saber como seus territórios, símbolos sagrados e corpos são atravessados por todo esse conjunto de violência racial, física ou simbólica.

#### **4.3 Espiritualidade como reexistência: Orixás, cura e memória viva**

O testemunho de Pai Joelson revela não apenas o trauma, mas a potência resiliente inscrita na experiência religiosa de matriz africana como força de reconstrução subjetiva, comunitária e espiritual.

Hoje eu posso dizer que dei a volta por cima. Em que sentido? Eu amadureci como ser humano, eu amadureci como pessoa. Eu procuro hoje ter... como posso dizer?... olhar o ser humano de outra forma. Eu hoje sou uma pessoa que sinto a sua dor, sabe? Eu sou uma pessoa que consigo captar sua dor, mesmo sem você fale do seu problema. Eu consigo captar essa dor, se você transfere essa dor, eu procuro resolver através do Orixá, através de ebó.(PAI JOELSON DE YEMANJÁ)

Após a demolição violenta de sua casa de axé e a violação de seus símbolos sagrados, o entrevistado afirma que *renasceu através dos Orixás*, numa experiência que pode ser lida, com base em Frantz Fanon, como um processo de reconstrução do self, a partir de uma epistemologia enraizada na ancestralidade e na resistência, que neste caso desemboca na compreensão da dor dos semelhantes, amarrada a crença no panteão religioso dos Orixás.

Ao reconstruir-se, não o faz apenas individualmente, mas em relação profunda com sua coletividade espiritual e histórica, o que, no caso de Pai Joelson, se dá por meio do culto, da escuta e da prática do axé.

Então a demolição e todo o processo que aconteceu comigo, foi um processo de grande aprendizagem que eu tinha que passar. Para que, hoje eu pudesse falar sobre, com a propriedade do que vivi. Não é um fake, é uma realidade. Mas é graças aos Orixás - a Olodummaré, a Obatalá, Orunmilá, Ifá, Oxaguiã, Oxalufã e toda a Egbé Funfun. Hoje eu me sinto feliz e satisfeito. Tudo passa, Orixá me disse isso lá atrás... E hoje eu tenho a certeza de que vale a pena cultuar Orixá. Hoje eu não tenho problema nenhum em abrir minhas portas para qualquer pessoa que seja. Eu não faço objeção. Todo mundo é ser humano, precisa de uma palavra, e graças a Orunmilá eles me deram um renascimento, eu renasci depois dessa demolição. De coração, estou dizendo isso e não é hipocrisia, não é blá-blá-blá, não é uma fala vazia. É uma fala consciente e como eu estou feliz e consciente, mas quem me deu toda essa base foi Orixá. Eu sem Orixá nem estaria contando essa história aqui para.

Na mesma direção, *Sidnei Nogueira (2020)* concebe o culto aos Orixás como um território de reintegração da humanidade negada, ou seja, como uma pedagogia existencial que refaz o corpo, a memória e a subjetividade violentadas pela colonialidade religiosa e racial. Pai Joelson afirma que hoje consegue “*sentir a dor do outro*” e “*resolver através do Orixá*”, o que mostra como o axé não se limita a um campo litúrgico, mas opera como tecnologia espiritual de cuidado e reumanização, apontando para uma ética de acolhimento radical - algo que Muniz Sodré (2002) chama de “tecnologia de enraizamento”, onde o sagrado é também uma forma de reconstruir a sociabilidade negra e o mundo.

Este testemunho é, portanto, mais que superação individual: é prova viva de que a fé afro-brasileira, mesmo sob ataque, resiste, cura, transforma e reivindica o direito de existir publicamente como expressão legítima de humanidade, dignidade e pertencimento. Trata-se de um caso concreto de resistência epistêmica e ontológica afro-

diaspórica, na contramão de uma laicidade brasileira que historicamente tenta silenciar corpos e territórios do sagrado negro.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A análise dos impactos das violências sofridas pelos povos de terreiro na cidade de João Pessoa-PB revelou a persistência e a complexidade do racismo religioso, que se manifesta tanto em formas explícitas de agressão quanto em violências simbólicas e institucionais. Esses ataques não afetam apenas a liberdade religiosa, mas comprometem também a dignidade, a identidade e o cotidiano das comunidades de matriz africana, reforçando um cenário de marginalização histórica. A partir das contribuições teóricas de Sílvio Luiz de Almeida, Lélia Gonzalez, Achille Mbembe e Frantz Fanon, compreende-se que tais violências estão enraizadas na colonialidade do poder, onde a desumanização dos corpos negros e a supressão de suas expressões culturais operam como mecanismos de dominação.

A pesquisa demonstrou que os povos de terreiro, diante desse cenário adverso, constroem múltiplas estratégias de resistência e enfrentamento. Essas estratégias vão desde a revalorização identitária e a afirmação de suas práticas religiosas – como apontadas por Sidnei Nogueira e Muniz Sodré – até a utilização de instrumentos jurídicos e políticos para denunciar e combater a intolerância.

A luta dos terreiros, entendida como um processo contínuo de disputa por espaço, reconhecimento e direitos, manifesta-se tanto na manutenção dos rituais sagrados quanto na ocupação dos espaços sagrados dos terreiros. A tradição oral, a musicalidade, os alimentos, as formas de solidariedade e a preservação dos saberes ancestrais constituem elementos centrais dessa resistência.

Essas práticas não apenas garantem a continuidade das religiões afro-brasileiras, mas também funcionam como formas de enfrentamento ao epistemicídio e à tentativa de apagamento histórico dessas culturas. Além disso, a mobilização de lideranças religiosas, pesquisadores e ativistas tem se mostrado essencial para visibilizar o problema da intolerância e pressionar o Estado por políticas públicas que protejam e valorizem os povos de terreiro.

Diante desse contexto, conclui-se que o combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso exige um esforço coletivo que inclua educação, desconstrução de

preconceitos e garantia de direitos fundamentais. O reconhecimento da importância dos povos de terreiro para a identidade cultural brasileira, aliado ao fortalecimento de suas redes de resistência, constitui um passo crucial para a construção de uma sociedade mais justa, plural e democrática. Somente por meio da valorização da diversidade religiosa e do respeito às tradições afro-brasileiras será possível superar a violência e assegurar a plena cidadania dessas comunidades.

No entanto, permanece o questionamento: até que ponto o Estado brasileiro está realmente comprometido com a proteção das expressões religiosas afro-brasileiras, para além do discurso oficial? Como garantir que os mecanismos de denúncia, como o Disque 100, não sejam apenas acessíveis, mas efetivos e reparadores? E, sobretudo, como reverter séculos de colonialidade que ainda moldam os olhares sociais e institucionais sobre os terreiros e suas práticas?

Esses questionamentos permanecem em aberto, indicando a necessidade de novas pesquisas, de políticas públicas efetivas e de um engajamento contínuo da sociedade civil para enfrentar a intolerância religiosa e o racismo estrutural.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Sílvio Luiz de.** *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. p. 264.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Wagner G. da.** *A Cor do Axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro: CEAA, n. 25, dez. 1993.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro.** *A mesa das autoridades: o comer e o poder no candomblé*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2021. 291 p.
- ALVES, José.** *Praça de Iemanjá será reconstruída*. Jornal A União. João Pessoa, PB, 2023. Disponível em: [https://auniao.pb.gov.br/noticias/caderno\\_paraiba/praca-de-iemanja-sera-reconstruida](https://auniao.pb.gov.br/noticias/caderno_paraiba/praca-de-iemanja-sera-reconstruida). Acesso em: 25 dez. 2023.
- ALVARENGA, Marcos Júnior Santos de.** “Cozinha também é lugar de magia”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. 2017. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- BENISTE, José.** *Òrun, Àiyé: o encontro de dois mundos, o sistema de relacionamentos nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. 336 p.
- BENTO, Maria Aparecida Silva.** *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. In: **CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.)**. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 169 p.
- BRASIL.** *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 15 jun. 2023.
- BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos.** *Ministério dos Direitos Humanos e MDSA discutem segurança alimentar nos terreiros*. Disponível em: [https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias\\_seppir/noticias/2017/02-fevereiro/ministerio-dos-direitos-humanos-e-mdsa-discutem-seguranca-alimentar-nos-terreiros](https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias_seppir/noticias/2017/02-fevereiro/ministerio-dos-direitos-humanos-e-mdsa-discutem-seguranca-alimentar-nos-terreiros). Acesso em: 28 mar. 2025.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.** *Alimento: direito sagrado – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros*. Brasília: MDS, 2011. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/acervosocial/estante/alimento-direito-sagrado-pesquisa-socioeconomica-e-cultural-de-povo-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros/>. Acesso em: 01 abr. 2025.
- BRASIL. Secretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos.** *Política Nacional de Direitos Humanos*. Brasília, DF: SDH, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br>. Acesso em: 18 jun. 2025.

**BRASIL.** Secretaria Nacional de Proteção Global. *Relatório Anual Disque 100 – 2023*. Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh>. Acesso em: 18 jun. 2025.

**BRASIL, Emanuelle (Reportagem); MORAES, Geórgia (Edição); SPADA, Bruno (Foto).** Debatedores reconhecem papel dos terreiros de candomblé para a segurança alimentar. *Agência Câmara Notícias*, 22 nov. 2024. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1113460-debatedores-reconhecem-papel-dos-terreiros-de-candomble-para-a-seguranca-alimentar/>. Acesso em: 28 mar. 2025.

**CARNEIRO, Sueli.** *Escritos de uma vida*. 1. ed. São Paulo: Pólen Livros, 2019. 296 p. ISBN 978-85-98349-77-0.

**CASANOVA, José.** *A religião no espaço público*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Loyola, 1994.

**CAMURÇA, Marcelo Ayres.** A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017. ISSN 2175-5841.

**CARTILHA DE DIREITOS DOS POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA.** Disponível em:[https://portaltj.tjrj.jus.br/documents/10136/0/CARTILHA\\_PARA\\_PUBLICAR.pdf/c02892d5-596d-ff68-e859-d8a289175ae5?t=1684264333645](https://portaltj.tjrj.jus.br/documents/10136/0/CARTILHA_PARA_PUBLICAR.pdf/c02892d5-596d-ff68-e859-d8a289175ae5?t=1684264333645). Acesso em: 18 jun. 2025.

**DAMATTA, R.A** *casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

**DIREITO DOS POVOS DE TERREIRO.** Vol. 2. Disponível em:[https://www.awure.com.br/wp-content/uploads/2022/06/Direito-dos-Povos-de-Terreiro\\_Completo.pdf](https://www.awure.com.br/wp-content/uploads/2022/06/Direito-dos-Povos-de-Terreiro_Completo.pdf). Acesso em: 18 jun. 2025.

**MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro: Segurança Alimentar, nutricional e Inclusão produtiva / elaboração de Taís Diniz Garone. Documento eletrônico. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. 242 p. Disponível em:<https://proceedings.science/enpssan-2019/trabalhos/povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros-enquanto-espaco-de-memoria-aliment?lang=pt-br>. Acesso em: 28 mar. 2025.

**FANON, Frantz.** *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento; colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020. 320 p.

**FANON, Frantz.** *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. 365 p.

**FEITOSA NETO, Pedro Meneses; OLIVEIRA, Laura Quiroga; OLIVEIRA, Ilzver de Matos.** *A sacralização de animais nas religiões de matrizes afro-brasileiras e a efetivação do direito à segurança alimentar*. In: VI Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR), Grupo de Trabalho 19: Religião e espaço público no Brasil contemporâneo: abordagens jurídico-antropológicas de instituições, processos,

atores e práticas em face da intolerância religiosa e da liberdade religiosa. São Paulo: USP, 2018. Disponível em:  
<https://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/A%20Sacraliza%C3%A7%C3%A3o%20de%20Animais%20nas%20Religi%C3%B5es%20de%20Matrizes%20Afro-brasileiras%20e%20a%20Efetiva%C3%A7%C3%A3o%20do%20Direito%20%C3%A0Seguran%C3%A7a%20Alimentar%20PEDRO%20MENESES.pdf>. Acesso em: 29 maio 2025.

**FONSECA, Marcus Vinícius.** *Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX.* 2007. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

**FONSECA, Marcus Vinícius; BARROS, Surya Aaronovich Pombo de (Orgs.).** *A história da educação dos negros no Brasil.* Niterói: EdUFF, 2016. 442 p. ISBN 978-85-62007-56-9.

**GEERTZ, Clifford.** *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

**GILROY, Paul.** *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.* São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012002000100013>. Acesso em: 11 abr. 2025.

**GOVERNO DO ESTADO DA PARAÍBA.** Decreto nº 43.478, de 8 de março de 2023. Aprova o Regimento Interno da Secretaria de Estado da Mulher e da Diversidade Humana – SEMDH. Diário Oficial do Estado da Paraíba, João Pessoa, 08 mar. 2023. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/pb/decreto-n-43478-2023-pariba-aprova-o-regimento-interno-da-secretaria-de-estado-da-mulher-e-da-diversidade-humana-semdh-e-da-outras-providencias#>. Acesso em: 29 set. 2025.

**GONZALEZ, Lélia.** *A categoria político-cultural da ameficanidade.* Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–81, jan./jun. 1988.

**GOFFMAN, Erving.** *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.* Rio de Janeiro: LTC, 1988.

**HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro.** *Direitos dos povos de terreiro.* Salvador: EDUNEB, 2018. v. 1, 346 p. Disponível em:  
<http://www.saberaberto.uneb.br/bitstream/20.500.11896/1438/1/Direito%20dos%20povos%20de%20terreiro.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2023.

**HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles.** *Dicionário Houaiss da língua portuguesa.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. p. 509–510.

**INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE.**

*Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: 2023.* Parceria com o Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em:

<https://www.agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39838-seguranca-alimentar-nos-domicilios-brasileiros-volta-a-crescer-em-2023>. Acesso em: 19 mar. 2025.

### **INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE.PNAD**

*Contínua 2023: suplemento de segurança alimentar.* Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 17 jun. 2025.

**LÉVI-STRAUSS, Claude.** *Raça e história.* 2. ed. Lisboa: Presença, 1980. Disponível em:

[https://www.academia.edu/40570542/RA%C3%87A\\_E\\_HIST%C3%93RIA\\_CLAUDE\\_L%C3%89VI\\_STRAUSS](https://www.academia.edu/40570542/RA%C3%87A_E_HIST%C3%93RIA_CLAUDE_L%C3%89VI_STRAUSS). Acesso em: 06 abr. 2025.

**LEVANTAMENTO de casos de racismo e intolerância religiosa contra religiões de matriz africana no Brasil.** Disponível em:

[https://www.academia.edu/37313768/Levantamento\\_de\\_casos\\_de\\_racismo\\_e\\_intoler%C3%A1ncia\\_religiosa\\_contra\\_religi%C3%B5es\\_de\\_matriz\\_africana\\_no\\_Brasil](https://www.academia.edu/37313768/Levantamento_de_casos_de_racismo_e_intoler%C3%A1ncia_religiosa_contra_religi%C3%B5es_de_matriz_africana_no_Brasil). Acesso em: 14 out. 2023.

**LODY, Raul Giovanni da Motta.** *Santo também come: um estudo sociocultural da alimentação ceremonial em terreiros afro-brasileiros.* Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1979.

**MARIANO, Ricardo.** *Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública.* Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011.

**MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri.** *Esboço de uma teoria geral da magia.* In: **MAUSS, Marcel.** *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

**MBEMBE, Achille.** *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.* Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

**MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREIA, Roberta de Melo; ALMEIDA, Roseane Rodrigues de.** *Intolerância religiosa: a construção de um problema público.* Revista Intolerância Religiosa, v. 2, p. 1–19, 2017.

**MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS.** *Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.* Brasília, DF, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>. Acesso em: 30 jan. 2024.

**NASCIMENTO, Abdias.** *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.* 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. 232 p.

**NASCIMENTO, Abdias.** *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista.* 2. ed. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Palmares; OR Editor Produtor Editor, 2002. 362 p.

**NASCIMENTO, Beatriz.** *Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição*. 1. ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. 488 p.

**NASCIMENTO, Beatriz.** *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. Organização da União dos Coletivos Pan-Africanistas. São Paulo: Filhos da África, 2006.

**NASCIMENTO, W. F.** *O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas*. Revista Eixo, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.19123/eixo.v6i2.515>. Acesso em: jun. 2025.

**NOGUEIRA, Sidnei.** *Intolerância religiosa*. Selo Sueli Carneiro. São Paulo: Editora Jandaia, 2020. 160 p.

**NOGUEIRA, Nilo Sérgio; NOGUEIRA, Guilherme Dantas.** *A questão da laicidade do Estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras*. Revista Calundu, Brasília, v. 2, n. 1, p. 107–125, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9544>. Acesso em: 30 jan. 2024.

**OLIVEIRA, Jeancarlos Rodrigues de; SUGAI, Andrea; FURTADO, Ariandeny.** *Povos e comunidades tradicionais de terreiros enquanto espaço de memória alimentar*. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR, 4., 2019, Goiânia. Anais eletrônicos... Campinas: Galoá, 2019. Disponível em: <https://proceedings.science/enpssan-2019/trabalhos/povos-e-comunidades-tradicionais-de-terreiros-enquanto-espaco-de-memoria-aliment?lang=pt-br>. Acesso em: 04 dez. 2024.

**OLIVEIRA, Idalina Maria Amaral de.** *A ideologia do branqueamento na sociedade brasileira*. Santo Antônio do Paraíso, PR, 2008. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1454-6.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2024.

**OLIVEIRA, Max.** *Cícero Lucena autoriza construção do Santuário de Nossa Senhora do Sagrado Coração de Jesus*. Portal da Transparência, João Pessoa, PB, 2023. Disponível em: <https://www.joaopessoa.pb.gov.br/noticias/secretarias-e-orgaos/seinfra-noticias/cicero-lucena-autoriza-construcao-do-santuario-de-nossa-senhora-do-sagrado-coracao-de-jesus/>. Acesso em: 27 dez. 2023.

**OXFAM BRASIL.** *Retratos da fome no Brasil: a desigualdade racial e de gênero no acesso à alimentação*. São Paulo: Oxfam, 2022. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br>. Acesso em: 17 jun. 2025.

**QUIJANO, A.** *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

**REIS, Diego dos Santos.** *Corpo-documento: um ensaio para descolonizar memórias*. Interritórios: Revista de Educação, Caruaru, v. 8, n. 16, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.51359/25257668.2022.253338>. Acesso em: 15 jan. 2025.

**REDE PENSSAN.** *II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil.* São Paulo: Fundação Friedrich Ebert; Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, 2022. Disponível em: <https://olheparaafome.com.br>. Acesso em: 17 jun. 2025.

**ROCHA, Gabriel dos Santos.** *Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas, de Frantz Fanon,* 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br>. Acesso em: 16 jun. 2023.

**RODRIGUES, Elisa.** *A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública.* Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 149–174, jan./mar. 2012. ISSN 2175-5841.

**SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C. D. de; GUINDANI, J. F.** *Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas.* Revista Brasileira De História & Ciências Sociais, v. 1, n. 1, 2009. Recuperado de: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10351>. Acesso em: jun. 2025.

**SANTOS, Antônio Bispo dos.** *Colonização, quilombos: modos e significados.* Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI; Universidade de Brasília – UnB; CNPq; MCTI; MINC, 2015. 78 p.

**SCHWARCZ, Lilia Moritz.** *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

**SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves.** *Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras.* In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola.* 2005. p. 155–173. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5669850/course/section/6059970/racismo\\_escola.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5669850/course/section/6059970/racismo_escola.pdf). Acesso em: 25 mar. 2025.

**SILVA, Ioná Pereira da; PEREIRA, Letícia Ma S.** *Povos de terreiro, direitos, políticas públicas e seus reflexos nas relações sociais.* Revista da ABPN, v. 11, n. 28, p. 223–241, mar.–maio 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2019.v11.n.28.p223-241>. Acesso em: 14 out. 2023.

**SILVA, Edna Lúcia da; MENEZES, Ester Muszkat.** *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação.* 4. ed. Florianópolis: UFSC, 2005.

**SODRÉ, Muniz.** *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.* Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. 184 p. (Bahia: Prosa e poesia).

**SODRÉ, Muniz.** *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. 180 p.

**SILVERMAN, David.** *Interpretação dos dados qualitativos: métodos para análise de entrevistas, textos e interações [recurso eletrônico].* 3. ed. Tradução de Magda França Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2009. Recurso online.

**VERGER, Pierre Fatumbi.** *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo.* Salvador: Corrupio, 2002.

## ANEXO 1

### ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA



Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Curso de Graduação em Ciências Sociais

**EXÚ NÃO FAZ MAL A NINGUÉM: Uma análise antropológica das violências e das estratégias de enfrentamento dos Povos de Terreiro na cidade de João Pessoa**

#### DADOS DE IDENTIFICAÇÃO:

1. Nome:
2. Idade:
3. Endereço:
4. Data e local da entrevista:
5. Naturalidade:
6. Tempo de iniciação:
7. Tempo de casa aberta e Nação:
8. Telefone:
9. E-mail:

#### ROTEIRO DA PESQUISA:

1. Já sofreu intolerância/racismo religioso? se sim, conte um pouco do episódio.
2. Sua casa já sofreu algum tipo de ataque? O culto já foi impedido por algum motivo? Registrhou queixa na delegacia?
3. Como foi o processo? ele obteve êxito?
4. Você se sente seguro (a) diante da violência hoje?
5. Que sentimento sentiu durante e após sofrer o ataque de intolerância/racismo religioso?
6. Quais ações poderiam ser tomadas para o cumprimento da lei e para assegurar a liberdade de culto?

## ANEXO 2

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Curso de Graduação em Ciências Sociais

**Título da pesquisa:**

**EXÚ NÃO FAZ MAL A NINGUÉM: Uma análise antropológica das violências sofridas e das estratégias de enfrentamento dos Povos de Terreiro na cidade de João Pessoa.**

**Pesquisador responsável:**

André Gonçalves Oliveira

---

**Prezado(a) Senhor(a),**

O(a) senhor(a) está sendo convidado(a) a participar, de forma voluntária, de uma pesquisa do tipo **relato de caso**. Antes de decidir, é importante que leia este documento com atenção. Caso tenha dúvidas ou precise de esclarecimentos sobre qualquer ponto, entre em contato com o pesquisador responsável ou com a equipe da pesquisa.

Este termo tem como objetivo apresentar todas as informações sobre o estudo e solicitar sua autorização para participação.

---

## 1. Objetivo da Pesquisa

O estudo tem como objetivo relatar situações de **racismo religioso e intolerância religiosa** vivenciadas por lideranças e adeptos de religiões de matriz africana, bem como as **estratégias de enfrentamento** utilizadas diante dessas violências. A pesquisa será apresentada em atividades acadêmicas como **painéis, apresentações orais, reuniões técnico-científicas e Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)** na Universidade Federal da Paraíba, com o intuito de divulgar e promover o conhecimento científico sobre o tema.

---

## 2. Justificativa da Participação

O(a) senhor(a) foi convidado(a) a participar por sua condição de liderança ou adepto(a) de terreiro e por sua vivência em situações de intolerância ou racismo religioso, o que poderá contribuir significativamente para a compreensão sociológica do tema abordado.

---

## 3. Riscos e Benefícios

A pesquisa **não oferece riscos diretos** ao participante, uma vez que sua identidade poderá ser mantida em **sigilo**, conforme sua escolha. Embora **não haja benefícios diretos e imediatos**, sua participação poderá contribuir para **ampliar o debate público, acadêmico e institucional** sobre as violências enfrentadas pelos Povos de Terreiro, promovendo maior visibilidade e respeito às religiões afro-brasileiras.

A recusa em participar ou a desistência a qualquer momento **não trarão prejuízos ou constrangimentos** ao(à) participante, tampouco afetarão seu convívio social ou qualquer vínculo com a universidade.

---

#### **4. Confidencialidade**

Os resultados da pesquisa poderão ser divulgados em publicações científicas, eventos acadêmicos e outros meios de comunicação. A identidade do(a) participante será **preservada**, a menos que o(a) mesmo(a) autorize expressamente sua identificação.

---

#### **5. Autorização para uso de nome, imagem e voz (opcional)**

Caso deseje, o(a) senhor(a) pode autorizar o uso do seu **nome, imagem** (fotos e/ou vídeos) e **voz**, vinculados à sua participação nesta pesquisa e às atividades de divulgação científica relacionadas.

Autorizo o uso do meu nome, imagem e voz para fins acadêmicos, científicos e de divulgação pública desta pesquisa.

NÃO autorizo o uso do meu nome, imagem e voz. Desejo manter minha identidade preservada.

---

#### **6. Contatos para Esclarecimentos**

##### **Pesquisador responsável:**

André Gonçalves Oliveira

Contato: [\[andresocial76@gmail.com\]](mailto:andresocial76@gmail.com) ou +55 (83) 9 9801-5815]

##### **Instituição:**

Universidade Federal da Paraíba – UFPB

##### **Comitê de Ética em Pesquisa (CEP – CCHLA/UFPB)**

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Campus I – Cidade Universitária

CEP: 58.051-900 – João Pessoa/PB

Telefone: +55 (83) 3216-7056

E-mails: [presidenciaeticapublica@ufpb.br](mailto:presidenciaeticapublica@ufpb.br) | [secretariaeticapublica@ufpb.br](mailto:secretariaeticapublica@ufpb.br)

Horário de atendimento: 8h às 17h

Website:<https://www.ufpb.br/ufpb>

## 7. Consentimento Livre e Esclarecido

Declaro que **li ou me foi lido** este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, e que **compreendi todas as informações nele contidas**. Autorizo, de forma livre, consciente e voluntária, minha participação na pesquisa descrita. Receberei uma cópia assinada deste documento.

João Pessoa, 10 de agosto de 2025.

---

**Assinatura do(a) Participante da Pesquisa (por extenso):**

---

**Assinatura do(a) Pesquisador(a) Responsável (por extenso):**