

REVISTA

Calundu

A TRADIÇÃO E A INTELIGÊNCIA POLÍTICA:
O POVO DE SANTO SEGUE SEU CAMINHAR



V.9 N.1

JAN-JUN 2025

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

A TRADIÇÃO E A INTELIGÊNCIA POLÍTICA: O POVO DE SANTO SEGUE SEU CAMINHAR

Volume 9, Número 1, Jan-Jun 2025

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, criado a partir do anterior Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pela doutora Tânia Mara Campos de Almeida e pelo doutor Guilherme Dantas Nogueira, que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão. O processo de publicação conta com a gerência executiva do doutor Hans Carrillo Guach.

COMISSÃO EDITORIAL

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida

Mestra Andréa Letícia Carvalho Guimarães

Dra. Adélia Mathias

Dra. Gerlaine Martini

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dr. Wanderson Flor do Nascimento, Professor Associado da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, Brasília/DF, apoiado pelo Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília

<http://calundu.org>

Créditos da imagem da capa: Andréa Letícia Carvalho Guimarães, com auxílio de inteligência artificial via ferramenta ChatGPT

Revisão linguística dos textos: Adélia Mathias

Diagramação do dossiê: Carlos Antonio Pereira de Carvalho

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (publicados há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-latino-americanas, cujo fenômeno social hodierno no Brasil se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado na região. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Instituto Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. Segato, 1986/2005¹, Silveira, 2005², Santos, 2006³), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

¹ SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

Tratando-se de religiões afro-latino-americanas, há espaço, ainda, para que outras formas afrorreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-latino-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Instituto Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, principalmente com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho, em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afrorreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

A TRADIÇÃO E A INTELIGÊNCIA
POLÍTICA: O POVO DE SANTO SEGUE
SEU CAMINHAR

Volume 9, Número 1, Jan-Jun 2025

SUMÁRIO

A tradição e a inteligência política: o povo de santo segue seu caminhar: apresentação do volume 9, número 1, da Revista Calundu <i>Guilherme Dantas Nogueira</i>	1
---	---

Artigos

Relações entre ativismo afrorreligioso e o Estado: atuação institucionalizada e construção de políticas públicas para povos e comunidades de terreiro <i>Kamilla Cardoso Pinheiro</i>	5
O Procedimento Operacional Padrão da diversidade religiosa da Polícia Civil do DF: pioneirismo na garantia de direitos <i>Cyntia Cristina de Carvalho e Silva e Tânia Mara Campos de Almeida</i>	26
Entre as ciências médicas e as ciências bantu-kongo: perspectivas de saúde dentro de terreiros de Umbanda <i>Livia Souza Costa e Renan Vieira de Santana Rocha</i>	45

Resenha

História de fé e resistência ancestral <i>Marcos Rodrigues</i>	73
---	----

Textos livres

O axé de Mateus no cavalo marim <i>Rebeca Guimarães Barbosa</i>	78
A Ayahuasca como caminho de autoconhecimento e conexão com os saberes ancestrais <i>Cláudia Mirella Pereira Ramos</i>	82

A TRADIÇÃO E A INTELIGÊNCIA POLÍTICA: O POVO DE SANTO SEGUE SEU CAMINHAR

TRADICIÓN E INTELIGENCIA POLÍTICA: EL PUEBLO DE SANTO SIGUE SU CAMINO

Apresentação do volume 9, número 1, da Revista Calundu

Guilherme Dantas Nogueira¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.58734>

Desde a organização dos primeiros Calundus coloniais em terras pindorâmicas, que a coroa portuguesa resolveu chamar de Brasil, há a necessidade de as comunidades de terreiro dialogarem com as elites brancas dominantes, hoje em dia escondidas por trás da figura do Estado. Esse é um fato que não é bem lembrado pela história oficial do Brasil – essa mesma que exalta as glórias brancas coloniais e colonial-modernas, e que desconversa sobre o genocídio dos povos indígenas e negros nessa região do planeta, bem como sobre a inteligente resistência política dessas pessoas.

Fato é, não obstante, que pessoas negras e indígenas resistiram e seguem resistindo aos intentos destrutivos desse poder dominador, o que é feito, muitas vezes, por meio de negociações possíveis com os próprios dominadores. Assim, nos tempos coloniais, o acordo tácito com a igreja católica era o de que todas as divindades calunduzeiras seriam chamadas de “santo” e identificadas com algum desses ícones considerados sagrados do catolicismo. Igualmente, o “santo” negro poderia ser dançado, mas o terreiro precisava ser contido e não chamar muita atenção. Toda a gente preta tinha que ir na missa e participar dos rituais, mas acreditar na divindade cristã não era um prerequisite (Silveira, 2006²; Nogueira, 2019³).

¹ Diretor Presidente do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas. Pesquisador Visitante do Instituto de Pesquisas Afro-Latino-Americanas da Universidade de Harvard. e-mail: guilherme.nogueira@calundu.org.

² SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

³ NOGUEIRA, G. D. *Na Minha Casa Mando Eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, p.289. 2019.

Já depois dos tempos coloniais, em um Império que se mostrou mais racista – sobretudo sob Pedro I – que a coroa portuguesa, a opressão à religiosidade negra endureceu, mas o esforço de resistência aumentou (Silveira, 2006). Com a República chegou um primeiro intento de laicidade jurídica, que *ipso facto* nunca se estabeleceu (Nogueira, Nogueira, 2018⁴). E para lidar com isso tudo, mães de santo, que já eram há séculos no Brasil, para além de líderes religiosas e comunitárias, curandeiras, parteiras, conselheiras, psicólogas de suas comunidades, etc., tornaram-se também conselheiras de presidentes – a exemplo da famosa mãe Aninha, fundadora dos terreiros Ilê Axé Opo Afonjá de Salvador/BA e do Rio de Janeiro/RJ, que na década de 1930 aconselhava Getúlio Vargas e o influenciou a acrescentar no Decreto-Lei 1.202, 08/04/1939 (Brasil, 1939⁵), dispositivo que impedia governos de estados e municípios de “estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos”. Isso foi o que efetivamente assegurou juridicamente a liberdade religiosa no país, mesmo que essa já fosse anteriormente constitucional (Nogueira, Almeida, 2020⁶).

Lélia Gonzalez (1984⁷), com efeito, já nos chamara outrora a atenção para o fato de que a “mãe preta” deu sua rasteira no senhor branco, ao socializar o filho deste, ainda que branco de pele, com traços culturais negros. O racismo brasileiro não deixa de existir por esse expediente, mas a negritude segue viva e potente, resistindo e (re)existindo. Como diria a mesma Lélia Gonzalez (1984, p. 227), “isso tá aí... e fala”.

Resistindo, (re)existindo, falando por seus próprios meios e negociando o espaço possível com as elites brancas, as atuais comunidades de terreiro seguem seu caminhar no país – nada errante, noto, ainda que dialético com a colonialidade e resultante da tragédia da diáspora (Nogueira, 2020). Um caminhar, ademais de abençoado pelo santo, politicamente conduzido. O Instituto Calundu é fruto desse caminhar, e busca apoiar sendo meio também. Assim, com esse dossiê de nosso periódico, reunimos textos que

⁴ 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. 49-69, jan-jun, 2018. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2018/10/texto-03.pdf>.

⁵ BRASIL. Decreto-Lei 1.202, de 08 de abril de 1939. Dispõe sobre a administração dos estados e municípios. Rio de Janeiro, DF, abril, 1939.

⁶ NOGUEIRA, Guilherme Dantas; ALMEIDA, Tânia Mara Campos. A centralidade transgressora das mulheres nas comunidades de terreiro. *Latinoamérica – Revista de Estudios Latinoamericanos*, no.77, jul./dic. 2023. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742023000200185&lang=pt

⁷ GONZALES, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244, 1984.

tratam dessa resistência política e se focam em diferentes aspectos das relações entre os terreiros e o Estado.

Abrindo, assim, a seção de artigos acadêmicos, Kamilla Cardoso Pinheiro, integrante do projeto Calundu do Futuro, nos apresenta o inspirador texto “Relações entre ativismo afrorreligioso e o Estado: atuação institucionalizada e construção de políticas públicas para povos e comunidades de terreiro”. Em seu debate, a autora nos lembra a importância que movimentos sociais trazem para suas pautas, por meio de sua luta política, sobretudo quando conseguem fazê-lo desde dentro do próprio Estado, por meio de ativistas que trabalham como funcionários públicos. Ela cita o exemplo – e traz uma inédita entrevista – do reconhecido ogan Nilo Sérgio Nogueira, Tata Kis’ange, que durante anos articulou políticas públicas para terreiros desde dentro da antiga Secretaria Especial de Políticas para a Igualdade Racial (SEPPIR) da Presidência da República, atual Ministério da Igualdade Racial (MIR).

Continuando na mesma toada, Cyntia Cristina de Carvalho e Silva e Tânia Mara Campos de Almeida nos trazem um estudo sobre o “O Procedimento Operacional Padrão da diversidade religiosa da Polícia Civil do DF”, que é também o título do artigo. Esta diretriz para ações do poder policial da capital federal junto a instituições religiosas – afro ou outras – foi construída por meio de bastante diálogo com a sociedade e levando em consideração as necessidades plurais de públicos que precisam ser ouvidos, respeitados e protegidos como condição basilar para a própria democracia brasileira. Dentre as instituições ouvidas na fase de pesquisas para a criação do Procedimento Operacional Padrão, destaco os diálogos com o Comitê da Diversidade Religiosa do Distrito Federal, em que o Calundu também está representado.

Fechando a seção de artigos, Livia Souza Costa e Renan Vieira de Santana Rocha nos apresentam o texto “Entre as ciências médicas e as ciências bantu-kongo: perspectivas de saúde dentro de terreiros de Umbanda”. Com uma descrição rica e cuidadosa sobre o universo simbólico da Umbanda, a autora e o autor mostram como essa religião afro-brasileira complementa cuidados, por meio de seus saberes ancestrais, à própria prática da medicina colonial-moderna. Igualmente, discorrem sobre a contribuição dos terreiros afrorreligiosos no aprofundamento de noções de cuidado com a saúde, no combate às violências do racismo e na promoção da valorização cultural, o que central, como colocam, para políticas públicas inclusivas.

A seção de artigos foi focada em qualidade, não em quantidade de textos. Assim, apresentamos três trabalhos de fôlego, com muitas páginas escritas. O dossiê, não obstante, não se encerra com esses trabalhos apenas. Pelo contrário, o tom político segue presente na resenha “História de fé e resistência ancestral”, de autoria de Marcos Rodrigues. O livro resenhado, “Mãe da liberdade”, foi escrito por Valéria Lima. Sob a caneta de Marcos Rodrigues, o importante papel sócio-comunitário-político de Mãe Hilda Jitolu, avó da autora do livro, é destacado como uma contribuição política não apenas daquela grande senhora, mas também do povo e do movimento negro soteropolitano. O emocionante bloco Ilê Aiyê, do qual a mãe de santo era matriarca, é lembrado como instrumento de afirmação da negritude e da força de luta que o povo negro tem. Um convite à leitura do próprio livro, por meio de uma resenha muito bem escrita.

Finalmente, fechando, concluindo a beleza e trazendo leveza a esse dossiê, cuja temática é catalizadora de tantos pensamentos e tanta resistência, dois textos livres mostrando a (re)existência de tradições afrorreligiosas em contextos diversos: festa de rua e rituais indígenas com a Ayuasca. São os trabalhos “O axé de Mateus no cavalo marim”, de Rebeca Guimarães Barbosa; e “A Ayahuasca como caminho de autoconhecimento e conexão com os saberes ancestrais”, de Cláudia Mirella Pereira Ramos. Ao passo que pessoas mais céticas diriam que a veia negra não pulsa nas tradições narradas, Rebeca e Cláudia nos convidam, com seus textos, a pensar duas vezes se seria isso mesmo e mostram como a nossa ancestralidade segue viva e pulsante, com toda a força de sua tradição calundueira, mesmo longe de terreiros institucionalizados.

Um lindo e potente dossiê, que como um todo nos convida a uma reflexão sobre relações de poder desfavoráveis à herança negra brasileira, que não obstante não são – nunca foram – suficientes para parar a força vital, o *ngunzo*, de nossa ancestralidade.

Burlington, 10 de junho de 2025.

RELAÇÕES ENTRE ATIVISMO AFRORELIGIOSO E O ESTADO: ATUAÇÃO INSTITUCIONALIZADA E CONSTRUÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO

Kamilla Cardoso Pinheiro¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.58732>

Resumo: Este artigo pretende explicitar historicamente relações entre o Estado e movimento afrorreligioso, considerando as importantes intersecções com o movimento negro, a fim de compreender os impactos na produção de políticas públicas voltadas para povos e comunidades de terreiro. Alguns marcos se sobressaem nesse processo, como o contexto de redemocratização no Brasil, a promulgação da Constituição de 1988, a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada em Durban em 2001, e a criação e consolidação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) desde 2003. Por fim, a partir das repostas à aplicação de entrevista estruturada, busca-se perceber como os elementos do ativismo afrorreligioso, quando personificado em cargos públicos/políticos, podem se manifestar num contexto de atuação institucionalizada, e apontar possíveis impactos na elaboração e implementação de políticas públicas.

Palavras-chave: Movimento Afrorreligioso; Estado; Políticas Públicas; Povos e Comunidades de Terreiro.

RELACIONES ENTRE EL ACTIVISMO AFRO-RELIGIOSO Y EL ESTADO: ACCIÓN INSTITUCIONALIZADA Y CONSTRUCCIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES DEL TERREIRO

Resumen: Este artículo pretende explicar históricamente relaciones entre Estado y movimiento afrorreligioso, considerando las importantes intersecciones con el movimiento negro, para comprender los impactos en la elaboración de políticas públicas dirigidas a los pueblos y comunidades de *terreiro*. Algunos marcos se destacan en este proceso, como el contexto de redemocratización en Brasil, la promulgación de la Constitución de 1988, la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban en 2001, y la creación y consolidación de la Secretaría Especial de Políticas para la Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR) desde 2003. Finalmente, con base en las respuestas a la aplicación de entrevista estructurada, buscamos comprender cómo los elementos del activismo afrorreligioso, al personificarse en cargos públicos/políticos, pueden manifestarse en un contexto de acción institucionalizada y señalar posibles impactos en la elaboración e implementación de políticas públicas.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública da Faculdade de Planaltina (PPGP/FUP), da Universidade de Brasília (UnB). Participante do projeto Calundu do Futuro, do Instituto Calundu, orientada por Guilherme Dantas Nogueira. e-mail: kamilla.pinheiro@unb.br.

Palabras claves: Movimiento Afroreligioso; Estado; Políticas Públicas; Pueblos y Comunidades del Terreiro.

Introdução

Nos últimos anos, em diversas frentes que constituem o movimento social afrorreligioso, têm se consolidado debates acerca da promoção de políticas públicas de reconhecimento, de enfrentamento à intolerância religiosa e ao racismo religioso no Brasil, e estratégias para a garantia de direitos. A ampliação da visibilidade das demandas dos movimentos afrorreligiosos bem como das comunidades e povos de terreiro “estimulou a ampliação da participação desses grupos na esfera pública e política, resultando no aumento de suas organizações e mobilizações” (Guimarães, 2014, p. 36). Objetivo central do movimento afrorreligioso é garantir a manutenção das suas práticas tradicionais que ora são descritas como “religiões de matriz/es africana/s”, ora “tradições de matrizes africanas” ou “religiões afro-brasileiras”, mas que carregam para além da dimensão espiritual, a preservação de modos de vida ancestrais, que abrangem aspectos éticos, morais, políticos, econômicos e existenciais na atribuição de sentido, ordenação de suas realidades e da vida social.

Nesse contexto, é possível observar uma trajetória de ativismo do movimento, desde a sua conformação no início do século XX até a atualidade, e as diversas estratégias e recursos empregados para preservação de suas práticas. Por vezes, o ativismo se vê mais distante e defensivo em relação ao poder público, dada a repressão vinda das forças policiais do próprio Estado e da perseguição da igreja católica e dos grupos evangélicos. Outras vezes, mais atuante e inserido nas dinâmicas de luta política pela garantia de direitos a partir do diálogo e da inserção nas diversas instâncias do Estado.

Na perspectiva dessa última abordagem de relação entre o movimento e o Estado, interessa-nos aqui analisar de que modo a presença de ativistas afrorreligiosos em cargos públicos contribuiu para a inserção das pautas do movimento afrorreligioso no debate público enquanto problema político. Isso, especialmente no contexto de criação e consolidação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), desde 2003, atual Ministério da Igualdade Racial (MIR), e sem ignorar a ambiência sócio-política envolvida nesse processo. Especialmente, interessa-nos compreender, em caráter exploratório, como essa pressão que vem de dentro do Estado,

a partir de ativistas que ocupam cargos públicos, pode contribuir para inserção das pautas afrorreligiosas no debate e na agenda pública, de modo a influir no processo de elaboração e implementação de políticas públicas voltadas para as comunidades de terreiro.

Para tanto, optamos por realizar uma pesquisa bibliográfica seguido de entrevista estruturada, a fim de perceber como os elementos do ativismo afrorreligioso, quando personificado em cargos públicos/políticos, podem se manifestar num contexto de atuação institucionalizada, e apontar possíveis impactos na elaboração e implementação de políticas públicas.

1. Processos históricos e conceituações

Pensar as relações entre Estado e sociedade, sobretudo nos países latino-americanos e, mais especificamente, no Brasil, é retomar o processo histórico colonial moderno que marcou e transformou profundamente o processo de constituição desses países. Esse processo configurou os limites e possibilidades de efetivação da cidadania e democracia, que implica ampla participação justa e democrática daqueles que foram escravizados e marginalizados na história desses territórios, e de seus descendentes (Quijano, 2005; Abumansur, 2016; Nogueira, 2019).

Ao analisar a configuração histórica e social dos países latino-americanos e o desenvolvimento do que se entende hoje por Estado-nação moderno (originalmente eurocêntrico), é possível observar algumas especificidades que serão incontornáveis e servirão de limitação para o alcance de uma real e efetiva democracia nesses países. De acordo com Quijano (2005, pp. 118-119), para o Estado-nação moderno constituir-se como tal, é necessário a existência de uma sociedade nacionalizada e politicamente organizada nesses moldes, o que também implica as instituições modernas de cidadania e democracia política. As pessoas que fazem parte dessa sociedade assim organizada deverão ter um elemento em comum, que as homogeneizarão dentro dessa estrutura, a saber, “uma participação mais ou menos democrática na distribuição do controle do poder” (Id. Ibid, p. 119). Disso se segue que, para efetivar os elementos de cidadania e democracia política, o processo de independência dos países latino-americanos junto ao movimento em direção ao desenvolvimento de uma organização político-institucional tal como o Estado-nação moderno necessitaria de um processo consistente de descolonização das relações sociais e políticas das suas sociedades. O que ocorreu, no entanto, foi uma

eliminação sistemática daqueles que não participavam do projeto de integração nacional, a saber, as populações negras e indígena. Assim,

dadas essas condições originais, a democracia alcançada e o Estado-nação constituído não podiam ser afirmados e estáveis. A história política desses países, muito especialmente desde fins da década de 60 até o presente, não poderia ser explicada à margem dessas determinações. (Quijano, 2005, p. 122)

No caso do Brasil e do Estado brasileiro, as consequências desse tipo de formação somadas à ausência de uma ampla e sistemática política de reparação e ao mito da democracia racial (que ainda insiste em se entranhar nas estruturas político institucionais) convergem para um cenário de consistente reprodução das desigualdades sociais/raciais e a manutenção do racismo.² Até aqui convém nos perguntarmos se de fato é possível promover e alcançar a distribuição equitativa de recursos, bens e serviços do Estado, de participação política, proteção de direitos, preservação dos modos de vida, em uma configuração organizativa de Estado que foi fundamentada a partir de princípios colonialistas, capitalistas e racistas.

Essa contextualização histórica é imprescindível para compreender porque as pessoas que vivenciam as tradições afrobrasileiras e estão vinculadas à terreiros são historicamente alvo de ataques violentos aos seus corpos e espaços de culto (Fernandes, 2022), por um lado, e por outro persistentemente enfrentam discursos discriminatórios nos espaços públicos, ao mesmo tempo que disputam tais narrativas para avançar na luta pela garantia de direitos. Em outras palavras, os ataques contra os praticantes das religiões afro-brasileiras possuíam, além da dimensão física, uma dimensão jurídica e de produção de políticas, que demandou uma ampliação da atuação do movimento afrorreligioso na esfera pública (Guimarães, 2014; Moraes, 2022). Nesse contexto, parte do ativismo afrorreligioso para o enfrentamento dos discursos discriminatórios e para a sua inserção qualificada nas políticas públicas foi a desconstrução e construção de categorias capazes de descrever com maior precisão os fenômenos sociais que atravessam as comunidades de terreiro.

Nessa trajetória passaram-se várias estratégias. Destaco a construção de categorias de caráter discursivo que produzem efeitos diretos nas políticas públicas. No início houve

² Esse tema não é novo. Diversos/as autores/as vêm discutindo o assunto. Alguns exemplos de trabalhos consistentes: Theodoro, 2022; Bento, 2022; Gonzalez, 2020.

uma associação das práticas a uma ideia de “cultura”, depois abandonada por favorecer certa “folclorização” do candomblé, seguida pela retomada à afirmação do caráter religioso. Posteriormente associou-se a ideia de uma “cultura negra” e “tradicional”, características que remetem a

“algo que perdura, que advém de um tempo passado e aporta no presente trazendo consigo o rastro de uma herança ancestral que tem a África como origem” (Moraes, 2021, p. 53).

Exemplo de conquista importante do ativismo foi a substituição da categoria de “intolerância religiosa” para “racismo religioso” para se referir aos ataques contra povos e comunidades de terreiros. (Fernandes, 2017; Miranda, 2023)

O filósofo wanderson flor do nascimento (2016; 2017) aponta para as motivações racistas que envolvem as violências direcionadas a pessoas que vivenciam as tradições brasileiras de matrizes africanas e indígenas. Para além do argumento da colonialidade moderna (Quijano, 2005), que irá organizar de maneira hierárquica, opressiva e violenta as pessoas racializadas e os elementos que a constituem (caracteres raciais, cultura, os modos de produção de conhecimento, organização do trabalho, da produção e da autoridade coletiva), nascimento (2017) analisa os gestos de violência a partir de duas formas com que esses geralmente assumem: ora é uma recusa radical do diferente, na tentativa de removê-lo do convívio, e ora assume um caráter educativo, como uma punição necessária, uma espécie de provação que o diferente precisa passar que o fará se submeter à norma dos valores sociais predominantes. Essas práticas violentas carregam duas marcas negativas: uma é o próprio racismo, visto que as religiões de matrizes africanas são constituídas por pessoas negras e por elementos afro-indígenas; e a outra marca muitas vezes produzida pelo próprio racismo: a exotização/demonização das crenças e práticas religiosas que não estão associadas às práticas cristãs e a outras práticas advindas da Europa.

O racismo dificulta muito o enfrentamento a essas práticas violentas, porque faz parte da sua dinâmica se ocultar como elemento estruturante do tecido social e da forma como se institui as representações dos valores sociais que são predominantes. Ou seja, os valores sociais hegemônicos frequentemente legitimam a violência, porque, enquanto hegemonia, lidam com a diferença ou por meio de uma postura salvacionista ou pela recusa radical da diferença, no sentido de que existe “uma única verdade”, que deve ser

preservada. E o que diverge deve ser salvo, combatido ou até aniquilado (nascimento, 2017). De acordo com nascimento, é crucial que

“uma sociedade que se pretenda democrática, que pretenda sustentar a ideia de cidadania, deve-se ocupar da violência e seus efeitos que atingem as experiências religiosas, na medida em que ela é destruidora de lugares de identificação, destruidora de marcas culturais que fazem que muitas pessoas se vejam como sujeitos no mundo” (Nascimento, 2017, pp. 55-56).

A seção seguinte tratará de contextualizar e apontar algumas incidências das reivindicações do movimento afrorreligioso na arena pública e nas políticas públicas, e apontar quando possível os impactos da presença de lideranças afrorreligiosas na disputa e produção de políticas públicas.

2. Políticas Públicas e Ativismo Afrorreligioso

O processo de redemocratização no Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980, reabriu espaços institucionais para a atuação de movimentos sociais historicamente marginalizados como parte de uma importante reorganização das forças de oposição à ditadura. Destacarei aqui a atuação do Movimento Negro e do Movimento Afrorreligioso, que em alguns momentos se entrecruzam. Os processos de redemocratização e de luta desses movimentos sociais contribuíram para transformações significativas na relação que esses estabeleciam com o Estado, e na relação do Estado com esses movimentos e com a sociedade civil. Os anos 1980 parecem representar o início de importantes inflexões e avanços na inserção das questões raciais na agenda pública.

Jaccoud (2008) organiza, com finalidade didática, o período entre 1980-2000 como composto de três gerações de iniciativas de enfrentamento às desigualdades raciais, ou seja, respostas do poder público voltadas à população negra. Essa organização didática auxilia na compreensão da ambiência e as condições que anteciparam os momentos seguintes. Assim, na década de 1980, dentre outras ações, foram criados os Conselhos estaduais de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra – que significou uma forma reconhecimento, pelo poder público, da importância do enfrentamento às desigualdades raciais em oposição ao até então propagado, inclusive pelo Estado, mito da democracia racial; Tombados dois territórios símbolo da cultura e resistência negra: o

terreiro de candomblé Casa Branca, na Bahia (1984), e a Serra da Barriga (1986), em Alagoas, sede do Quilombo dos Palmares.

No final da década de 1980 inicia-se a segunda geração de combate ao racismo com esforços para a sua criminalização. Assim ficou tipificado na Constituição Federal de 1988 o racismo como crime inafiançável e imprescritível, e foram criadas algumas delegacias especializadas em crimes raciais. A Constituição também trouxe outros avanços, ao menos no aspecto formal, como a instituição do Estado Democrático de Direito, dentre outros avanços impensáveis sem o ativismo do Movimento Negro, como:

o reconhecimento das contribuições culturais dos diferentes segmentos étnicos, considerando-as em pé de igualdade com a sociedade envolvente; a criminalização do racismo e o direito das comunidades remanescentes de quilombos ao reconhecimento da propriedade definitiva de suas terras, devendo o Estado emitir-lhes os títulos de propriedade. (Jaccoud e Beghin, 2002, p. 17)

A terceira geração de ações políticas, no início da década de 1990, será representada pelas ações afirmativas e pelo enfrentamento do racismo institucional. Na esteira dessa ambiência política, o Brasil iniciou, no ano de 2000, o processo de preparação para a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada em Durban em 2001. Nesse contexto, como relatam Jaccoud e Beghin (2002), foi criado no dia 8 de setembro de 2000 o Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira em Durban, com participação paritária entre organizações governamentais e não-governamentais, e com a promoção de pré-conferências. A Conferência teve papel decisivo ao legitimar, no plano internacional, as denúncias de racismo estrutural feitas pelos movimentos sociais e por organizações brasileiras, e por articular a associação entre intolerância religiosa e racismo, de tal forma que as reivindicações dirigidas pelo movimento negro brasileiro obtiveram incidências na declaração final assinada pelos países signatários, e retornou com forte incidência no plano nacional. Como signatário, o Brasil, por meio da contínua atuação do movimento negro, implementou uma série de ações que se alinhavam com as orientações consolidadas ao final da Conferência, citando-a como justificativa em suas publicações de documentos públicos acerca do tema.

Importante apontar que o movimento social afrorreligioso (composto e representado por uma pluralidade de pessoas, organizações sem fins lucrativos e

comunidades de terreiro), com sua conformação que remonta à década de 1930, atuou em muitos momentos de forma estratégica em conjunto com o movimento negro para inserir suas demandas no debate público, que se constituía a partir dos anos 1970 e se intensificaria no final da década de 1980 e nas décadas seguintes. Da mesma forma, a aproximação de integrantes do movimento negro nos terreiros a partir desse período, como parte da construção de uma identidade negra, favoreceu a incorporação das pautas afrorreligiosas nos discursos do movimento negro. Fruto dessa atuação conjunta foi a construção do entendimento de que “o preconceito racial contra os negros é transposto para os praticantes das religiões afro-brasileiras [...] entendimento que é base para a elaboração de uma agenda conjunta centrada no combate à intolerância religiosa e na luta pela igualdade racial” (Morais, 2020), posteriormente legitimada no plano internacional através da Conferência de Durban.

Por fim, este cenário do início da década de 2000, somado à eleição de um governo federal mais sensível às pautas de justiça social e diversidade, possibilitou a criação de um órgão voltado especificamente para as questões raciais, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), ao mesmo tempo que foi a ambiência necessária para a proposição da primeira Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), ambas no ano de 2003, inscritas em um contexto de intensa mobilização social e transformação política no Brasil.

Esse momento foi fundamental para as relações político-institucionais entre o movimento afrorreligioso e o Estado. Mariana Ramos de Moraes (2021) afirma que “foi no esteio da implementação dessa política pública que foram se abrindo outros canais de interlocução entre o governo federal e o movimento afro-religioso” (p. 58), produzindo efeitos na construção e implementação de políticas públicas para povos de terreiro.

A política pública alimentar materializada como distribuição de cestas de alimentos para terreiros, ainda que com limitações, foi a primeira demanda do movimento afrorreligioso que se institucionalizou por meio da SEPPIR, que atuou em parceria com o Ministério de Desenvolvimento Social e representou um reconhecimento da função social dos terreiros. Essas demandas foram articuladas pelo então assessor técnico daquela Secretaria, o ativista e reconhecido ogan/Tata Kivonda Nilo Sérgio Nogueira, responsável pela coordenação da pauta na instituição pública. Na ocasião, Matilde Ribeiro atuava como Ministra da Secretaria e Douglas Martins de Souza como secretário-adjunto, sendo sucedido por Maria do Carmo Ferreira da Silva. A atuação das(os) dirigentes em

prol da promoção da igualdade racial estava mais evidente, seja nos discursos públicos os nas ações e políticas produzidas. Em alguns momentos as demandas mais diretamente ligadas às comunidades de terreiro apareciam, em forma de defesa da liberdade de expressão religiosa e do respeito às tradições afro-brasileiras. Talvez seja no Relatório de Gestão 2003-2006, publicado pela SEPPIR, que as ações realizadas até então para esse grupo específico fiquem explícitas e organizadas em um documento público. É possível verificar as ações relatadas no item 1.2 intitulado “*Apoio às Comunidades de Terreiro*” (Brasil, 2025). Os próprios Movimentos Negro e Afrorreligioso também guardam memória da época, que segue sendo contada entre ativistas, quando oportuno.

Em 2007, sob a gerência da SEPPIR, foi publicado o Decreto 6.040, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), categoria discursiva para se referir à determinados grupos e que será posteriormente reivindicada pelos povos de terreiros como forma de articulação entre as pessoas que praticam as tradições afrodiaspóricas e o Estado. Na sequência, outras políticas e ações ancoradas pela SEPPIR, inclusive as realizadas por meio de parcerias, que de algum modo beneficiaram as relações entre o Estado e o movimento afrorreligioso com o atendimento de suas demandas, podem ser observadas no quadro abaixo, ainda que de modo não exaustivo.

Quadro 1: Relação de Ações e Políticas Públicas ancoradas na SEPPIR³

Nº	Ação/Política Pública ancorada na SEPPIR	Ano
1	Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR) – Decreto nº 6.872, de 4 de junho de 2009.	2009
2	Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e Promoção de Políticas para Comunidades de Terreiro (PNCT)	2010
3	Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiros, nas capitais e regiões metropolitanas dos estados de Minas Gerais, Pará, Pernambuco, e Rio Grande do Sul	2010
4	Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010)	2010

³ Extinta em 2015, a secretaria foi incorporada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Em 2017, passou a compor o Ministério de Direitos Humanos, com o nome de Secretaria Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SNPIR). Dois anos depois, outra reforma administrativa cria o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, do qual a SNPIR passa a fazer parte. (Fonte: <https://www.ancestralidades.org.br/biografias-e-trajetorias/secrataria-de-politicas-de-promocao-da-igualdade-racial>). Desde 2023, com a criação do Ministério da Igualdade Racial, o que antes eram assuntos da SEPPIR passam a ser desenvolvidos no âmbito desse Ministério.

5	Seminário Territórios das matrizes africanas no Brasil - Povos Tradicionais	2011
6	Oficina de Trabalho - Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana	2012
7	Chamada Pública no 01 de apoio a projetos voltados para a promoção, valorização e divulgação da cultura africana preservada no Brasil, e das suas influências linguísticas, filosóficas e culturais.	2012
8	I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana	2013
9	Plano Nacional de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro, Portaria nº 1.316;	2016
10	Publicações sobre Mapeamento de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana	2017
11	Lançamento de publicações como o “Guia Orientador para Mapeamento junto aos Povos e Comunidades Tradicionais” e a “Cartilha: Povos e Comunidades Tradicionais”	2017
12	Consulta Pública promovida pelo Ministério dos Direitos Humanos, por meio da SEPPIR, para o II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros	2018
13	Cartilha Virtual com Mapeamento de Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas	2023

Fonte: elaborado pela autora (2025).⁴

Algumas atuações merecerão destaque aqui pelo seu ativismo em prol das questões afrorreligiosas e raciais, e o impacto na elaboração e implementação de políticas públicas, especialmente no âmbito da SEPPIR. Destaco a atuação de Matilde Ribeiro, Ministra da SEPPIR entre 2003-2008; Edson Santos, que assumiu a pasta de 2008 até 2010 e teve papel atuante nas demandas comunidades de terreiro sobretudo no seu mapeamento e construção de um plano de combate à intolerância religiosa e de apoio às comunidades de matriz africana; Alexandro da Anunciação Reis, adepto do candomblé, que ocupou o cargo de subsecretário de Políticas para Comunidades Tradicionais em 2010-?; Elói Ferreira Araújo, Ministro da Secretaria entre 2010-2011; Luiza Helena de Bairros, Ministra entre 2011-2015; Luciana de Souza Ramos, como Secretária Nacional de Ações Afirmativas entre 2015-2016 atuou principalmente nas pautas relacionadas à

⁴ As fontes para a construção desse quadro foram diversas, incluem os trabalhos de Mariana Ramos de Moraes (2020; 2022), publicações da SEPPIR (BRASIL, 2006; 2016); e pesquisas em sites de busca que em muito serviram para me direcionar às páginas informativas ancoradas principalmente no gov.br.

sua pasta, entretanto demarcava a importância dos avanços nas pautas afrorreligiosas; Nilma Lino Gomes, foi Ministra da SEPPIR em 2015; Nilo Sérgio Nogueira, que atuou entre 2005 e 2012 como assessor técnico na Secretaria.

A participação de ativistas afrorreligiosos fica mais evidente nas instâncias que previam a participação da sociedade civil, como nos diversos Conselhos e Seminários. Compreender a atuação dos ativistas afrorreligiosos que ocuparam cargos públicos (à exceção de mandatos eletivos) a fim de visualizar o impacto na elaboração e implementação de políticas públicas é menos evidente. Quem eram as pessoas vinculadas a terreiros que estavam articulando e foram escolhidas para atuar em especial na SEPPIR e nas políticas por ela produzidas? Suponho que a presença de lideranças afrorreligiosas ou pessoas vinculadas à terreiros foi fundamental para a inserção das agendas do movimento religioso na arena pública.

Nesse sentido, justifica-se a proposição de realização de entrevista com alguém que era uma voz do movimento afrorreligioso e esteve no Estado em um cenário favorável para o acolhimento das pautas afrorreligiosas.

2.1 Entrevista estruturada: contribuições a partir da experiência de um ativista afrorreligioso no Estado

Para a realização da entrevista estruturada convidamos Nilo Sérgio Nogueira – Tata Kivonda Kis’ange, por sua longa experiência na Gestão Pública, sobretudo na Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), e por acumular longa trajetória afrorreligiosa como Tata e como ativista do movimento afrorreligioso. Nilo Nogueira gentilmente aceitou responder algumas perguntas sobre a sua experiência na SEPPIR, que lançam luz ao tema tratado nesse artigo. Importante frisar que a sua chegada à SEPPIR não foi motivada pelo seu ativismo ou experiência afrorreligiosa, mas sim pelos seus conhecimentos técnicos. Não se deve ignorar, entretanto, o fato de que sua rede de relações foi um elemento importante para que a sua atuação fosse requisitada.

A seguir estão descritas as perguntas propostas e as respostas recebidas em formato de áudio no aplicativo de mensagens *whatsapp*, essas transcritas de forma literal.

1. Sei que você não entrou na SEPPIR indicado por nenhuma organização de movimento social, embora fosse um ativista conhecido em Belo Horizonte. Ainda sim, você concorda com a afirmação de que a presença de ativistas afrorreligiosos em cargos públicos, especialmente no âmbito da SEPPIR, foi fundamental para que as demandas dos povos e comunidades de terreiros fossem pautadas?

Resposta 1 - *A resposta é sim. Com certeza a presença de ativistas afrorreligiosos no âmbito na SEPPIR foi fundamental pra que essas demandas dos povos de comunidade de terreiro fossem pautadas, e eu faço uma breve explicação pra esse entendimento. A SEPPIR quando foi criada ela era muito nova, não havia uma pauta específica para a comunidade negra, o movimento negro e, consequentemente, muito pelo contrário para as comunidades de terreiro. Toda política que era feita até então não contemplava a comunidade negra e isso é muito complicado no âmbito do entendimento do ser humano, principalmente o negro. Então o que que ocorre, evidentemente que havendo esse descompasso entre o que efetivamente era feito e o que deveria ser feito, a SEPPIR teve um papel fundamental. Mas a SEPPIR enquanto instituição ela era composta por pessoas, por membros ativistas e do movimento negro, mas também do movimento político. Àquela época a realidade política enquanto partido político era uma, tinha muito mais força os movimentos sociais dentro, com a criação da SEPPIR, então foi fundamental sim, foi extremamente importante. Mas o que era mais importante nisso tudo era distinguir e diferenciar a movimentação política da movimentação social para as demandas das comunidades de terreiro.*

2. Considerando o cenário político, que abre limites e possibilidades de atuação de ativistas ligados ou não a organização de movimento social dentro dos órgãos públicos, como você percebe o impacto da presença (ou ausência) desses ativistas na Secretaria em relação a continuação das ações e políticas voltadas para os terreiros?

Resposta 2 - *Essa pergunta ela é extremamente importante e muito bem feita, porque nos remete ao passado e ao presente. É... dentro de uma relação política, e aqui eu não quero partidarizar nada, muito pelo contrário, é... dentro de uma representatividade política qualquer movimento social tem sua tendência, sua expectativa, a sua forma de encarar toda política pública ou que deveria ser pública para o seu campo de atuação. Então a*

ausência de organismos sociais, do movimento social, de ativistas dentro de qualquer secretaria e no caso específico pra (sic) voltada à comunidade negra, a política de igualdade racial, tanto a ausência é extremamente impactante quanto a presença também deveria ser impactante. Ocorre que é preciso sim distinguir o que é um movimento político quanto a presença de um movimento social dentro da política. As ações e políticas voltadas para as comunidades de terreiro elas sempre foram extremamente importantes desde a criação da SEPPIR. Continuam sendo ainda hoje muito mais em função do compromisso que os seus zeladores enquanto gestores das suas próprias comunidades de terreiro o fazem, do que propriamente como políticas públicas pra elas voltadas. Então, a pergunta é muito objetiva, como é que eu percebo o impacto da presença ou ausência desses ativistas na Secretaria. Bom, se a gente pensar em uma continuidade das ações de políticas voltadas para os terreiros, há uma diminuição muito grande atualmente. Aquela ocasião havia uma participação maior e as ações eram mais objetivas, eram mais rápidas de serem observadas. Então de qualquer forma há hoje, no meu juízo de entendimento, o impacto é positivo. Porque as comunidades de terreiro a partir dos seus gestores, dos seus zeladores, ela é resiliente e continua caminhando independente dos movimentos políticos que possam acontecer ou não.

3. Quais estratégias você utilizou para inserir as pautas do movimento afrorreligioso na agenda institucional da SEPPIR e nas políticas interministeriais?

Resposta 3 - *Essa pergunta número três também é extremamente importante porque, é... a pergunta é quais estratégias que eu utilizei aquela ocasião. Bom, como eu sou de candomblé e então aquela ocasião era subsecretaria porque a Secretaria era uma Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial vinculada à Presidência da República, então havia a secretária depois veio o secretário e as subsecretarias. Então aquela ocasião a subsecretaria a qual eu era vinculado era a Subsecretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais, que abrangia não só as comunidades de terreiro, as comunidades de cultura cigana, os povos indígenas e tribais e as comunidades quilombolas. Então qual era o ponto, o Subsecretário a essa ocasião, era um subsecretário.. ele também era de candomblé. Aliás, é até hoje. Mas ele não é mais subsecretário, enfim. Ele também é de candomblé. Então a gente, é... eu, mais velho de confirmado né, do que ele, mais velho de tempo de santo do que ele, a gente fazia*

algumas reuniões tentando vislumbrar qual a forma de chegar até as comunidades de terreiro do Brasil todo porque a Secretaria era uma secretaria da Presidência da República abrangendo obviamente todos os Estados da federação mais o Distrito Federal. Aí conversa daqui, conversa dali, propusemos a ele, sob a minha coordenação, que a gente deveria fazer uma política contra a intolerância religiosa e aí pra isso, ele me pediu para coordenar esse processo. Claro com outras pessoas, mas como eu era, enfim, enquanto de candomblé o mais velho que tinha dentro da Secretaria, eu convidei a Mãe Beata de Iemanjá e Makota Valdina, ambas já falecidas e as quais eu sempre reverencio. Aí eu as chamei. Por quê? Porque o candomblé no Brasil ele, diferentemente de África, no Brasil é matriarcal. Então nós tínhamos que fazer sob a condição das mulheres, mesmo ativistas ou não, mas das mulheres de um modo geral, porque as comunidades de terreiro no Brasil, em sua maioria é matriarcal, para que chegasse e pra ter uma credibilidade maior. E assim fizemos. Convidei Makota Valdina e Mãe Beata de Iemanjá pra gente em várias reuniões estabelecermos um cronograma de atividades, enfim pra que isso fosse caminhando ao longo do tempo. A outra questão, criamos um projeto intitulado “Terreiros do Brasil”, em que correríamos todo os Estados da federação levando a proposta de inserção das comunidades de terreiro como entidade do movimento social também. Essas comunidades de terreiro, pra que elas fossem parceiras do governo, pra que as políticas públicas chegassem até as comunidades. Isso foi possível, aí entram as questões interministeriais, a partir das cestas de alimento. Por quê? Porque era sabido, e aí houve inclusive um mapeamento das comunidades de terreiro com vistas à segurança alimentar e nutricional, coordenado por nós na Secretaria e pelo então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, para que essas comunidades se tornassem “representantes” entre aspas do governo na entrega de cestas de alimento para as comunidades e o seu entorno. Isso foi muito bem coordenado, graças a deus deu muito certo. Essa foi uma política que funcionou muito bem e sem nenhum transtorno e nada que maculasse qualquer dessas entregas de cestas graças ao bom deus tudo deu sempre muito certo. Então essa, em termo dessas duas políticas, não partidárias mas dessas duas políticas de gestão, foi possível da gente criar a forma, essa estratégia, pra trazer as comunidades de terreiro pra perto das ações do governo. A pergunta é qual a estratégia. Então essa foi a condição e isso funcionou maravilhosamente bem.

4. Que limites você identificou para a atuação de ativistas de terreiro dentro do Estado? Houve resistência dentro da SEPPIR à inclusão de pautas afrorreligiosas nas políticas públicas? Se sim, como?

Resposta 4 - *A questão número quatro é de bastante relevância, mas com uma resposta extremamente objetiva. Porque, é, não houve resistência dentro da Secretaria para inclusão de pautas afrorreligiosas nas políticas públicas, não houve. E quais limites eu identifiquei pra atuação de ativistas de terreiro? O limite era dado pelo próprio governo. Os ativistas de terreiro dentro do Estado eles eram ativistas de terreiro não eram do Estado, eles atuavam dentro do Estado e como tal não se podia misturar as coisas.*

5. A partir da sua experiência, quais políticas ou ações públicas voltadas para povos e comunidades de terreiro só foram possíveis por conta da presença de ativistas afrorreligiosos na SEPPIR?

Resposta 5 - *A questão número cinco nos remete a cronologia de vida. Quanto mais tempo de vida nós vamos tendo, mais experiência vamos adquirindo. É... é claro que o tempo é o senhor da razão e do juízo e a experiência também vem com ele. Então, é interessante essa questão, porque “quais políticas ou ações públicas voltadas para as comunidades eles só foram possíveis por conta da presença de ativistas afrorreligioso?”. É simples. A partir do momento que o programa estava definido e ‘cê’ tinha uma política de ação já definida para as comunidades de terreiro, é... não foi a presença dos ativistas afrorreligiosos na Secretaria que as fez acontecer, foi a definição dos entes, é... dos membros dessa Secretaria que tinham [...] a sensibilidade para as políticas serem desenvolvidas também para as comunidades de terreiro que fez acontecer. Evidentemente que a presença de ativistas afrorreligiosos foi importante, mas não foi a mais importante, ela também foi importante. E eu considero que as políticas que foram implementadas foram possíveis porque havia um programa definido e dentro desse programa [havia] as metas a serem alcançadas. E isso foi feito.*

6. Sobre esse tema da relação entre o ativismo afrorreligioso e o Estado, você tem algum comentário final?

Resposta 6 - *A questão número seis remete a uma opinião pessoal. Qual comentário final eu poderia fazer entre o ativismo afrorreligioso e o Estado? Bom, eu não posso falar por achismo, eu posso dizer um pouco com a experiência de vida que eu tenho e ao mesmo tempo a vivência dentro do processo afrorreligioso que é o Candomblé. Já passei de meio século de confirmado como Tata e a minha experiência de vida ela não dependeu, mas ao mesmo tempo ela caminhou, a partir de um ativismo afrorreligioso muito antes de eu ir para a Secretaria de Política de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. E o meu comentário final que eu poderia dizer com muita sinceridade e objetividade é que todos afrorreligiosos deveriam se distinguir entre o seu processo sócio religioso, do processo do Estado enquanto agente público. É... quando essas duas situações conseguem caminhar juntas sem nenhuma tendência política partidária, tá tudo muito bem, tudo caminha melhor, mais leve e assim deveria ser, e assim deve ser pra que todas as relações sejam possíveis de acontecer de forma pacífica, de forma respeitosa. Eu quando era criança aprendi uma coisa com meus pais, é assim: pra que você seja respeitado, aprenda a respeitar o outro. Então para que eu possa respeitar o outro, primeiro eu tenho que me respeitar. Eu conseguindo fazer isso, é igual o perdão, eu tenho que ter a capacidade de me perdoar para que eu consiga perdoar o outro por qualquer falta que por ventura eu ache que ele tenha cometido para comigo ou para com o outro. Então como nós não estamos aqui falando de perdão, a gente tá falando de amor no coração independente das políticas partidárias e independente. É uma política de vida, é assim que deveria ser. Então eu espero ter conseguido responder, muito obrigado.*

2.2 Breves considerações e apontamentos

As respostas às perguntas dadas por Nilo Sérgio Nogueira trouxeram nuances e tensionamentos importantes para a compreensão da relação entre o ativismo afrorreligioso e o Estado, especialmente quando se tem um ativista investido em cargo público. Em primeiro lugar, é preciso apontar para materialidades importantes que dão contorno para a sua atuação. Isto é, em que pese a SEPPIR ter sido criada em um contexto de suma importância para o avanço das demandas da população negra, havia limitações importantes, em termos de materialidade, para o que se poderia de fato alcançar e realizar. Em muito isso se deu pelo baixo orçamento disponibilizado e pelo quadro de pessoal que foi possível de ter na estrutura da Secretaria, especialmente no início.

A primeira resposta da entrevista corrobora diretamente a hipótese central deste artigo, delineada na introdução: a presença de ativistas afrorreligiosos em cargos públicos foi fundamental para a inclusão das demandas dos povos e comunidades de terreiro na agenda institucional da SEPPIR. O entrevistado enfatiza que, à época da criação da Secretaria, o Estado brasileiro carecia de uma política pública direcionada à população negra e, mais ainda, às expressões religiosas de matriz africana. Neste contexto, os sujeitos oriundos dos movimentos negro e afrorreligioso assumiram papel de mediação essencial entre a burocracia estatal e as comunidades. A reflexão proposta por ele também convoca uma distinção analítica relevante entre militância partidária e mobilização a partir de movimentos sociais, lançando luz sobre os diferentes tipos de capital que operam na institucionalização das pautas afrorreligiosas, evidenciando que nessa dinâmica há tanto aproximações quanto distanciamentos político-institucionais necessários.

Em relação ao impacto da presença (ou ausência) de ativistas afrorreligiosos na continuidade das políticas públicas voltadas aos terreiros, o entrevistado observa que, embora a presença de militantes no interior do Estado tenha impulsionado uma série de ações objetivas, a sustentabilidade dessas agendas depende, em grande medida, da ação autônoma dos próprios terreiros e de seus zeladores. Tal proposição reforça o argumento de que a organização política dos povos de terreiro antecede e ultrapassa o Estado, operando também como instância de produção de um tipo de “política de terreiro” (Miranda, 2023) a partir de suas próprias dinâmicas internas. Em contrapartida, a diminuição da presença de ativistas no aparelho estatal é associada à redução da proposição e/ou efetividade das políticas para os terreiros.

Na terceira resposta, Nilo Nogueira apresenta subsídios empíricos valiosos para a análise das estratégias de inserção da pauta afrorreligiosa nas estruturas do Estado a partir do que ele chamou de políticas de gestão. Ele mencionou a criação do projeto "Terreiros do Brasil", como uma estratégia de inserção das comunidades de terreiro nas políticas públicas, caracterizando-as como entidades do movimento social. A realização do mapeamento dos terreiros e a articulação com o então Ministério do Desenvolvimento Social, destacando a construção de uma política de segurança alimentar, deram maior visibilidade aos terreiros e ampliaram sua presença para o Estado, atuando inclusive como parceiros do governo a partir do reconhecimento da função social que desempenham. A mobilização de lideranças históricas como Mãe Beata de Iemanjá e Makota Valdina é também mencionada como estratégia de legitimação interna (e necessária) junto às

comunidades. Ao evidenciar o protagonismo feminino percebe-se como a matriarcalidade é vivenciada e o que representa para as comunidades de terreiro, exercendo papel basilar nas suas estruturas simbólicas e estratégicas.

A quarta resposta foi bastante objetiva e merece ser aprofundada em outro momento. A compreensão de que os limites enfrentados derivavam, não de uma resistência interna na Secretaria, mas das estruturas mais amplas do Estado e das diretrizes do próprio governo traz à tona a lembrança de que a dinâmica político-institucional é um cenário espinhoso. Esse ponto conecta-se com a discussão desenvolvida na seção 1 sobre a formação do Estado-nação brasileiro e seus limites coloniais, tal como formulado por Quijano (2005). Remete ao entendimento de que a existência de um governo antirracista e progressista não significa que o Estado seja antirracista e progressista. As estruturas permanecem racistas. Os processos/estruturas pré-existentes do Estado seguem vigentes, mesmo quando se tem um governo progressista. E isso fica evidente quando se tenta lidar com esses governos (Nogueira, 2019). Ademais, o entrevistado afirma que os ativistas "atuavam dentro do Estado, mas não eram do Estado". A afirmação sugere uma distinção clara por parte dos ativistas do papel que ali poderiam desempenhar: a posição estratégica entre a militância e a atuação institucionalizada, sem que uma se confundisse com a outra. Sugere uma condição de fronteira entre o universo do pertencimento afrorreligioso e o funcionamento da máquina burocrática.

A quinta resposta nos permite refletir sobre a importância de ir além da valorização da presença dos ativistas afrorreligiosos para a continuidade do atendimento das demandas. Aponta para a consolidação e a institucionalização das pautas através da elaboração e implementação de programas bem estruturados, com metas e diretrizes bem definidas, como condição fundamental para a efetivação dessas ações.

Por fim, a sexta resposta oferece uma síntese ética e reflexiva da relação entre ativismo afrorreligioso e a ação pública a partir das estruturas do Estado. O entrevistado defende que a convivência entre ativismo afrorreligioso e a ocupação de cargo público é possível desde que haja clareza sobre os limites entre a esfera sociorreligiosa e o campo da gestão estatal. A defesa de uma "política de vida" pautada no respeito, na escuta, perdão e na ancestralidade evidencia que o ativismo afrorreligioso, quando traduzido institucionalmente, não apenas formula políticas, mas também propõe novos modos de fazer política.

3. Considerações finais

Este artigo buscou compreender de que modo a presença de ativistas afrorreligiosos em cargos públicos, especialmente no contexto da SEPPIR, contribuiu para a institucionalização das pautas dos povos e comunidades de terreiro. Para isso, buscou sintetizar a ambiência histórica, social e política que precederam e sucederam a criação da Secretaria, sobretudo a partir da atuação dos movimentos negro e afrorreligioso. A análise das respostas da entrevista estruturada realizada com Nilo Sérgio Nogueira permitiu aprofundar empiricamente os temas propostos durante o artigo. A partir das respostas ficou evidente que a presença de ativistas afrorreligiosos dentro do Estado teve papel relevante na construção de estratégias, articulações interministeriais e ações concretas voltadas às comunidades de terreiro. Ainda que a efetivação dessas políticas dependa de fatores diversos – como programas estruturados, sensibilidade política, institucional, orçamento e pessoal – a atuação de sujeitos vinculados às tradições afrorreligiosas dentro do Estado se mostrou uma mediação importante.

Este artigo não teve a pretensão de esgotar os temas abordados, mas de contribuir com o debate sobre a presença e atuação de ativistas afrorreligiosos dentro do Estado. Muitos aspectos aqui tratados ainda demandam maior aprofundamento e permanecem como agendas relevantes para investigações futuras, especialmente aquelas voltadas a ampliar o diálogo entre as experiências de institucionalização das lutas afrorreligiosas e os desafios da construção e implementação de políticas públicas.

Referências bibliográficas

- ABUMANSUR, Edin Sued. “Religião e Democracia, questões à laicidade do Estado”. In: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade: Volume 1 - Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia, 2016, v.1.
- AHUALLI, P. M. De L.; Abreu, N. L. De. “O Reinventar dos Movimentos de Terreiro: o ontem, o hoje e o amanhã”. *Revista Calundu*, v. 3, n. 1, p. 17–17, 20 jun. 2019.
- BENTO, C. *O Pacto da Branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BRASIL. *Promoção da igualdade racial: relatório de gestão 2003-2006*. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 2006. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/396>>. Último acesso em: 20/05/2025.

BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. SANTOS, Kátia R. C.; SOUZA, Edileuza P. (Orgs.). *SEPPIR - PROMOVENDO A IGUALDADE RACIAL Para Um Brasil Sem Racismo*. 1ª Ed. Brasília. 2016. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias_seppir/noticias/2016/05-maio/seppir-lanca-livro-sobre-a-trajetoria-e-principais-conquistas-da-politica-de-promocao-da-igualdade-racial/copy4_of_SEPPIRPromovendoaIgualdadeRacialParaUmBrasilSemRacismo.pdf> Último acesso em: 28/05/2025.

DOMINGUES, Petrônio. “Movimento Negro Brasileiro: do denunciismo às políticas de igualdade racial”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n.121, 2024.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. “A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 1, n. 1, 2017. DOI: 10.26512/revistacalundu.v1i1.7627. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627>. Acesso em: 27 maio. 2025.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. “A discriminação contra religiões afro-brasileiras: um debate entre intolerância e racismo religioso no Estado brasileiro”. *Revista Calundu*, [S. l.], v. 5, n. 2, 2022. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i2.41406. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41406>. Acesso em: 27 maio. 2025.

GOMES, M. V. P.; ALVES, M. A. “Como se cria um Ministério? O processo de cooptação como mecanismo de distensão na relação entre movimentos sociais e Estado”. *Revista de Administração Pública*, v. 51, n. 3, p. 388–406, jun. 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio Janeiro: Zahar. 2020.

GUIMARÃES, A. L. C. *Ètò Fún Àwón Tó Yàtò: análise do I plano nacional de inclusão dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional*. Dissertação (Mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, 2014.

JACCOUD, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: Ipea, 2002.

MIRANDA, Ana Paula. “Política de terreiros e política para terreiros: violações, reconhecimento de direitos, espaço público e resistências dos “povos tradicionais de matriz africana” In: PAULA, Marilene de; VITAL, Christina. (orgs.): *Religião, democracia e a extrema direita*. Rio de Janeiro: Fundação Heirich Böll, 1º ed. 2023.

MORAIS, Mariana Ramos De. *A luta do movimento afro-religioso por seus direitos (1988-2018)*. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2020.

MORAIS, Mariana Ramos De. “Povos e comunidades tradicionais de matriz africana” no combate ao “racismo religioso: a presença afro-religiosa na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial”. *Religião & Sociedade*, v. 41, p. 51–74, 9 mar. 2022.

NASCIMENTO, E. L. “O movimento social afro-brasileiro no século XX: um esboço suscito”. In: NASCIMENTO, E. L. (org.): *Cultura em movimento: Matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Intolerância ou racismo?* Jornal Hora Grande, 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas”. *Revista Eixo*, 2017.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. *Na minha casa mando eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. 302 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.): *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Colección Sur, CLACSO, 2005.

SANTOS, Renato Emerson dos. “Ações afirmativas no combate ao racismo: uma análise da recente experiência brasileira de promoção de políticas públicas / Affirmative actions against racism: an overview of the recent brazilian experience of public policies”. *Revista Quasteio Iuris*, v. 11, n. 3, p. 2101–2128, 18 ago. 2018.

SCHERER-WARREN, Ilse. “Desafios para uma sociologia política brasileira: os elos entre movimentos e instituições”. *Sociologias*, vol. 17, núm. 38, enero-abril, 2015, pp. 44-62.

THEODORO, Mário (org.); Jaccoud, Luciana; OSÓRIO, Rafael; SOARES, Sergei. *As políticas públicas e a Desigualdade Racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008.

THEODORO, Mário. *A Sociedade Desigual: racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

Recebido em: 08/06/2025

Aceito em: 09/06/2025

O PROCEDIMENTO OPERACIONAL PADRÃO DA DIVERSIDADE RELIGIOSA DA POLÍCIA CIVIL DO DF: PIONEIRISMO NA GARANTIA DE DIREITOS

Cyntia Cristina de Carvalho e Silva¹

Tânia Mara Campos de Almeida²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.58731>

Resumo: O presente artigo se volta à apresentação do Procedimento Operacional Padrão (POP) da Diversidade Religiosa da Polícia Civil do Distrito Federal (PCDF), desde sua motivação original e sua preparação inicial em 2021, passando pelo envolvimento direto de organizações religiosas e de convicções filosóficas em uma pesquisa a respeito, até sua normatização pela Corregedoria da Polícia Civil do Distrito Federal (DF) em 2024, devendo, desde então, ser observado e aplicado pelos servidores policiais em todas as delegacias locais. Entremeados a essa apresentação, são discutidos teoricamente o atual cenário brasileiro de disputa na ordem religiosa e suas repercussões públicas, bem como a importância e a urgência da formação ou capacitação no tema para servidores policiais de modo a atuarem com eficácia na mediação de conflitos e sem revitimizar quem sofre violência à liberdade de crença e não-crença no país. O letramento em conteúdos específicos do campo religioso por agentes públicos em geral é fundamental para se proporcionar um ambiente laboral acolhedor nas instituições e para que o tratamento aos cidadãos e às cidadãs seja feito com respeito, dignidade e civilidade. O referido POP, embora seja um instrumento simples e de fácil manuseio para quem tem por responsabilidade proteger a diversidade e a liberdade religiosa no DF, mostra-se um grande passo no fortalecimento dos pilares democráticos e da justiça na nossa sociedade.

Palavras-chave: Diversidade religiosa; Liberdade Religiosa; Procedimento Operacional padrão e Polícia Civil do Distrito Federal

EL PROCEDIMIENTO OPERATIVO ESTÁNDAR DE DIVERSIDAD RELIGIOSA DE LA POLICÍA CIVIL DEL DF: VANGUARDIA EN LA GARANTÍA DE DERECHOS

Resumen: Este artículo se centra en la presentación del *Procedimento Operacional Padrão* (POP) de la Diversidad Religiosa de la Policía Civil del Distrito Federal (PCDF/Brasil), desde su motivación original y sus preparativos iniciales en 2021, pasando por el involucramiento directo de organizaciones religiosas y convicciones filosóficas en la investigación sobre el tema, hasta su estandarización por parte de la Dirección de la Policía Civil del Distrito Federal (DF) en 2024. A partir de entonces, este

¹ Delegada adjunta da Delegacia Especial de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou por Orientação Sexual, ou contra a Pessoa Idosa ou com Deficiência (DECRIN). Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília. e-mail: cyntiaccs@hotmail.com.

² Professora do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Conselheira do Instituto Calundu. e-mail: taniamaraca@unb.br.

pasó a ser observado y aplicado por los servidores policiales en todas las comisarías locales. Intercalado con esta presentación, se discute teóricamente el actual escenario brasileño de disputa en la orden religiosa y sus repercusiones públicas, así como la importancia y urgencia de la capacitación sobre el tema para los servidores de policía para que puedan actuar eficazmente en la mediación de conflictos y sin revictimizar a quienes sufren violencia contra la libertad de creencia y no creencia en el país. La formación en contenidos religiosos específicos por parte de los agentes públicos en general es esencial para proporcionar un ambiente de trabajo acogedor en las instituciones y garantizar que los ciudadanos sean tratados con respeto, dignidad y civilidad. El citado POP, si bien es un instrumento sencillo y de fácil uso para los responsables de la protección de la diversidad y la libertad religiosa en el Distrito Federal, es un paso importante hacia el fortalecimiento de los pilares democráticos y de justicia en nuestra sociedad.

Palabras clave: Diversidad religiosa; Libertad religiosa; Procedimiento Operativo Estándar y Policía Civil del Distrito Federal.

Introdução

Embora o Brasil reconheça, oficial e juridicamente, a pluralidade religiosa constitutiva de seu povo, tendo assegurado a liberdade de consciência e de crença de suas cidadãs e seus cidadãos, o livre exercício dos cultos, seus locais e suas liturgias na atual Constituição Federal, promulgada em 1988³, não se observam esses direitos assegurados e vivenciados plenamente na prática social e cotidiana das relações interpessoais, das relações dos agentes estatais com a sociedade civil e entre os grupos sociais. Exemplos corriqueiros de desrespeito, ofensas, ameaças e agressões, que chegam a se caracterizar como crimes de discriminação, motivados pela intolerância, ódio e racismo religioso, têm hoje estampados os noticiários do país e, felizmente, sido denunciados às autoridades públicas. Esses casos alcançam números expressivos, tanto que acabaram por estimular a criação de órgãos e delegacias especiais a partir dos anos 2000 para investigar e coibi-los, visando proteger o direito à igualdade e à liberdade de crenças e não-crenças no país.

Nesse contexto, foi criada a Delegacia Especial de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou por Orientação Sexual, ou contra a Pessoa Idosa ou com Deficiência (DECRIN) pela Polícia Civil do Distrito Federal (PCDF), em 2016,

³ Art. 5º 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:

(...) VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

como resposta ao aumento de casos de crimes de discriminação, especialmente contra religiões de matriz africana. Além da atribuição de ordem investigativa e repressiva, a delegacia desempenha um papel importante na educação e prevenção de crimes de discriminação contra as pessoas idosas, pessoas negras, pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, queers, intersexuais, assexuais e outras pessoas que se identificam com outras orientações e identidades (LGBTQIA+) e pessoas com deficiência.

De modo inovador, sua atuação nesse campo da prevenção não tem ocorrido apenas por meio de palestras e eventos relacionados ao tema. A compreensão por parte das delegadas responsáveis de que é fundamental medidas que também assegurem o atendimento respeitoso à população, para que pessoas e grupos não sejam revitimizadas no contato com o poder público, tem motivado ações diversas e inéditas. Um destacado exemplo é a elaboração, iniciada em 2021, e com lançamento em 2025, de um Procedimento Operacional Padrão da Diversidade Religiosa (POP), voltado especificamente para orientar a ação policial em crimes contra a liberdade religiosa. Hoje, instituído como normativa para toda a Polícia Civil do DF, por intermédio de ato da Corregedoria-Geral de Polícia em 2024. Ou seja, o conjunto de delegacias e seus servidores no DF devem tomar conhecimento, observar e aplicar essa normativa.

O presente artigo trata, então, de explicar o processo de criação desse POP pioneiro não apenas no Brasil (muito provavelmente, no mundo) e sua importância para o exercício dos Direitos Humanos em instituições públicas e de práticas centradas no bem-estar das vítimas de discriminações em razão de crença e não-crença religiosa. Seu desenvolvimento nas próximas páginas se dará a partir dos seguintes subtemas, apresentados nessa sequência: (i) o cenário brasileiro conflitivo de ordem religiosa e suas repercussões públicas; (ii) a produção de conhecimento sobre a dinâmica religiosa no país e a formação ou capacitação de servidores policiais; (iii) as partes constitutivas do referido POP e a pesquisa que o derivou em meio a grupos religiosos, outras crenças e não-crenças no DF; e (iv) considerações finais.

A versão do POP na íntegra encontra-se disponível em vários meios eletrônicos, de acesso aberto, sendo fácil sua localização na internet⁴. O Instituto Calundu, que abriga esta revista, gentilmente o noticiou por ocasião do seu lançamento à sociedade em

⁴ O POP da diversidade da PCDF pode ser encontrado no link:
https://www.pcdf.df.gov.br/images/DIVICOM/2025/Conjunto_POPS.pdf

fevereiro de 2025 e o publicou no site <https://calundu.org/2025/02/13/procedimento-operacional-padrao-da-diversidade-religiosa-uma-politica-publica-de-seguranca-do-distrito-federal/>. Também cabe remarcar que o grupo Calundu, fundador do referido Instituto, participou da acima mencionada pesquisa na origem do POP.

O cenário religioso brasileiro conflitivo e suas repercussões públicas

A maior visibilidade e o crescimento de crimes contra a diversidade religiosa têm contribuído para a disseminação do medo e do constrangimento em pessoas (às vezes, crianças e jovens) que professam a fé de maneira própria e não unificada em massa por denominações cristãs da aparente maioria quantitativa do povo brasileiro. Essas crenças religiosas, apontadas minoritárias, são consideradas pelo prisma dos agressores como repugnantes e perigosas, fundadas em princípios demoníacos e, portanto, seriam destrutivas da harmonia familiar patriarcal, da produtividade capitalista, do projeto neoliberal e do disciplinamento dos corpos e das mentes dentro da perspectiva conservadora do individualismo contemporâneo.

Ideologias sectárias, de superioridade moral, de superficialidade discursiva e de caráter simbólico reducionista têm sido, cada vez mais, expressas via convicções ditas espirituais e inquestionáveis por meio de redes sociais, meios de comunicação, instituições políticas e entidades governamentais de natureza secular e, ainda, em púlpitos de igrejas cristãs de algumas linhagens que falam, em suas definições categóricas, em nome do amor cristão. Seus enunciadores não se acanham em proferi-las em ambientes públicos e na condição de enunciações proselitistas salvadoras, desejando exercer a tutela e a censura de todos e todas, independentemente de um diálogo ecumênico ou interreligioso, bem como das opções e das autonomias pessoais em assunto de fórum íntimo, como é o sentimento e o ato de crer (Almeida, 2022).

Haja vista que vários estudiosos e estudiosas afirmam não serem essas atitudes ideológicas nada próximas a bases da fé religiosa, mas serem de cunho político, ideológico e de projetos ambiciosos para a detenção do poder (Carneiro, 2015; Reina, 2018; Pinheiro-Machado e Freixo, 2019). Não têm sido poucos os agentes dos três poderes do Estado, das várias câmaras legislativas, das instituições jurídicas e executivas que se misturam às autoridades religiosas, interconectando sem escrúpulos os espaços de suas crenças particulares com as noções republicanas.

Desse modo, impõem suas ideias redentoras em atos decisórios que muito ultrapassam suas competências, a exemplo dos cultos na hora do almoço em repartições governamentais, que se tornam meios de assédio moral a seus subordinados, do uso de recursos públicos destinados a *shows* de artistas adeptos de suas denominações religiosas, da utilização de dízimos para campanhas eleitoreiras, dentre outras atitudes incompatíveis com valores de cidadania e função de quem se põe a serviço da ordem moderna de deveres constitutivos da esfera pública, gerida por um Estado democrático de direito (Oro, 2010).

Essas ideologias se difundem com certa facilidade por se articularem com a recente e acelerada urbanização do país dos últimos 50 anos, com a expansão do *ethos* neoliberal individualista, com o crescente acesso a interações virtuais, com a perda de mediações e sentidos construídos face a face, com o desapontamento e o descrédito em relação a governantes, entre outros itens componentes desse cenário complexo. Enfim, há um grau de magnitude orquestrada mundialmente que os enfrentamentos religiosos hoje têm alcançado e que revelam de modo nítido a face dos movimentos de tendência conservadora e rígida com relação aos costumes e à experiência humana presentes entre nós (Biroli, Machado e Vaggione, 2020).

Pode-se afirmar que a intolerância religiosa, grosso modo, trata-se de sentimentos, gestos e entendimentos de superioridade por parte de pessoas e grupos em relação à pluralidade de crenças e vínculos religiosos, assim como os não religiosos. Expressam-se, em geral, via comportamentos e práticas discriminatórias e desrespeitosas, que afirmam serem os “outros” inferiores, desprezíveis e ignorantes da verdadeira transcendência.

No cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio (Nogueira, 2020, p. 35).

Assim, justificam suas atitudes e seus atos verbais agressivos, ofensivos e impeditivos do exercício da liberdade de crer e de suas respectivas manifestações individual e coletiva. Há atos brutais de intolerância religiosa, que chegam a ser classificados como crimes, ao destruírem patrimônio religioso, colocarem a vida de outrem em risco, privarem pessoas de direitos básicos e violarem a dignidade alheia.

Enfim, “a expressão intolerância religiosa tem sido utilizada para descrever um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas” (Nogueira, 2020, p. 39).

Também, no Brasil, encontra-se o racismo em razão da cor da pele entremeado à intolerância religiosa, uma vez que têm sido as religiões afro-brasileiras e seus praticantes os mais atacados em nome de uma “guerra santa” em busca de extirpar o “mal” e o “atraso” da sociedade (Gualberto, 2011; Fernandes, 2017; Mota, 2018; Oliveira, 2018). A intolerância religiosa tem sido dirigida a seus símbolos, ritos e entidades, que trazem em si tradições negras e ameríndias, revelando-se explicitamente assim uma forma de racismo frente a seus adeptos.

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreenderam uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negras que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade (Nogueira, 2020, p. 55).

Inclusive na Lei nº 7.716./89, que, na sua redação original de 1989 previa o crime de racismo apenas em razão da “raça” ou cor de pele, um ano mais tarde, em 1990, foi acrescentada à definição do crime de racismo os marcadores sociais referentes à etnia, religião ou procedência nacional, pela Lei nº 8.081/90, não em razão direta do preconceito contra as religiões afro-brasileiras. Contudo, devido a demandas políticas de movimentos de antissemitismo (Silva, 2024).

Assim, a partir dessa modificação, a Lei do Racismo, inicialmente promulgada apenas contra a discriminação em razão da “raça” e da cor da pele, foi se tornando uma lei geral de antidiscriminações, de modo que, no conceito de racismo, abarca-se discriminação em razão da “raça”, cor da pele, etnia, religião ou procedência nacional, orientação sexual e identidade de gênero, esses últimos marcadores sociais acrescentados por força da decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) na Ação de Inconstitucionalidade por Omissão nº 26/DF, de 2019, que equiparou a homotransfobia ao crime de racismo (Silva, 2024).

A discriminação religiosa está instalada em um ambiente de poder e hierarquia, disseminando e reproduzindo a violência, o ódio, o medo e, no caso brasileiro, o próprio

racismo. Ao inibir as pessoas em suas livres expressões e vivências, o que é extremamente nocivo ao equilíbrio mental, à compreensão e ao sentido de si e do mundo, procura exercer o patrulhamento e o controle da diversidade humana, que é a base da democracia, da justiça social, do equilíbrio minimamente saudável das relações sociais e da riqueza cultural do nosso povo. Afinal, quem vive em uma sociedade constituída por diferentes grupos e por uma enorme pluralidade de identidades individuais e sociais precisa estabelecer interações e atitudes a partir da civilidade, ou seja, do respeito mútuo, do bom-senso e da igualdade entre pares plurais.

Logo, essa pessoa ou grupo tão autocentrado também se revela com necessidade de marcados limites e responsabilização oriundos do poder público, noções básicas de cidadania em programas (re)educativos e, ainda, apoio psicossocial. Igualmente, as vítimas também precisam de apoio célere e eficaz do poder público para serem protegidas e lidarem com tamanha violência e suas consequências. Afinal, trata-se de assunto que envolve a sociedade por completo e essa violência também prejudica o seu tecido social, as suas instituições, enfim, a sua ordem social.

A dinâmica religiosa no país e a formação de servidores policiais

O conhecimento do humano e da sociedade em sua complexidade e profundidade exige pensar, estudar e discutir esses temas e o ambiente de intolerância religiosa hoje instalado em várias partes do mundo e, sem dúvida, no Brasil (Nunes e Almeida, 2020). A saúde física e mental, o sofrimento psíquico e a constituição do sujeito em meio harmonioso, focos clássicos e centrais da cidadania plena, por exemplo, também precisam ser considerados em intervenções preventivas da atuação dos agentes públicos, em instituições policiais e em suas organizações internas e externas de trabalho. A realização de debates, o estímulo à reflexão (auto)crítica e o apoio para que o ambiente laboral e o serviço prestado às pessoas para que lidem com tais questões em perspectiva cidadã, responsável e dialógica são prioritários atualmente (Almeida, 2022).

Logo, é fundamental esse tema estar presente na formação dos servidores policiais, para que não se vejam despreparados em suas práticas diárias para a investigação e a coibição de crimes que envolvem discriminações. E, principalmente, para que não se entrem despreparados para o acolhimento dessas vítimas nas instituições, sendo a reciclagem e a capacitação continuada de extremo valor. Os servidores policiais,

em geral, não receberam conhecimentos aprofundados nesse tema, sendo pertinente ações para suprir essa lacuna.

Uma vez em que tais questões estão intrínsecas nas famílias, nos hospitais, nos presídios, nas escolas etc., o seu silenciamento ou o despreparo diante de quem irá receber as denúncias e, muitas vezes, ter que mediar conflitos em ato, acaba levando, de um lado, a dois relevantes equívocos: primeiro, a identificação da prática profissional com assuntos ditos relevantes para o exercício policial (proteção ao patrimônio, proteção à vida etc.), que exclui a religião da vivência humana, ignorando, desprezando ou tratando esse tema como mera superstição ou fenômeno de foro íntimo. Além disso, se esse posicionamento intenciona proteger a laicidade do Estado, pois grupos fundamentalistas religiosos tentam deliberadamente enfraquecê-la, os agentes públicos acabam perdendo a oportunidade de pensar e debater sobre o espaço adequado e construtivo da religiosidade e da religião em uma república democrática de direito e na perspectiva da justiça social, conduzindo-se por esses valores e princípios em seu exercício laboral.

Segundo, o referido silenciamento do tema na formação dos policiais pode deixá-los à mercê de tratá-lo a partir de seus próprios paradigmas religiosos. A identificação da prática profissional com crenças e valores religiosos, no caso, deles, que lidam com a sociedade como um todo complexo e diverso, deve ser permanentemente revisada para que não ocorra um deslize do distanciamento fundamental ao encontro profissional em direção a um tipo camuflado de atos voltados para a conversão ou crivo religioso, abusando da autoridade neles instituída. Ou seja, a prática dos profissionais não pode se direcionar para proselitismo religioso ou revitimização, que tenha a sua religião e religiosidade particulares como referências para a atuação e intervenção. Afinal, essas condutas também podem ser consideradas como um tipo perigoso, às vezes sutil e outras explícitas, de intolerância religiosa.

Por outro lado, promover o assunto da liberdade de crenças e não-crenças na capacitação das instituições policiais proporciona vários ganhos para as políticas públicas e atividades policiais. Inicialmente, na própria identificação da violação do direito de crença ou não-crença, uma vez em que é imprescindível que o agente público entenda sobre os elementos da diversidade religiosa existentes no país para que possa identificar possíveis violações de direitos. Em seguida, identificada a conduta discriminatória criminosa, é possível fazer o registro do crime de forma adequada, o que contribuirá para estatísticas criminais sobre o assunto e, principalmente, para o mapeamento e

desenvolvimento de políticas públicas específicas, a depender de onde mais ocorrem esses tipos de violações ao direito de crença e não-crença. Finalmente, outro benefício decorrente da capacitação sobre a diversidade religiosa é a própria qualificação das investigações criminais, que contarão com mais elementos de análise, bem como um melhor acolhimento das vítimas desses tipos de crime, ao proporcionar um *rapport* entre os investigadores e os atores processuais.

O POP e a pesquisa entre grupos religiosos e outras crenças (ou convicções filosóficas) no Distrito Federal

O Procedimento Operacional Padrão (POP) da Diversidade Religiosa da Polícia Civil do Distrito Federal (PCDF) foi elaborado pela Delegacia especial de repressão aos crimes por discriminação racial, religiosa, ou por orientação sexual ou contra a pessoa idosa ou com deficiência da Polícia Civil do Distrito Federal - DECRIN, a partir de uma demanda do Comitê Distrital da Diversidade Religiosa (CDDR), órgão de participação social do Distrito Federal, responsável por orientar, recomendar, propor, realizar ações e políticas voltadas à diversidade religiosa. Essa demanda teve inspiração em trabalhos anteriores da própria DECRIN, como o POP contra homotransfobia, decorrente da decisão de criminalização da homotransfobia pelo Supremo Tribunal Federal (STF) na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 26/DF, visando ao acolhimento das vítimas da população LGBTQIA+ e investigação de crimes homotransfóbico, e POP de acolhimento das vítimas e investigação de crimes contra a Pessoa Idosa, ambos pioneiros no país.

A ideia inicial sobre a formulação desses POPs, seja contra a homotransfobia, contra crimes contra pessoas idosas ou LGBTQIA+, surgiu a partir da observação direta do serviço pelas delegadas responsáveis pela DECRIN há aproximadamente 7 anos, delegada titular Ângela Maria dos Santos e delegada adjunta Cyntia Cristina de Carvalho e Silva (esta, primeira autora do presente artigo). Deparam-se com a necessidade de um tipo de letramento na formação policial para o atendimento adequado do público demandante por direitos em relação à escuta qualificada, respostas adequadas e investigação consistente no campo da diversidade sexual, etária e religiosa. A urgência de se preparar um material organizado, de fácil acesso e com noções básicas sobre o tema, que embasasse a compreensão e as ações dos agentes na prática diária, inclusive sendo

fundamental não só para a capacitação institucional, mas também como um ato pedagógico deles na interação com a sociedade, motivou seus primeiros passos.

No caso do POP da diversidade religiosa, conforme consta na ata da 41ª Reunião Ordinária do Comitê Distrital de Diversidade Religiosa (CDDR) de julho de 2021, aventou-se a necessidade da construção de protocolos e diretrizes voltados à segurança pública, em razão da “invasão de templos de matriz africana por parte de agentes da Polícia Militar do Estado de Goiás, sob pretensa acusação de envolvimento de um fugitivo com cultos afros”, conhecido popularmente como o caso “Lázaro Barbosa”⁵.

Assim, foi firmado um compromisso entre a CDDR e a DECRIN/PCDF para a construção desse protocolo. Nessa oportunidade, a CDDR enviaria contribuições para um questionário e desenvolveria articulações para que as organizações religiosas, ateístas e de convicções filosóficas do DF se vissem motivadas a responder às questões formuladas pela DECRIN para compor o mencionado documento.

Dessa forma, uma pesquisa empírica qualitativa, tipo *survey*, com representantes de 18 grupos religiosos, ateus e agnósticos do DF foi desenvolvida pela delegada e doutora em sociologia, Cyntia Cristina de Carvalho e Silva, responsável pela confecção do protocolo, visando identificar o que seria relevante para a atuação policial diante dos elementos centrais das crenças e cultos de cada grupo. Seus conhecimentos nas Ciências Sociais e no Direito, aliados à sua larga experiência policial, foram fundamentais para o êxito dessa iniciativa, conforme as informações sintéticas sobre crenças religiosas ou

⁵ Em junho de 2021, o assassinato brutal de uma família em Ceilândia, Brasília, provocou uma intensa caçada ao suspeito, Lázaro Barbosa, que paralisou a cidade por 20 dias. O caso, amplamente explorado pela mídia, foi além da simples busca policial, revelando profundas tensões sociais e culturais. Movida pela brutalidade dos crimes, a cobertura midiática e o discurso público passaram a moldar Lázaro como uma figura quase mítica, associada ao "mal" e a forças sobrenaturais, criando uma narrativa que, de forma indireta, reforçou antigos estigmas contra religiões afrobrasileiras. Essa construção simbólica ecoou no imaginário social e influenciou diretamente as operações policiais do Estado de Goiás, que, em busca do suspeito, invadiram terreiros sem autorização judicial, destruindo imagens sagradas e desrespeitando práticas religiosas protegidas por lei. Essas ações expuseram a persistência de uma postura repressiva do Estado contra esses espaços, revivendo dinâmicas de violência institucional que remontam ao período republicano, quando terreiros eram perseguidos e seus objetos sagrados, apreendidos. Embora o contexto legal atual seja diferente, os ecos desse passado ainda moldam as práticas estatais, revelando a necessidade urgente de garantir o respeito pleno à liberdade religiosa no Brasil. O caso foi amplamente noticiado no país, principalmente, as violações de direitos contra as religiões afrodescendentes. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/06/19/lazaro-barbosa-representantes-de-terreiros-denunciam-truculencia-de-policiais-durante-buscas-no-entorno-do-df.ghtml> <https://www.brasildefato.com.br/2022/05/02/centenas-de-pessoas-marcham-contraintolerancia-religiosa-no-entorno-do-df/> <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/06/lideres-de-religioes-afro-brasileiras-acusam-policia-de-truculencia-na-cacada-do-serial-killer-do-df.shtml>

convicções filosóficas do DF, bem como a metodologia empregada nessa pesquisa explicitadas no anexo do POP.

Objetivando colher o máximo de informações sobre a diversidade religiosa no Distrito Federal e dando continuidade à sua estratégia anterior de envolver a sociedade civil na construção de seus protocolos, a DECRIN formulou cinco questões para que o CDDR enviasse a todas as organizações religiosas do Distrito Federal visando suas respostas. Eis as questões formuladas:

- 1- O que a população do DF precisa saber sobre sua crença ou descrença?
- 2- Quais são os maiores desafios da sua crença/religião/convicção filosófica em relação ao respeito?
- 3- Quais são os elementos sagrados da sua crença/religião/convicção que podem ser atacados ou objeto de discriminação?
- 4- O que vocês demandam da Polícia Civil?
- 5- O que vocês julgam importante conter em um Procedimento Operacional Padrão para toda a PCDF que se relacione à crença/religião ou convicção filosófica de vocês?

Como retorno, as mencionadas 18 organizações religiosas ou filosóficas atenderam ao chamado e contribuíram para o preenchimento do questionário. Esse material foi organizado pela CDDR e encaminhado para a DECRIN, a qual compilou as respostas e elaborou pontos do POP da diversidade religiosa, considerando as informações e demandas dos respondentes.

Elaborado pela delegada Cyntia Carvalho e Silva, o protocolo contou ainda com as relevantes contribuições e revisões da delegada Ângela Maria dos Santos, lotada também na DECRIN como Delegada-Chefe, e com as professoras antropólogas Tânia Mara Campos de Almeida (esta, segunda autora do presente artigo), da Universidade de Brasília (UnB), e Ana Paula Miranda, da Universidade Federal Fluminense (UFF), bem como de um representante do CDDR, seu coordenador Elianildo Silva Nascimento, um expoente ativista pela liberdade religiosa no país.

Utilizando o resultado do questionário enviado às organizações religiosas e de convicções filosóficas, bem como conceitos legais e jurídicos pertinentes à investigação de crimes relacionados à diversidade religiosa, o documento foi dividido nos seguintes tópicos, com breve descrição do conteúdo:

- 1- Objetivo: a finalidade do protocolo para auxiliar a atuação dos policiais civis em defesa da diversidade religiosa;
- 2- Considerações iniciais: diretrizes jurídicas da liberdade religiosa e normas de interpretação do documento;
- 3- Terminologia: é dividida em duas seções: uma para os conceitos relacionados às crenças religiosas e convicções filosóficas como discriminação ou racismo religioso, laicidade do Estado, liberdade religiosa, religião, sagrado entre outros; outra para termos jurídicos sobre investigação criminal e sobre a rede de apoio distrital da diversidade religiosa como atuação resolutiva para o problema, interseccionalidade, violência institucional, crimes de ódio, entre outros;
- 4- Da caracterização do crime contra liberdade religiosa ou convicções filosóficas: diretrizes para tipificação de condutas como crime contra a diversidade religiosa;
- 5- Dos crimes contra a liberdade religiosa ou convicções filosóficas: listagem de crimes do ordenamento jurídico que podem se relacionar à violação de direitos da diversidade religiosa;
- 6- Do acolhimento e do tratamento dispensado às pessoas de crença religiosa ou convicção filosófica nas delegacias de polícia e demais unidades de atendimento ao público da PCDF: parâmetros para o acolhimento de pessoas de crenças religiosas ou convicções filosóficas independente de sua condição na ocorrência policial ou investigação criminal (vítima, testemunha, investigado etc.);
- 7- Do registro da ocorrência policial e da investigação de crime contra a liberdade religiosa: parâmetros para investigação dos crimes contra a diversidade religiosa;
- 8- Do tratamento da pessoa de crença, fé religiosa ou convicção filosófica na PCDF quando suspeito da autoria de crime: tratamento em caso de prisão em flagrante ou cumprimento de medidas judiciais cautelares contra pessoa de crença religiosa ou convicção filosófica;
- 9- Do tratamento das pessoas de crença religiosa ou convicção filosófica a policiais civis e servidores da PCDF: sobre o tratamento dos servidores da PCDF de crença religiosa ou convicção filosófica;
- 10- Dos procedimentos de expediente em casos de crimes contra a liberdade religiosa ou convicção filosófica: para fins de estatísticas, indicar na natureza criminal “discriminação religiosa”.
- 11- Anexo I: quadro sintético das respostas das organizações religiosas e de convicção filosóficas ao questionário da DECRIN/PCDF e CDRR (POP, 2024).

Observa-se que o protocolo não é apenas destinado ao acolhimento do público exterior, sendo que o ambiente institucional policial também precisa ser levado em conta, uma vez que, mesmo entre colegas policiais, pode haver discriminação dessa ordem, inclusive sem entendimento de que está ocorrendo uma violação de direitos. As crenças religiosas tocam em questões de fundo íntimo na constituição subjetiva e identitária, portanto, acabam seguindo com cada indivíduo em qualquer grupo laboral em que se insira. Muitas vezes, em perspectivas religiosas fundamentalistas e de superioridade

moral, as verdades de fé acabam sendo expressas automaticamente de modo impositivo e desrespeitoso se não houver constante autorreflexão e disposição pessoal para o distanciamento crítico.

Essa disposição pode e deve ser motivada pela instituição, comprometida com valores cidadãos e com o cumprimento da legislação em vigência, não apenas para servidores lotados na DECRIN, mas para o conjunto da corporação policial do DF. Afinal, quem busca informação e/ou realizar denúncia em qualquer delegacia local precisa ter garantido o atendimento digno e embasado juridicamente. Por isso, o POP encontra-se fundamentado na Constituição Federal, no Código Penal, na Lei Federal nº 7.716/89, na Lei Federal no 11.340/06, na Lei Distrital no 7.226/23 e no HC 82.424 – RS/STF (Caso Ellwanger)⁶⁶, vindo a ser aplicado de modo sistêmico com o ordenamento jurídico brasileiro e o regramento interno da Polícia Civil do DF.

Dessa forma, o primeiro ponto a ressaltar do POP da diversidade religiosa da PCDF é seu objetivo, o qual se coloca como um auxiliar da atividade policial para garantir o exercício do direito à liberdade religiosa.

(...) estabelecer parâmetros administrativos, investigativos e orientadores para o acolhimento dispensado às vítimas de crimes que envolvam a liberdade religiosa, parâmetros para o respeito à liberdade religiosa nas atividades investigativas da Polícia Civil do Distrito Federal e parâmetros para relações laborais de respeito à liberdade religiosa na instituição, considerando a interpretação conjunta do ordenamento jurídico brasileiro, da jurisprudência brasileira e da doutrina jurídico-sociológica relacionada à temática, com vistas a auxiliar a atuação dos policiais civis nestas ocorrências, desde o acolhimento das vítimas à conclusão das investigações com possível tipificação penal das condutas (POP, 2024:01).

Como visto, vasta literatura socioantropológica (Nicácio, 2024; Moreira, 2023) aponta que a história do Brasil, principalmente com a experiência do período

⁶⁶ O Caso Ellwanger envolve a condenação de Siegfried Ellwanger, editor da Revisão, por publicar livros de teor antissemita, como "Os Protocolos dos Sábios de Sião" e "O Judeu Internacional", incitando o ódio aos judeus. Inicialmente absolvido em primeira instância por "falta de dolo", Ellwanger foi condenado pelo TJRS a dois anos de prisão por racismo, com a pena convertida em serviços comunitários. Ele recorreu ao STJ e ao STF, questionando a definição de racismo e a imprescritibilidade do crime, alegando que os judeus não seriam uma "raça" e que, portanto, não poderia ser enquadrado na Lei nº 7.716/89. Contudo, o STF rejeitou os argumentos, afirmando que o racismo não se limita a critérios biológicos, mas envolve processos sociais de discriminação e segregação. O tribunal concluiu que a liberdade de expressão não protege discursos que incitam o ódio e a violência contra grupos sociais, reafirmando que os crimes de racismo são imprescritíveis e inafiançáveis no Brasil, consolidando o caso como um marco na interpretação dos limites à liberdade de expressão no país. (Silva, 2022).

escravocrata, é marcada por hierarquização de diferentes práticas religiosas no país, inclusive com a marginalização legal de cultos de matriz africana, de modo que “o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã” (Nogueira, 2020, p. 56).

Se a cultura hegemônica cristã frequentemente reforça uma hierarquização entre diferentes crenças, resultando em práticas discriminatórias tanto contra religiões quanto contra a ausência de fé, a liberdade religiosa passa a ter um valor simbólico crucial na disputa entre categorias binárias, como natural/anormal, branco/preto, gordo/magro, sagrado/profano.

Dessa forma, não se pode garantir o exercício do direito à liberdade religiosa pelo Estado se os próprios servidores públicos estão imersos nessa cultura de hierarquização de crenças e não crenças religiosas. Afinal,

“ninguém é naturalmente preconceituoso. Toda forma de preconceito emerge de uma postura social, histórica e cultural que pretende, a um só tempo, segregar para dominar e, proporcionalmente, determinar e manter um padrão, marcadores de prestígio e de poder” (Nogueira, 2020, p. 41).

Nesse cenário, ao apresentar um glossário com termos ligados a crenças religiosas e filosóficas, como discriminação religiosa, racismo religioso, sagrado, liberdade de crença, laicidade do Estado, religião, violência institucional, interseccionalidade e estigma social, o POP da diversidade religiosa da PCDF busca oferecer e alinhar o conhecimento dos profissionais de segurança pública, facilitando o atendimento a possíveis vítimas de crimes contra a diversidade religiosa e a condução adequada das investigações desses delitos.

Embora o POP da diversidade religiosa da PCDF tenha como objetivo geral promover a proteção à liberdade religiosa, ele apresenta particularidades que refletem a natureza específica da atuação da polícia judiciária investigativa nessa temática. Por isso, o documento inclui tópicos que detalham a caracterização de crimes contra a liberdade religiosa, critérios para o registro de ocorrências e diretrizes para investigações criminais, reconhecendo a importância de se compreender a complexidade das crenças para lidar adequadamente com esses casos.

Além disso, o POP foi construído com base em um espaço amostral que reflete a variada realidade do Distrito Federal, com contribuições de organizações religiosas e de

convicções filosóficas que responderam à consulta da DECRIN e do CDRR. Embora essas entidades não representem a totalidade das crenças, o protocolo visa proteger a liberdade de todas as religiões, mesmo aquelas que não participaram diretamente do processo de elaboração. Contudo, nada impede a participação de outras denominações religiosas e não-religiosas no processo de atualização e revisão do protocolo ao longo do tempo, que deve vir a participar de outros momentos de reciclagem de conhecimentos da PCDF.

Apesar dessas especificidades, o modelo do POP pode ser adaptado para outras áreas, a exemplo da Educação e Saúde, onde terminologias e práticas relacionadas à diversidade religiosa podem ser incorporadas aos protocolos de atendimento, promovendo o respeito à liberdade de crença no cotidiano de professores, médicos, bibliotecários e outros profissionais. Além disso, podem favorecer a mediação eficaz desses profissionais em momentos conflitivos e preventivos de violações nesse campo.

É possível utilizar o POP da diversidade religiosa da PCDF como modelo para a criação de protocolos em outras áreas do serviço público, dado seu foco em terminologias, objetivos e estrutura que promovem o tratamento racionalizado e previsível das crenças religiosas e convicções filosóficas, garantindo direitos fundamentais. Ademais, a ideia de se desenvolver questionários específicos para cada contexto institucional, como no caso da Saúde, pode ser expandida para incluir aspectos próprios da ordem dos cuidados paliativos, dos conceitos de morte e da assistência espiritual, facilitando a atuação dos profissionais no respeito à diversidade religiosa e, por conseguinte, no respeito a outros direitos.

No contexto do Distrito Federal, as tabelas do POP da PCDF podem ser aproveitadas diretamente ou serem adaptadas de modo mais simplificado por outras instituições públicas, como a Polícia Militar, Defensoria Pública, Tribunal de Justiça, Ministério Público e Secretarias de Educação e Saúde, já que a realidade religiosa da região é a mesma.

Entretanto, em outros estados com maior diversidade religiosa, como Bahia e Rio de Janeiro, recomenda-se a criação de protocolos próprios, ajustados às especificidades culturais, religiosas e filosóficas locais. Nesse caso, os mesmos questionários do POP da PCDF podem servir como base, mas devem ser melhor adaptados às particularidades regionais, garantindo a efetiva proteção à liberdade religiosa, de crença e não-crença em diferentes contextos.

A generalização das terminologias abordadas no POP da PCDF em diversas áreas do serviço público como demais abordagens da segurança pública, sistema de justiça, de educação e saúde, também vai ao encontro à atuação integrada ou governança transversal, um dos princípios da investigação protetiva, que, seria:

um conjunto de ações, procedimentos ou modo de atuação direcionado à solução do conflito que envolve as características de um dos envolvidos, que lhe coloca em posição de vulnerabilidade, por suas características biopsíquicosocioculturais como cor da pele, formato do cabelo, idade, sexo biológico, origem, etnia, habilidades, saúde, classe social, religião, orientação sexual ou identidade de gênero (Silva, 2024, p. 304).

Segundo Silva (2024), a investigação protetiva tem cabimento em situações de crimes contra a liberdade religiosa, uma vez que, geralmente, a vítima pertence a uma crença não dominante, sendo então pertencente a um grupo minorizado⁷. Geralmente, em casos que envolvem a discriminação religiosa estão ligados a disputas motivadas por discussão da titularidade de terras onde se construíram os espaços sagrados, conflitos em razão do barulho gerado por alguns tipos de culto, os quais dificilmente a resolução do conflito poderia ser alcançada pelos esforços repressivos de uma só instituição do Estado, demandando uma atuação mais dialógica e transversal.

Dessa forma, a integração do letramento da terminologia, bem como a instituição da governança entre as instituições do Estados no que tangem às crenças religiosas e convicções filosóficas em todo serviço público é um caminho para o fortalecimento do exercício do direito à liberdade de crenças.

Considerações Finais

De maneira curiosa, um dos papéis importantes que a diversidade religiosa brasileira vem cumprindo ao longo da constituição da nossa sociedade é exatamente o do lócus de resistência à padronização de modos de hierárquico e desigual que se desenrola em faces coletivas e individuais ao longo do processo histórico do Brasil, quer seja na

⁷ Grupos minorizados são aqueles que apesar de não se constituírem, propriamente, minoria numérica na sociedade, têm sua importância sócio-histórica e cultural reduzida em razão das opressões sofridas ao longo da história do país. Exemplo: mulheres, pessoas negras, pessoas LGBTQIA+, pessoa idosas, pessoas com deficiência, pessoas de crenças não majoritárias.

Colônia, no Império ou no período contemporâneo, sendo capaz de criar um contraponto crítico importante a esse veio estrutural violento, anterior mesmo à emergência do Estado nacional e da nossa constituição enquanto um povo (Almeida, 2009; Guimarães, 2018).

Apesar de haver o registro de inúmeros conflitos de cunho religioso nessa linha histórica, a coexistência de diferentes racionalidades e sensibilidades advindas de variadas e interconectadas tradições religiosas, também de pensamentos ateus, céticos e agnósticos, sempre prevaleceu e se tornou um patrimônio simbólico e político admirável interna e externamente ao país, para o qual é preciso garantir perpetuação e permanente florescimento. A pluralidade de expressões religiosas e de religiosidades na cena social é capaz de promover uma riqueza de sentidos às existências humanas e apontar para o estabelecimento de uma constante dialogia e exegese recíproca entre grupos, favorecendo o desenvolvimento conjunto de perspectivas éticas respeitosas e inclusivas da alteridade, assim como de uma esfera pública compassiva com as minorias que possa estar refletida nos quadros representativos do Estado.

Essa disposição aberta ao outro, criada pelo compartilhamento e pelos encontros das subjetividades diversas nas relações interpessoais, gera o alargamento de consciências em prol da humanidade individual e do bem viver comum, impedindo o desenvolvimento de ideologias racistas e intolerantes aos direitos pessoais básicos, à dignidade, às diferentes experiências com o transcendente (ou indiferentes ou descrentes a ele) e, por conseguinte, com a realidade mundana.

O POP da diversidade religiosa apresenta-se como uma contribuição pioneira nesse campo da liberdade de crenças e não crenças, agilizando a formação de agentes públicos na perspectiva da proteção da democracia e da justiça na nossa sociedade. Certamente, após algum tempo de monitoramento e *feedbacks* sobre sua observação e aplicação, tanto por parte da corporação policial como por parte da população do DF, poderão ser feitos ajustes, atualizações e aprimoramentos em seus conteúdos, bem como seu novo uso em futuras capacitações e reciclagem de conhecimentos. Por enquanto, seu lançamento já é motivo de celebração coletiva e aponta para um caminho promissor.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. “Pluralismo religioso e espaço metropolitano”. In: ALMEIDA R. e MAFRA C. (orgs.). *Religião e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome. 2009.

ALMEIDA, T. M. C. “Diversidade religiosa ameaçada: a intolerância religiosa, o Estado brasileiro, as Ciências Sociais e Humanas”. In: CATAPAN, Barbara Luzia Sartor Bonfim (org.). *As novas perspectivas das ciências sociais*. Curitiba. Editora Reflexão Acadêmica, 2022.

BIROLI, F.; MACHADO, M. D. C. e VAGGIONE, J. M. *Gênero, neoconservadorismo e democracia. Disputas e retrocessos na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2020.

BRASIL. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988*. Disponível: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em 18/05/2025.

BRASIL. (1989). *Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989*. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm Acesso em 18/05/2025.

BRASIL. (1997) *Lei nº 8.8081, de 21 de setembro de 1990*. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8081.htm Acesso em 18/05/2025.

BRASIL. (2024). Polícia Civil do Distrito Federal. *Procedimento Operacional Padrão de Acolhimento dispensado às vítimas de crimes que envolvam a liberdade religiosa e parâmetros para o respeito à liberdade religiosa nas atividades investigativas da Polícia Civil do Distrito Federal*, dezembro.

CARNEIRO, F. O. *A lucidez e o absurdo: conflitos entre o teológico-político e os direitos humanos das minorias sexuais no Brasil contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, 2015.

FERNANDES, N. V. E. “A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana”. In *Revista Calundu*. Vol 1, n .1, jan-jun 2017.

GUALBERTO, M. A. M. *Mapa da Intolerância Religiosa Violação ao Direito de Culto no Brasil*. Realização Aamap - Associação Afro-Brasileira Movimento de Amor ao próximo. Editora eletrônica: Multiplike- Tecnologia/ informação/comunicação. 2011.

GUIMARÃES, A. L. C. “Os Terreiros como Espaço da Diferença. Análise sobre as Intervenções do Estado nas Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. *Revista Calundu* - vol. 2, n.1, jan/jun 2018.

MOREIRA, A. J. (2023). *Tratado de Direito Antidiscriminatório*. São Paulo, SP.

MOTA, E. G. “Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história”. *Revista Calundu* -vol. 2, n.1, jan/jun 2018.

NICÁCIO, C. S. (2024). “Direito e tensões entre liberdade religiosa e diversidade religiosa no Brasil”. *Revista Direito Práx.* 15 (04) • 2024

NOGUEIRA, S. (2020). *Intolerância Religiosa*. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Jandaíra.

NUNES, C. G. F. e ALMEIDA, T. M. C. (orgs). “Dossiê Saúde mental pela perspectiva das ciências sociais”. *Sociedade e Estado* – Volume 35, Número 1, jan/abr 2020.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. “Um Panorama das Violações e Discriminações às Religiões Afro-brasileiras como Expressão do Racismo Religioso”. *Revista Calundu* - vol. 2, n.1, jan/jun 2018.

ORO, Ari Pedro. “Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil”. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 149, p.151-168, jan/mar 2010.

PINHEIRO-MACHADO, R. e FREIXO, A. *Brasil em transe: Bolsonaroismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.

PROCEDIMENTO OPERACIONAL PADRÃO DA DIVERSIDADE RELIGIOSA DA POLÍCIA CIVIL DO DISTRITO FEDERAL (POP/PCDF), 2024. Disponível em <https://calundu.org/2025/02/13/procedimento-operacional-padrao-da-diversidade-religiosa-uma-politica-publica-de-seguranca-do-distrito-federal/>, acesso em 15/05/2025.

REINA, M. “Le miracle pentecôtiste em politique. De la socialisation politique à l’expression démocratique des fidèles évangéliques au Brésil”. *Émulations – Revue de Sciences Sociales*, Varia, 9990, 2018.

SILVA, C. C. de C e. (2024a). “Princípios para uma investigação criminal protetiva com foco na vítima em situação de vulnerabilidade”.. *Revista do Conselho Nacional de Justiça*, 8 (2), jul/dez. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/ojs/revista-cnj/article/view/616>, acesso em 18/05/2025.

SILVA, C. C. de C e. (2024b). Itinerários legislativos da Lei do Racismo e da Lei Maria da Penha: uma análise sobre impacto da branquitude patriarcal no processo legislativo brasileiro. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Sociologia da Universidade de Brasília. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/handle/10482/52118>, acesso em 18/05/2025.

SILVA, C. C. de C e. (2022). “Racismos Religiosos: em defesa da diversidade humana”. In: BARROSO, A. P; FREITAS, R. M. S (orgs.): *Direito Negrorreferenciado II: entre grilhões escravagistas e justiça racial*, Salvador: Mente Aberta, 2022.

Recebido em: 25/05/2025

Aceito em: 26/06/2025

ENTRE AS CIÊNCIAS MÉDICAS E AS CIÊNCIAS BANTU-KONGO: PERSPECTIVAS DE SAÚDE DENTRO DE TERREIROS DE UMBANDA

Livia Souza Costa¹

Renan Vieira de Santana Rocha²

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.58733>

Resumo: Este estudo visa examinar as perspectivas de saúde presentes nos terreiros de Umbanda, bem como observar as contribuições desses espaços para o domínio da saúde. Utilizando uma abordagem qualitativa de revisão de literatura, do tipo narrativa e de caráter exploratório, a mesma fundamenta-se em bases indexadas de dados virtuais. O objetivo foi realizar uma síntese abrangente e uma análise crítica sobre o tema, explorando a interseção entre a ciência dos terreiros e a ciência tradicional. Assim, o presente trabalho aborda as origens bantu da Umbanda e suas adaptações no Brasil, destacando a sua essência espiritual, o culto à ancestralidade e as práticas de cura que compreendem a saúde como um processo contínuo e integrado à experiência humana. Ressalta-se a contribuição dos terreiros para ampliar concepções de cuidado à saúde, combater opressões e promover a valorização cultural, essencial para políticas públicas inclusivas. Sugere-se, derradeiramente, a urgência em aprofundarmo-nos em pesquisas desta toada, com vistas a enriquecer a compreensão do impacto das práticas umbandistas na saúde. O trabalho, por fim, celebra, então, a Umbanda como reencontro ancestral e resistência cultural. Saravá Umbanda!

Palavras-Chave: Ciências Médicas; Ciências Bantu-Kongo; Saúde; Umbanda e Terreiros.

ENTRE LAS CIENCIAS MÉDICAS Y LAS CIENCIAS BANTU-KONGO: PERSPECTIVAS DE SALUD EN LOS TERREIROS DE UMBANDA

Resumen: Este estudio tiene como objetivo examinar las perspectivas de salud presentes en los *terreiros* de Umbanda, así como observar las contribuciones de estos espacios al ámbito de la salud. Utilizando una perspectiva cualitativa de revisión bibliográfica, de tipo narrativa y carácter exploratorio, esta se fundamenta en bases indexadas de datos virtuales. El objetivo fue realizar una síntesis integral y un análisis crítico sobre el tema, explorando la intersección entre la ciencia de los terreiros y la ciencia tradicional. De este modo, el trabajo aborda los orígenes bantú de la Umbanda y sus adaptaciones en Brasil, destacando su esencia espiritual, el culto a la ancestralidad y las prácticas de sanación que conciben la salud como un proceso continuo e integrado a la experiencia humana. Se subraya la contribución de los terreiros para ampliar las concepciones del cuidado de la

¹ Psicóloga, graduada pela Universidade Federal de São Paulo. Participante do projeto Diálogos Comunitários Calunduzeiros, do Instituto Calundu e-mail: souza.costa01@unifesp.br.

² Professor Adjunto da Universidade Federal de São Paulo. e-mail: renan.rocha@unifesp.br.

saúde, combater opressões e promover a valorização cultural, fundamental para políticas públicas inclusivas. Finalmente, se destaca a urgência de aprofundar em investigações deste tipo, com vistas a enriquecer a compreensão do impacto das práticas umbandistas na saúde. Este trabalho celebra, em última instância, a Umbanda como um reencontro ancestral e uma resistência cultural. ¡Saravá Umbanda!

Palabras Claves: Ciências Médicas; Ciências Bantu-Kongo; Saúde; Umbanda e Terreiros.

1. Introdução

Os terreiros de matriz africana são espaços religiosos que cumprem um papel importante na constituição da subjetividade e identidade negra, seja pela vivência e valorização do culto aos ancestrais como também pelo espaço de coletividade e comunidade que se faz presente no cotidiano. Dentre as práticas ritualísticas de terreiro, se encontra um enfoque no cuidado integral de seus participantes.

Numa primeira concepção, pode-se dizer que cuidado é tudo aquilo que se aglutina sob a forma de ações ou intervenções, que colaboram para gerar, organizar ou (re)estabelecer esperança, autonomia, a liberdade de escolha, as relações humanas e o sentido da vida (Martines; Machado, 2010, p. 329).

A concepção de cuidado integral do sujeito também é a prerrogativa que o Sistema Único de Saúde (SUS) estabelece nos conceitos de integralidade, onde se compreende o processo saúde-doença ancorado pelas condições sociais da população. Além disso, o conceito também abrange entender o indivíduo em sua completude e potencialidades, para além dos diagnósticos e questões clínicas (Mattos, 2006). A partir disso, é possível fazer um paralelo de como os terreiros fazem um papel complementar aos serviços de saúde, ao abarcar junto a essas premissas o campo espiritual.

Essa concepção também é expressa pela Resolução N.º 715/2023 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), em seu Anexo II, Item 46, onde se afirma que, dentre as prerrogativas deste Conselho, está a missão de fiscalizar, acompanhar e monitorar as políticas públicas de saúde em diversas áreas, e se dispõe a:

(Re)conhecer as manifestações da cultura popular dos povos tradicionais de matriz africana e as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, terreiras, barracões, casas de religião,

etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura complementares do SUS, no processo de promoção da saúde e 1ª porta de entrada para os que mais precisavam e de espaço de cura para o desequilíbrio mental, psíquico, social, alimentar e com isso respeitar as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana, na busca da preservação, instrumentos esses previstos na política de saúde pública, combate ao racismo, à violação de direitos, à discriminação religiosa, dentre outras (Brasil, 2023).

Nas práticas de cuidado à saúde, os terreiros utilizam das ervas, ebós, rituais espirituais e consultas oraculares como formas próprias de promover o equilíbrio e o bem-estar de seus filhos e consulentes. As ervas, por exemplo, são um componente essencial dentro das ritualísticas de cuidado nos terreiros, sendo tão fundamentais que há um provérbio popular de origem Yorubá que diz que: *Kôsi ewe, kôsi orisa (Sem folha, não há orixá)*.

Notemos:

O uso ritual de plantas no combate às doenças e no restabelecimento da saúde, constitui prática comum nos cultos afro-brasileiros, revelando acentuado hábito cultural, com uma grande rede de influência social. Um acentuado número de plantas integra as situações especiais onde suas propriedades “mágicas” são invocadas em ritos propiciatórios (Albuquerque; Chiappeta, 1994, p. 02).

Ademais, a escuta, o acolhimento e a estruturação da família de terreiro desempenham um papel essencial na construção do cuidado e na promoção da saúde. Através da escuta e do acolhimento, tanto entre os irmãos de santo quanto em relação às entidades presentes, torna-se possível fomentar novas interpretações de vida. Conforme destacado por Gomes (2021), o processo de diálogo e escuta durante uma consulta proporciona a oportunidade de acessar o sagrado de maneira íntima, exclusiva e pessoal. A capacidade de discutir o resgate da história pessoal, juntamente com o estímulo à autoestima e à confiança na vida, representa abordagens cruciais para lidar com questões significativas na vida de cada indivíduo. Essas ações, por fim, buscam promover uma melhor qualidade de vida e conferir sentido à existência terrena, inspiradas pelas palavras de sabedoria de um espírito ancestral.

De modo geral, após o atendimento, os consulentes se referem à importância de serem ouvidos, à necessidade de continuar o tratamento indicado nas unidades de saúde pelo “casaca branca” (expressão

comum para médicos, em específico, e às vezes para profissionais de saúde de um modo geral, na linguagem recorrente das entidades nos terreiros de umbanda), à valorização da vida, ao cultivo da vida espiritual como um caminho terapêutico e ao sentimento de que não se está sozinho nos desdobramentos possíveis da situação dialogada. Esse conjunto de ações, atitudes e construções simbólicas permite a elaboração de sentido diante da vida, dos acontecimentos que as atravessam e do futuro que se mostra no horizonte (Gomes, 2021, p. 02).

Ainda a título de uma abordagem inicial destas questões, e quanto ao sentimento de pertencimento familiar, vale considerar, logo de início, o quanto ele cumpre um papel importante no resgate da identidade negra e do vínculo religioso; pois, ao longo dos séculos de escravidão, famílias africanas foram desintegradas devido ao tráfico negreiro. Não apenas os laços de parentesco biológico foram rompidos, mas também grupos étnicos foram segregados, resultando na quebra de antigas formas de organização sociocultural. Apesar das dificuldades em manter costumes e realizar rituais, os africanos trazidos para o Brasil encontraram na religiosidade alternativas para se organizarem socialmente. Assim, esse rompimento deu origem ao surgimento da família de santo enquanto reestruturação da configuração familiar dentro dos terreiros (Mota; Villas Boas; Trad, 2015).

Dessa forma, o que notamos é que os terreiros, em seus modos de viver comunitário, incorporam valores de exaltação da vida, bem-estar em conexão com a natureza e reconfiguração social. Esses espaços têm a capacidade de reverter a lógica capitalista medicalizante e o distanciamento da convivência com o ecológico, sendo de grande contribuição para o campo da saúde.

Estas são algumas das questões que figuraram como justificativa e motivação para a escolha do tema deste trabalho, que, em síntese, fundamenta-se tanto em experiências pessoais quanto em sua relevância social. A autora principal tem frequentado terreiros há oito anos e tornou-se filha de santo há aproximadamente quatro anos. Ao longo desse período, percebeu a importância do terreiro na promoção do bem-viver contínuo e como esse ambiente se manifesta como um complemento valioso no âmbito da saúde.

Além disso, vale destacar que, historicamente, as religiões de matriz africana sofrem com a marginalização e o racismo religioso. Os ataques aos cultos foram legitimados pelo próprio Estado, como se evidencia no Artigo 157 do Código Penal de 1890, que criminalizava práticas religiosas afro-brasileiras sob a justificativa de “fascinar

e subjugar a credulidade pública” (Brasil, 1980).

Embora a forma de atuação estatal tenha se transformado ao longo do tempo, é importante reconhecer que o Estado continua implicado na perpetuação do racismo religioso, seja pela omissão diante da violência, seja pela presença ativa de setores religiosos conservadores em suas estruturas de poder. Em pesquisa realizada em 2022, pela instituição Ilê Omolu Oxum e pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), constatou-se que 60% dos terreiros entrevistados sofreram ao menos um ataque nos dois anos anteriores; e 80% das lideranças relataram que seus adeptos já foram vítimas de algum tipo de violência motivada por racismo religioso.

Diante desse crescente número de casos de racismo religioso, torna-se ainda mais justificada e crucial a realização de estudos que enfatizem a importância da cultura e dos saberes de terreiro, como o que aqui se apresenta. Nesse contexto, o presente trabalho desempenha um papel significativo na promoção da disseminação e compreensão dos ensinamentos provenientes desses locais no aspecto da saúde e do cuidado. Busca-se, assim, compreender as contribuições que esses espaços oferecem no cotidiano da vida popular e destacar a importância dos saberes de matriz africana no contexto brasileiro.

O estudo configurou-se enquanto uma pesquisa qualitativa, fundamentada na revisão de literatura, do tipo narrativa e de caráter exploratório.

Dessa forma, foi feita uma investigação narrativa dos conteúdos disponíveis que envolvem as palavras-chave “saúde” e “Umbanda” nas plataformas de dados *SciELO*, Portal de Periódicos da CAPES e Biblioteca Virtual em Saúde (BVS); investigação esta realizada entre setembro e outubro de 2024. Em seguida, procedemos com a leitura rigorosa e a análise crítica dos achados, de forma a selecionar os textos que bem poderiam compor este nosso estudo.

Na condição de revisão de literatura, do tipo narrativa e de caráter exploratório, foram ainda acrescentados materiais de conhecimento notório por parte dos autores, de forma a complementar as análises e discussões possíveis a partir dos materiais encontrados nas plataformas de dados já citadas. Isto feito, procedemos com a redação do texto que aqui se apresenta.

Por todos estes pontos, o objetivo geral do presente estudo é apresentar uma síntese abrangente e uma análise crítica sobre as perspectivas de saúde em terreiros de Umbanda, explorando a interseção entre a ciência dos terreiros e a ciência tradicional. Enquanto objetivos específicos, buscou-se, ainda, investigar e analisar as perspectivas de

saúde no contexto dos terreiros de umbanda, por meio de uma revisão bibliográfica que engloba artigos, dissertações, teses, livros, capítulos de livros e demais publicações técnico-científicas; e compreender as abordagens teóricas e práticas relacionadas à saúde dentro desses espaços, bem como suas definições, destacando contribuições, desafios e potenciais impactos na promoção do bem-estar. Para assegurar a consecução destes objetivos, foi feita uma seleção de publicações que se relacionam com o debate sobre saúde dentro de terreiros, na perspectiva metodológica compreendida pela revisão de literatura, do tipo narrativa e de caráter exploratório, como se verá a seguir.

3. Análise e Discussão

3.1. Adorei as almas! Umbandas, de qual estamos falando?

Minha cachimba tem mironga, minha cachimba tem dendê. Quem duvida da minha cachimba, que venha ver, que venha ver (Ponto de Preto Velho).

Para refletir sobre as perspectivas de saúde nos terreiros de Umbanda, é essencial considerar as bases epistêmicas dessa religião (Simas, 2022). Embora a Umbanda seja frequentemente vista como uma única religião, é inegável que existem várias expressões distintas dentro dela. Neste primeiro subtópico, propomos um breve percurso pelas origens e trajetórias que resultaram nas práticas que serão exploradas nos subtópicos seguintes.

Tradicionalmente, surgem questionamentos sobre as origens da Umbanda. Onde e como se deu a fundação dessa religião? Popularmente, afirma-se que a Umbanda emerge entre o final do século XIX e o início do século XX, um período caracterizado por mudanças sociais profundas, como a abolição da escravatura, a proclamação da República e o início do processo de integração dos negros em uma sociedade urbana. Segundo Ortiz (1999), essas transformações propiciaram, no Rio de Janeiro, primeiramente entre as camadas mais pobres e posteriormente alcançando a classe média, um encontro entre os elementos dos cultos sincréticos, reunidos sob o termo “macumba” e o espiritismo kardecista, que chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX e estava em expansão.

É também nesse contexto que se origina o que os acadêmicos chamam de mito de

fundação da religião, ou, entre os adeptos, de anunciação da Umbanda, datada de 15 de novembro de 1908. Nesse dia, conta-se que Zélio Fernandino de Moraes incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas durante uma sessão na Federação Espírita de Niterói. Segundo Barbosa Junior (2014), Zélio havia sido convidado a participar da sessão espírita e, após sua incorporação, vários médiuns presentes também incorporaram espíritos de negros escravizados e indígenas. No entanto, esses espíritos foram rejeitados, pois não eram considerados espíritos evoluídos. Em resposta, o médium argumentou que aquilo representava discriminação e afirmou que, no dia seguinte, abriria um espaço para acolher esses espíritos que não eram bem-vindos.

No dia seguinte, Zélio, sob a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, abriu as portas de sua casa e proclamou o nascimento da Umbanda. Ele anunciou que as sessões de atendimento ao público seriam gratuitas, que a religião se alicerçaria nos princípios da caridade e teria como base o Evangelho Cristão e o Mestre Jesus. Foi assim que ele fundou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Essa narrativa tem sido contada e recontada como a origem da Umbanda. Contudo, para compreender os significados sociais que essa história carrega na construção da Umbanda, é preciso adotar uma postura crítica, como Rohde (2011) nos elucida:

Reparemos com atenção no que isso quer dizer: mesmo que todos os acontecimentos relativos à anunciação da religião (o mito-marco descrito abaixo) sejam historicamente verdadeiros, dados objetivos, o que parece impossível provar por falta de registros confiáveis, como apontam estudos já realizados sobre o tema (...), e mesmo que a religião tenha sido mais amplamente organizada e discursivamente apresentada e representada como unidade mais ou menos coesa a partir da influência e do trabalho dos intelectuais de origem kardecista do Rio de Janeiro, essas duas explicações para o início da Umbanda propriamente dita no século XX, tomadas isolada ou conjuntamente, só passaram a ser consideravelmente aceitas num processo relativamente longo. Ou seja, a aceitação coletiva, quase-consensual, da datação e da definição da Umbanda é, por si só, uma construção histórica gradual (p. 41).

Para mergulhar mais profundamente e com olhar crítico na Umbanda, voltemos o nosso pensamento aos antigos ritos da macumba e seus cultos, que precederam o mito de criação da Umbanda. Entre esses cultos ancestrais, com rituais que ecoam na Umbanda, estão os *Calundus*.

Os Calundus eram rituais religiosos realizados por africanos e seus descendentes

na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, caracterizados por músicas, cantos e danças, frequentemente acompanhados por episódios de transe espiritual. Essas cerimônias tinham um caráter essencialmente terapêutico, pois o sacerdote(a), conhecido como “calunduzeiro”, realizava curas por meio da comunicação com espíritos. A clientela que buscava os calundus para tratar uma variedade de enfermidades era composta não apenas por escravizados, mas também brancos, alguns dos quais pertenciam às elites locais (Marcussi, 2018).

Os rituais de Calundu são caracterizados pela entonação de cânticos e uso de instrumentos de percussão, como atabaques, que são parte do rito para que o *Inquice* possa se manifestar no corpo do calunduzeiro ou calunduzeira. Esta manifestação se dava através da dança cerimonial, com movimentos que se remetem a elementos da natureza. As realizações de ações mágicas eram por meio de oferendas, banhos com ervas, talismãs e amuletos, feitos para elo entre os praticantes e as entidades (Silva; Silva, 2010, p. 02, grifo nosso).

Além disso, Laura de Mello e Souza defendeu sua tese de doutorado em 1986, que posteriormente deu origem ao livro *O diabo e a terra de Santa Cruz*, no qual analisa práticas mágicas, feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Neste trabalho, o calundu aparecia como um elemento importante para compreender o universo religioso de matriz africana na colônia. Anos mais tarde, em 2002, no ensaio *Revisitando o Calundu*, a autora retorna ao tema com um olhar mais refinado, buscando desconstruir leituras reducionistas que enquadram o calundu como um simples antecedente do candomblé ou como um conjunto ritual fixo. Ela propõe:

Por enquanto, creio poder afirmar que o calundu não é apenas um proto-candomblé, e sequer se restringe a práticas rituais coletivas. Calundu, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se numa nebulosa difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar (SOUZA, 2002).

Seu surgimento faz parte das culturas Centro-Africanas-Occidentais, principalmente de matriz Bantu, fortemente marcada por seu sincretismo com o catolicismo que já acontecia na África, principalmente pela forte influência do catolicismo em Angola e Congo. Sobre a etimologia da palavra Calundu, Nei Lopes (1999), em Novo Dicionário Banto do Brasil, sugere que se origina do quimbundo da

palavra *Kilundu* – ancestral. Já Yeda Pessoa de Castro também nos chama atenção para *Kalundu* como sinônimo de realizar um culto invocando os espíritos, com música e dança.

É importante reconhecer que os calundus, tal como se configuraram no Brasil, são fruto da diáspora africana — resultado de uma violenta interrupção histórica e epistemológica provocada pelo tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. Esse deslocamento forçado não apenas transplantou práticas religiosas, mas exigiu sua reinvenção, como forma de resistência cultural e espiritual diante da opressão. Assim, os calundus no Brasil devem ser compreendidos como uma expressão da memória ancestral que, mesmo atravessada pela dor e pela violência da escravidão, persistiu e se ressignificou, compondo parte fundamental da herança afro-brasileira.

Uma das figuras mais citadas na história dos Calundus é a angolana Luzia Pinta. Seu papel foi de extrema importância para a disseminação desse culto como também para compressão dos pormenores dele, pois durante o século XVIII a justiça eclesiástica empreendeu significativos esforços para reunir um grande número de testemunhas contra Luzia Pinta em Sabará, exigindo que os depoentes fornecessem descrições detalhadas de seus rituais. Além disso, a própria praticante de calundu foi capturada, aprisionada e enviada a Lisboa para ser julgada, onde passou por repetidos interrogatórios ao longo de mais de um ano (Marcussi, 2018).

Quanto à vida de Luzia, ela já era escravizada desde os 12 anos em Angola e veio para o Brasil na mesma condição; entretanto, ao longo de sua vida, após um longo caminho de resistência, conseguiu comprar sua alforria. Durante os cultos, ela era cercada por vozes que entoavam cantigas e acompanhavam os sons ritmados de atabaques e maracás, criando uma atmosfera que favorecia a incorporação espiritual. Nesse ambiente, os rituais de cura e a adivinhação das enfermidades aconteciam.

Daí Luzia ficar “como fora de seu juízo, por lhe vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam calundus”: ficava parada, “com os olhos nos céus por algum espaço de tempo”, abaixando então a cabeça, fazendo uma cortesia e passando a olhar para os doentes a fim de ver quais tinham cura e quais iam morrer. Na ocasião, entravam-lhe pelos ouvidos “os ventos de adivinhar”, e passava “a dizer os remédios que se hão de aplicar, e a forma por que se hão de fazer”: beberagens feitas com a mistura de vinho e do suco de várias ervas, papas de farinha, raiz de butua, pau santo costurado a uma fita que se enrolava no braço dos doentes a fim de protegê-los dos feitiços. Mandava que as pessoas doentes deitassem no chão e passava por cima delas “repetidas vezes, esfregando-as juntamente com as ervas” para que lançassem fora os

feitiços. Com o mesmo objetivo, “mandara fazer uma canoazinha pequena”, que juntava muito bem com certas ervas para esfregar o corpo das pessoas (Souza, 2002, p. 10).

Nesse contexto, tornam-se evidentes as semelhanças entre os Calundus e as práticas da Umbanda, desde o uso dos atabaques até o transe espiritual. Outro aspecto marcante que aproxima as duas tradições é o culto aos ancestrais. O culto aos antepassados fazia parte dos complexos sistemas de parentesco das sociedades centro-africanas, onde o acesso à terra, ao trabalho, à distribuição da riqueza socialmente produzida era amplamente mediado pelas linhagens. Essas grandes redes de parentesco transmitiam direitos e responsabilidades de uma geração à outra, assegurando a continuidade e coesão social (Marcussi, 2018).

O culto aos ancestrais não era apenas uma questão de devoção particular ou um assunto de foro íntimo nas sociedades centro-africanas. Pelo contrário, envolvia um conjunto de cerimônias altamente complexas, de caráter público, das quais participava um grande número de pessoas pertencentes a uma mesma linhagem. A celebração dos antepassados começava nos rituais funerários, por meio dos quais se produzia simbolicamente o antepassado, convertendo-se um morto inicialmente hostil em um espírito de um ancestral que mantinha relações harmônicas com a linhagem (...). Como vimos no caso das doenças da ancestralidade, a relação entre um morto e seus descendentes só seria harmônica se houvesse tratamento ritual adequado; em caso contrário, o espírito do defunto mostrava-se ameaçador a seus descendentes (Marcussi, 2018, p. 28).

Entretanto, com a diáspora, houve a ruptura com a ancestralidade e com os laços familiares, gerando um impacto na vida cotidiana dessa população. Nas sociedades da África Centro-Occidental, onde direitos e responsabilidades eram, em grande parte, herdados dentro dos grupos de parentesco, a ausência de parentes locais deixava o indivíduo sem a capacidade de estabelecer condições para sua vida social. Se a doença cuidada nos calundus refletia essa angústia vinculada à condição social do cativo para muitos escravizados, as cerimônias poderiam ser vistas como um meio de aliviar essa realidade social e espiritual tão extrema. Nesse sentido, essas práticas ritualísticas poderiam ser compreendidas como uma espécie de cura para os males da escravidão.

Outro culto que sucedeu os Calundus e foi igualmente importante para a Umbanda, foi a Cabula. Praticada durante o período colonial no Brasil e fortemente influenciada pelos Calundus, a Cabula também tinha suas raízes nas cosmologias Bantu.

As informações históricas afirmam que o culto era realizado principalmente no estado do Espírito Santo, sendo que os registros mais conhecidos vêm das anotações do bispo católico D. João Batista Corrêa Nery, os quais foram posteriormente utilizados por Nina Rodrigues e Arthur Ramos em seus estudos.

O culto acontecia dentro das matas e o local recebia o nome *camucites*; a reunião em si era chamada de *mesa*, sendo as mais comuns a Mesa de Santa Bárbara e Santa Maria. O chefe de cada mesa era denominado como *embanda* e era acompanhado de um *cambone* que o auxiliava durante as cerimônias. Conforme seguia o andamento das cerimônias, os médiuns incorporados utilizavam-se de espelhos, raízes de plantas, pedras e cachimbos para realizar os feitiços.

Na Cabula a reunião dos *camaná*s formava a *engira*. Esta palavra igualmente, com a sílaba “em” sincopada, se perpetua na Macumba. “Gira” é um dos termos usados para designar uma cerimônia cultural da Macumba. É possível que na Macumba e na Umbanda a hodierna expressão proceda da “engira” cabulística, assim como aproximada do verbo português “girar”, andar à roda, mover-se circularmente, rodopiar, porque as duas modalidades comportamentais verificavam-se no antigo ritual da Macumba (Costa, 1987, p. 68).

Outros aspectos da Cabula guardam semelhanças com a Umbanda, como o uso de pontos riscados e o atendimento às assistências pelas entidades, práticas que não só saudavam forças ancestrais, mas também ofereciam acolhimento, cuidado e cura ao povo negro escravizado. Conforme Moura (2012, *apud* Nogueira; Nogueira, 2017), a Cabula exerceu uma influência fundamental sobre a Umbanda, especialmente por meio das linhas da macumba carioca.

Tudo isso evidencia o quanto as cosmologias bantu, ainda que transformadas, permeiam a história de muitos cultos afro-religiosos no Brasil. Precisamente por isso, é preciso conceituar o que essas cosmologias Bantu trazem em sua essência e afirmar que, ainda que em diáspora, continuam presentes até hoje nos fundamentos umbandistas. O entendimento sobre os fundamentos dos saberes da cosmologia Bantu se faz necessário, por corolário, para entender as semelhanças entre os cultos supracitados e a Umbanda.

Em tempo, os Bantus são um conjunto de povos que pertencem ao mesmo grupo etnolinguístico que habitava a África Central, mais especificamente em Angola, Congo, Uganda e Namíbia, entre outros, sendo falantes de mais de 400 línguas. Ainda que apresentassem grande diversidade cultural, é possível identificar certos traços

cosmológicos comuns entre alguns desses grupos, especialmente no que se refere às concepções sobre ancestralidade, espiritualidade e cura.

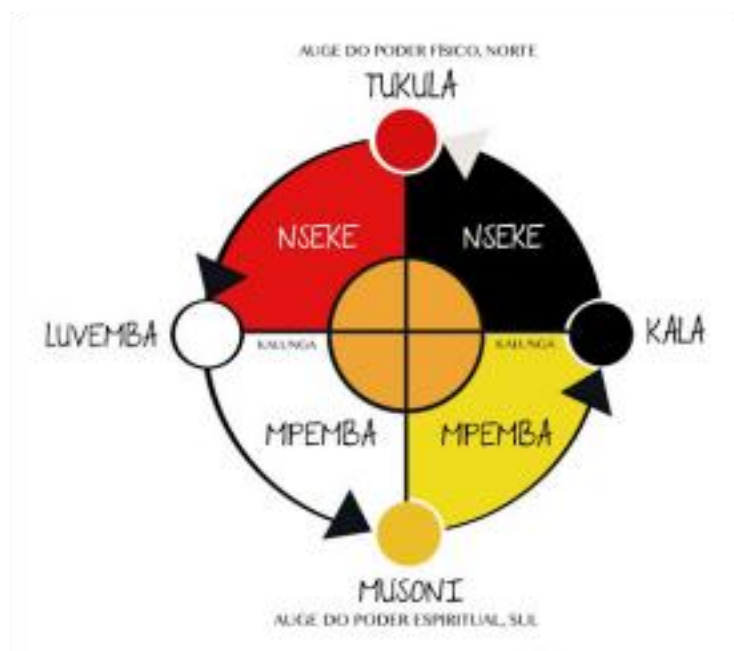
Entre 1580 e 1850, cerca de 75% dos africanos escravizados levados para o Brasil eram bantos, dos quais a maioria advinha de Angola e República Democrática do Congo, e posteriormente, de Moçambique. Além de serem os primeiros africanos a desembarcar no Brasil, os bantos também foram os primeiros exemplos de resistência, a partir da reconstrução, em solo brasileiro, do modelo africano do quilombo (Lima, 2024).

Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau, nascido na atual República Democrática do Congo e reconhecido como pesquisador, sacerdote e educador da cultura bantu, explora em seu livro *O Livro Africano Sem Título - Cosmologia dos Bantu-Kongo*, publicado em 2001 e traduzido para o português por Tiganá Santana, a origem do mundo e seu entendimento pelos povos Bantu. No primeiro capítulo, ele descreve um cosmos vazio, denominado *mbungi*, até que surge *Kalunga*, uma força que é "completa em si mesma". Essa energia primordial, comparada a uma grande “massa em fusão”, surge e se transforma na fonte de toda a vida. Ao esfriar, Kalunga dá origem à Terra, moldando as águas e as montanhas no processo.

O mundo tornou-se uma realidade física pairando em Kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico) metade emergindo para vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão que não se pode medir, uma saída e entrada, fonte e origem de vida, o princípio deus-da-mudança. Porque Kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois (Fu-Kiau, 2001. p, 35).

Nesse primeiro momento, o autor nos convida a explorar a cosmologia Bantu-Kongo através de um cosmograma chamado *Dikenga*, um círculo dividido em quatro quadrantes que correspondem às quatro fases dos movimentos do Sol ao longo do dia. Mais do que um simples símbolo, o Dikenga se apresenta como a expressão máxima do modo de vida e da essência de um povo.

Figura 1: Cosmograma Bakongo.



Fonte: Os Quatro Ciclos do Dikenga (Maiê, 2017).

Com efeito:

Trata-se da esquematização de um sistema traçado na memória cultural e estruturado em torno da *yowa* – a cruz milenar anterior à era cristã que representa uma encruzilhada –, significando forças e sentidos complementares como movimento e imanência, arte e natureza, ética e política, vida e morte, espiritualidade e filosofia, consciente e inconsciente, realidade e imaginário. Em suma, tudo o que compõe um modo de ser e estar no mundo dos Bakongo (das relações sociais às forças da natureza), ganha camadas hermenêuticas representadas pelos arquétipos de estágios ontológicos: *Musoni*, *Kala*, *Tukula* e *Luvemba* (Camargo, 2023. p. 145).

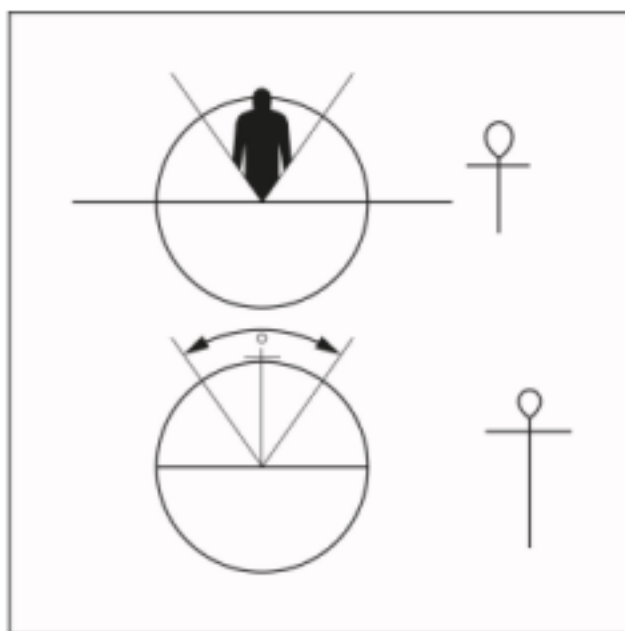
No primeiro estágio, chamado *Musoni*, vivenciamos o momento pré-nascimento, a gestação, onde o mundo simbólico é preparado para renascer. Esta fase é considerada negativa, pois “representa o ponto de partida de todas as forças e energias descendentes provenientes do mundo inferior” (Fu-Kiau, 2001, p. 35).

Já no segundo estágio, temos *Kala*, descrito pelo autor como a manifestação da vontade mais intensa e poderosa de cada indivíduo. Simboliza o princípio, o início, o nascimento. “Kala é o processo de crescimento em direção à construção da própria

história, desenvolvendo-se, amadurecendo até alcançar a posição de liderança e estar apto a exercê-la” (Fu-Kiau, 2001, p. 35).

A “posição *Kala-Tukula*” representa o processo de amadurecimento e desenvolvimento para chegar à figura de liderança. Em *Tukula* forma-se um símbolo de “V” que, conforme elucidado pelo autor, é tido com o cone do poder, “V de Vida”, onde está entre o céu e a terra.

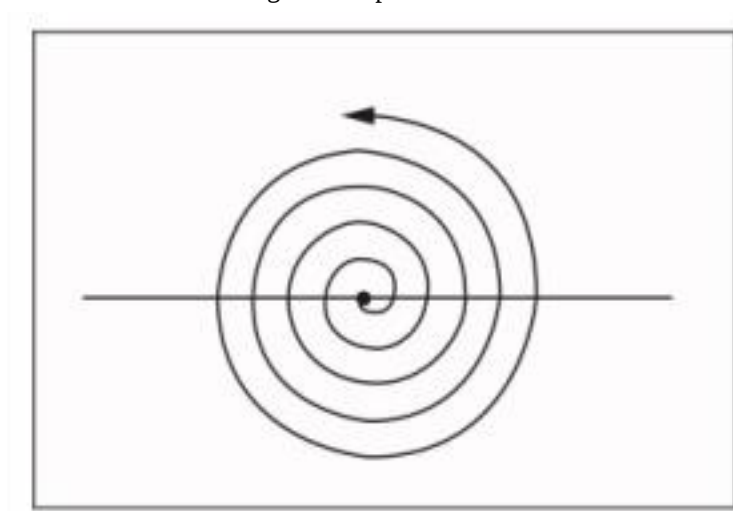
Figura 2: Zona V da Vida.



Fonte: African Cosmology of the Bântu-Kôngo (Fu-Kiau, 2001).

Por fim, na fase *Luvemba*, é o momento de adentrar um processo de mudança. É também associado ao período de se tornar *nganga*, ou seja, um “especialista” ou “curador”, no qual em determinada situação irá repassar seus conhecimentos a uma nova liderança. Após a morte do corpo físico, o espírito cruza a linha de *Kalunga* em direção a *Mpemba*, onde se tem conhecimento sobre os ensinamentos guardados na mente e no corpo. Acredita-se que cada ser humano carrega uma fita enrolada que armazena todos os seus feitos e que nesta posição é que se tem conhecimento pleno sobre tal.

Figura 3: Espiral da Vida.



Fonte: African Cosmology of the Bântu-Kôngo (Fu-Kiau, 2001).

Essa cosmologia apresenta uma visão de vida que se afasta da linearidade do tempo, adotando em vez disso uma perspectiva circular – como se pode ver na Figura 3. Nela, todos nós vivemos e revivemos em torno de uma força vital que nos impulsiona. Assim, podemos entender a ideia de vida após a morte não apenas com uma interpretação kardecista, onde espíritos flutuam em cidades acima da Terra, mas como uma continuidade de existência dentro do mundo dividido por *Kalunga*, em constante conexão espiritual com a comunidade terrena. Dessa forma, *Dikenga Dia Kongo* nos conforta como um horizonte filosófico para a Umbanda.

Sob essa perspectiva, os cultos da Cabula e do Calundu revelam afinidades com a Umbanda. Nesta, a Umbanda se configura como um culto ancestral enraizado nas tradições centro-africanas, onde vivos e mortos coexistem como uma comunidade integrada. Os espíritos ancestrais, venerados como entidades ou guias espirituais, compartilham sua sabedoria para fortalecer a perpetuação da comunidade, criando um encontro que nutre os laços familiares e espirituais.

Além disso, esses cultos proporcionam um espaço de reorganização social para indivíduos que foram marginalizados, oferecendo acolhimento e cuidado integral. Onde é possível servir como uma forma de resistência contra uma sociedade racista, por exemplo, ao mesmo tempo em que possibilitam a construção de uma família a partir da comunidade de axé.

Nessa jornada histórica percorrida até agora, revelam-se aspectos essenciais das raízes da Umbanda. Não mais limitada à narrativa de seu surgimento pelas palavras de

Zélio em um centro kardecista, a Umbanda se mostra como uma religião tecida por muitas mãos, principalmente negras. Com base nesses conhecimentos, cremos ser possível compreender como esses saberes-fazeres ancestrais auxiliam as Umbandas a conceituar a saúde, de que maneira ela é mantida dentro de um terreiro e quais são as práticas utilizadas para promovê-la – ponto ao qual nos dedicaremos logo em seguida.

3.2. Compreensões Históricas sobre Saúde e Doença

A compreensão sobre o conceito de saúde perpassa a história da humanidade. Em cada momento, houve autores que contribuíram com diversas teorias sobre saúde e doença. Filósofos contemporâneos, como Foucault e Canguilhem, ocuparam-se a pensar sobre o tema da saúde. Destaque seja feito à obra *O Normal e o Patológico*, publicada em 1943, como essencial para essa discussão.

Nessa, Canguilhem (1978), ao fazer um panorama do século XIX, mostra que, para certos círculos científicos, a diferença entre o normal e o patológico era passível de uma análise quantitativa, tanto para doenças orgânicas, quanto mentais. A doença, nessa visão positivista da época, era entendida como uma perturbação do estado natural e harmonioso do corpo humano, que deveria ser investigada de forma objetiva. A saúde, por sua vez, era vista como o estado normal e natural do organismo, resultante do bom funcionamento das suas partes.

Essa abordagem positivista, que enfatizava o controle sobre os processos biológicos e o uso do método científico para alcançar esse objetivo, influenciou profundamente o desenvolvimento da medicina moderna, incluindo a busca por padrões universais de saúde e a sistematização das práticas de saúde pública. A visão mecanicista do corpo humano, promovida por Isaac Newton e outros cientistas, também se refletia nessa concepção positivista da saúde e da doença como fenômenos passíveis de explicação científica e controle técnico.

Em contrapartida ao pensamento vigente, o autor discorre que o anormal não seria simplesmente a ausência de normalidade. Ou seja, o patológico também faz parte do que é normal, pois a experiência de ser vivo inclui a doença. O patológico, portanto, representa uma forma específica de viver (Coelho; Almeida-Filho, 1999). Para ele, o caráter patológico pode ser analisado apenas em relação, sendo, inclusive, modificado

de acordo com o tempo e com as invenções tecnológicas. Um exemplo disso é que

uma pessoa com astigmatismo seria normal se realizando um trabalho numa fazenda e anormal caso fosse trabalhar na marinha ou aeronáutica.

Nesse aspecto, a norma é determinada por cada indivíduo em relação ao seu meio, sendo possível que essa norma se altere ao longo do tempo; ou, em outras palavras: “O que fosse normal numa situação poderia se tornar patológico noutra, caso permanecesse inalterado” (Coelho; Almeida-Filho, 1999).

Concomitantemente a esses processos históricos, a colaboração internacional entre vários países ao final da Segunda Guerra Mundial resultou, em 1948, na criação da Organização Mundial da Saúde (OMS), uma agência vinculada à Organização das Nações Unidas (ONU). Em seu documento de fundação, a saúde é definida como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas como a ausência de doença ou enfermidade” (Coelho; Almeida-Filho, 1999).

Esse conceito foi criticado por ser inalcançável e utópico, sendo impossível estar num “estado completo de bem-estar”. Além disso, Caponi (1997, *apud* Batistela, 2007) adverte que, embora o conceito de saúde da OMS possa ser alvo de críticas, isso não deve afetar sua subjetividade, já que a subjetividade é um aspecto fundamental na definição de saúde e doença, estando sempre presente, seja em uma visão restrita ou em uma perspectiva mais ampla de saúde. Segundo a autora, mais do que ser impraticável, por ser utópico e subjetivo, a maior crítica ao conceito da OMS é que sua adoção pode justificar práticas arbitrárias de controle e exclusão de tudo que é considerado indesejável ou perigoso. A mera tentativa de definir o bem-estar mental e social pode sugerir uma vida sem angústias ou conflitos, que são aspectos inevitáveis da história de cada indivíduo e de cada sociedade.

Após esses momentos, com a consolidação da burguesia e da ordem econômica capitalista, a medicina adotou uma nova norma de saúde. Segundo Foucault (1980) o rendimento no trabalho e saúde integral passou a ser indispensável para a engrenagem capitalista funcionar. Esses novos padrões buscavam intervir sobre o indivíduo, seu corpo e sua mente e não apenas sobre o meio físico.

Nessa perspectiva, o homem, tal como a máquina, poderia ser consertado e programado. Listar as possibilidades normais de rendimento do homem, suas capacidades, bem como os parâmetros do funcionamento social normal passou a ser tarefa da psiquiatria, psicologia e sociologia (Coelho; Almeida-Filho, 1999, p. 22).

Nesse contexto, Canguilhem (1978) define a saúde como a capacidade de superar crises orgânicas para estabelecer uma nova ordem fisiológica, onde saúde implica a possibilidade de adoecer e, posteriormente, restabelecer-se. Esse conceito se aproxima da noção de saúde apresentada por Dejours (1986) que, em uma palestra para a Federação Francesa dos Trabalhadores da Metalurgia da Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT), discorre sobre essa perspectiva ao afirmar:

A saúde é a liberdade de dar a esse corpo a possibilidade de repousar, é a liberdade de lhe dar de comer quando ele tem fome, de fazê-lo dormir quando ele tem sono, de fornecer-lhe açúcar quando baixa a glicemia. É, portanto, a liberdade da adaptação. Não é anormal estar cansado, estar com sono. Não é, talvez, anormal ter uma gripe, e aí vê-se que isso vai longe. Pode ser até que seja normal ter algumas doenças. O que não é normal é não poder cuidar dessa doença, não poder ir pra cama (Dejours, 1986, p. 11).

Ainda no século XIX, houve a revolução sanitaria e as teorias que serviram de base para a Epidemiologia. Segundo Oliveira e Egry (2000), os paradigmas sociais e ambientais eram predominantes na explicação das origens das doenças. A pobreza e os fatores ambientais eram frequentemente citados para justificar a propagação das enfermidades. As investigações de Chadwick sobre as causas sociais da queda populacional na Inglaterra e de John Snow sobre a transmissibilidade da cólera estabeleceram as bases metodológicas da Epidemiologia. Essas pesquisas começavam a evidenciar a influência social no processo de saúde e doença, assim como os primeiros modelos estatais de intervenção na saúde pública, com destaque para a saúde pública inglesa e a medicina social francesa. Esses modelos estavam alinhados aos movimentos ideológicos do sanitarismo e da medicina social, que refletiam as correntes de pensamento predominantes na época e em suas respectivas regiões de origem: Inglaterra e Europa Ocidental (Oliveira; Egry, 2000).

Após a II Guerra Mundial, com o controle de doenças transmissíveis, a abordagem social no processo de saúde-doença foi retomada, pois muitos indivíduos de grupos em vulnerabilidade ainda viviam em condições precárias. O foco passou a ser as doenças crônicas e não-infecciosas, em resposta às mudanças demográficas e ao envelhecimento da população nos países desenvolvidos. A prática médica se concentrou nos hospitais, levando à necessidade de estudos sobre suas organizações, profissões e padrões culturais (Nunes, 1986 *apud* Oliveira; Egry, 2000).

No decorrer do tempo, e com as considerações da determinação social em saúde, vai surgindo o entendimento do processo saúde-doença que conceitualmente diz respeito à forma como o ser humano, no decorrer de sua existência, foi se apropriando da natureza para transformá-la, buscando o atendimento às suas necessidades (Gualda; Bergamasco, 2004).

Em síntese, o que se nota é que as concepções de saúde e doença são, portanto, influenciadas pelo avanço teórico da ciência e, principalmente, por fatores ideológicos que favorecem algumas abordagens em detrimento de outras. Essas concepções se baseiam em diferentes marcos teóricos e filosóficos, refletindo modelos de causalidade que influenciam as maneiras de registro, análise, interpretação e intervenção. Isso evidencia a diversidade conceitual e metodológica resultante das mudanças nos marcos de inferência causal ao longo da história.

Por sua vez, é possível conjecturar que a teoria do processo saúde-doença, que enfatiza a influência de fatores sociais, econômicos, políticos, históricos, culturais e ambientais na saúde, se aplica de forma significativa ao cuidado em terreiros, onde práticas tradicionais e saberes populares desempenham um papel crucial. Nos terreiros, a saúde é compreendida de maneira holística, integrando corpo, mente e espírito, e o cuidado é guiado por uma visão comunitária, considerando as relações sociais e os contextos históricos dos indivíduos. As práticas de “cura”, que muitas vezes envolvem rituais, ervas e aconselhamentos espirituais, refletem uma abordagem que valoriza a conexão entre o indivíduo e a coletividade, promovendo não apenas a recuperação da saúde, mas também o fortalecimento dos laços comunitários. Assim, os terreiros parecem se configurar como espaços de cuidado que transcendem a simples abordagem biomédica, alinhando-se à teoria do processo saúde-doença ao reconhecer a complexidade e as múltiplas experiências de saúde – ilações estas que serão o foco da nossa atenção deste ponto em diante.

3.3. Saúde e Doença nos Terreiros

Nos terreiros, desenvolvem-se formas de cuidado que integram o mundo físico e espiritual, promovendo uma abordagem completa para o tratamento da doença. O corpo de cada pessoa, considerado a morada dos orixás e das entidades ancestrais, requer atenção e cuidado, incluindo a saúde mental, já que nossa cabeça - *Orí* - também é nosso

orixá primordial e único, onde os pensamentos e crenças sobre si mesmo e sobre o outro também influenciam a saúde espiritual.

Sob a perspectiva do diagrama (já visto) *Dikenga Dia Kongo*, a vida é vista como um processo dinâmico, tal qual a noção de saúde na Umbanda. Essa visão se reflete na própria relação com o terreiro, que não é ocasional como uma consulta médica, mas um caminho contínuo. Durante esse processo, o consulente participa das giras, escuta conselhos ancestrais e realiza rituais, onde gradualmente incorpora os princípios ancestrais como filosofia que o ergue em busca de uma vida mais autêntica.

Percebe-se, então, que o ciclo da vida, de acordo com a cosmologia e cosmogonia bantu, permite movimentos capazes de levar o ser humano a autocura. Sua compreensão de vida, saúde, doença e morte não são estáticas, são dinâmicas no tempo e no espaço, o que pode ser compreendido com igual pertença de conhecimento para os umbandistas pela herança bantu deixada pelos negros que iniciaram as práticas que, hoje, reunidas, conformam a Umbanda ou pelo menos estão em sua base. Isso significa dizer que até mesmo concepção e finitude têm aspectos particulares de entendimento que ressignificam a existência desta comunidade, mediante conhecimentos, em sua maior parcela, afrocentrados e compartilhados, oralmente, de geração em geração (Brandão *et al*, 2023, p. 636).

Rabelo (2008) afirma que, em contraste com as explicações simplificadoras da medicina, os sistemas religiosos de cura oferecem uma compreensão da doença que a contextualiza dentro do cenário sociocultural mais amplo do sofredor. Em vez de atribuir uma causa objetiva a estados desorganizados e confusos, a visão religiosa busca organizar esses estados em uma estrutura coerente. Enquanto o tratamento médico tende a despersonalizar o paciente, o tratamento religioso atua sobre o indivíduo de forma integral, resgatando-o como sujeito em um novo contexto de relacionamentos.

Nesse contexto, destacam-se a conexão com o espaço-terreiro e a formação de comunidade, o uso de banhos, além da escuta das entidades e dos conselhos espirituais como práticas de cuidado à saúde. Conforme apontam Silva e Silva (2010), práticas rituais como banhos, sacudimentos e rezas operam por meio da combinação e do redirecionamento de diferentes elementos materiais e simbólicos, visando à transformação de estados e condições.

O conceito de terreiro, por sua parte, vai para além do espaço físico, o terreiro

também é um espaço espiritual, no sentido de “local que transcende a materialidade”. Essa espiritualidade está centrada nas raízes africanas, as quais, sendo presentes nos terreiros, oferecem uma maneira única de compreender o sagrado. Tais raízes oferecem uma forma ímpar de estar no mundo e de se relacionar com os elementos da natureza, sacralizando espaços de referência, honrando os antepassados e ressignificando a cultura da família, que mantém vivo o legado herdado do outro lado do Atlântico. Para o povo de santo, é o antepassado comum que os enraíza, definindo a identidade religiosa sem ignorar as demandas contemporâneas que a sociedade impõe, ainda marcadas pelas consequências do regime escravagista (Machado, 2019).

Com esses princípios, as famílias de santo são a ressignificação da cultura familiar em África. Por família de santo se compreende Pai, Mãe e, algumas vezes, Mãe Pequena, e os filhos têm uns aos outros como irmãos. Essa estrutura constitui uma das formas mais complexas e significativas de organização social nos terreiros. Trata-se de uma estrutura ampliada, simbólica e comunitária, que remonta a valores ancestrais africanos e se ressignifica no contexto brasileiro. Segundo Costa Lima (1977), os vínculos dentro dos terreiros não são apenas espirituais, mas também sociais e afetivos, estabelecendo entre os membros uma rede de pertencimento e participação coletiva. Nesse modelo, todos os mais velhos exercem funções parentais em relação aos mais jovens. As mães e pais de santo ocupam não apenas uma posição de autoridade religiosa, mas também de afeto, cuidado e transmissão de saberes.

Além disso, Segato (2018) afirma que a família de santo não se limita aos vínculos estabelecidos dentro de um único terreiro. Trata-se de uma rede extensa e flexível de parentesco religioso, que pode incluir casas aparentadas e membros de diferentes comunidades, os quais são convocados mutuamente a cooperar quando necessário. Essa forma de organização amplia os limites da família, funcionando como uma malha de apoio e solidariedade que conecta diversas casas de culto, reforçando os laços comunitários e espirituais que sustentam o sistema religioso afro-brasileiro.

Como já citado, ao longo dos séculos de escravização, o tráfico negreiro desmembrou muitas famílias africanas. Além de dissolver vínculos familiares biológicos, ele separou grupos étnicos, fragmentando antigas estruturas de organização sociocultural. Mesmo diante das dificuldades para preservar costumes e rituais, os africanos trazidos para o Brasil encontraram na religiosidade um espaço alternativo de organização social. Assim, o rompimento com as tradições socioculturais originais abriu caminho para o

surgimento da “família de santo”, uma nova configuração familiar dentro dos terreiros (Costa-Lima, 2003).

O terreiro, o ilê axé, as casas de santo nascem também como uma das possibilidades de reterritorializar a cultura, refazendo a matriz cultural vivida no outro lado do Atlântico. Através do patrimônio simbólico reterritorializado, vincula-se à família, ao culto, as deusas e deuses africanos, o lugar do convívio de diferenças sem a perda das individualidades. É a perspectiva de um lugar que é comum a todos e a todas como convivência familiar simbolizados em diversos contextos nos terreiros (Machado, 2019, p. 150).

Dessa forma, a família de santo se estabelece como uma rede de apoio e construção comunitária, funcionando como uma forma de cuidado para a saúde. Ela promove o cuidado com o corpo, a mente e o espírito, além de proporcionar o compartilhamento de experiências que transformam a vida do indivíduo, oferecendo suporte diante de conflitos existenciais, filosóficos e até mesmo materiais.

Segundo Mota, Villas Boas e Trad (2015), o terreiro se destaca ainda no apoio social, nos campos de fragilidade socioeconômica, podendo ser um elemento que favorece o empoderamento, entendendo este último como o processo no qual os indivíduos, grupos sociais e organizações passam a ganhar mais controle sobre seus próprios destinos. Para confirmar isso, os autores apontam para a família de santo como uma rede geradora de integração social, cuidadora das aflições físicas e espirituais dos frequentadores e mantenedora da cultura afro-brasileira.

O apoio da família de santo é fundamental no cuidado à saúde, mas não se limita a isso: o suporte dos guias e entidades espirituais também desempenha um papel essencial. Nas Umbandas, é comum a crença que cada pessoa seja acompanhada por entidades ancestrais, seja um espírito pertencente à linhagem familiar sanguínea ou de outras vidas. Dentro da tradição Bantu, esses espíritos ancestrais nos auxiliam nas transformações da vida, compartilhando seus saberes e ensinamentos.

Nesse sentido, é através da incorporação que acontece o atendimento dentro das giras de Umbanda, no qual os consulentes (pessoas que procuram atendimentos, mas que não fazem parte da família de santo) passam em consulta pedindo auxílio sobre os mais diversos assuntos. No momento em que o sujeito é escutado em sua individualidade e sem julgamentos sobre suas crenças, ele se sente acolhido em sua individualidade. Além disso, também os aconselhamentos passados aos consulentes servem ao médium que está

incorporado. São nessas escutas que se torna possível trabalhar em conjunto a fim de melhorar a qualidade de vida dos presentes, como também enriquecer o sentido da existência humana.

Vale, outrossim, retomar:

De modo geral, após o atendimento, os consulentes se referem à importância de serem ouvidos, à necessidade de continuar o tratamento indicado nas unidades de saúde pelo “casaca branca” (expressão comum para médicos, em específico, e às vezes para profissionais de saúde de um modo geral na linguagem recorrente das entidades nos terreiros de umbanda), à valorização da vida, ao cultivo da vida espiritual como um caminho terapêutico e ao sentimento de que não se está sozinho nos desdobramentos possíveis da situação dialogada. Esse conjunto de ações, atitudes e construções simbólicas permite a elaboração de sentido diante da vida, dos acontecimentos que as atravessa e do futuro que se mostra no horizonte (Gomes, 2021. p. 02).

Tendo em vista a integralidade do sentido de saúde, é comum que esses espíritos também orientem os consulentes a visitarem “o homem de casaco branco” vulgo médicos. Nas Umbandas não se desconsidera o cuidado médico; pelo contrário, se compreende que a saúde precisa ser amparada por todas as ferramentas possíveis.

Os povos de terreiros, ao legitimarem as suas práticas, concebem duas categorias de doenças: as doenças do corpo e as da alma e/ou doenças materiais e espirituais. São os especialistas religiosos que fazem essa classificação. Para esses sacerdotes, Pais ou Mães de Santo, o adoecimento espiritual ou emocional atinge o corpo físico e, nesse caso, torna-se indispensável a procura de um médico. Para eles, o desequilíbrio espiritual e emocional promove o desequilíbrio orgânico, a chamada “doença de médico ou do homem da bata branca”, no linguajar dos terreiros (França; Queiroz; Bezerra, 2016, p. 107).

Um último aspecto que vale ainda descrever enquanto forma de cuidado nas Umbandas, retomando uma de nossas primeiras reflexões aqui, são os banhos de ervas. Durante os atendimentos com as entidades, é frequente a prescrição de banho de ervas. As ervas são elementos de *axé* – energia vital contida em todos os seres vivos – e ao juntar essas ervas ao elemento água e rezar esse banho, ele se torna um dispositivo capaz de recuperar ou reequilibrar o *axé* presente no corpo humano.

A utilização que se faz destes vegetais está atrelada ao benefício que se obtém através desta energia, da qual cada planta (ou grupo de plantas) é relacionada às formas específicas de *axé*, de acordo também com as divindades que se relacionam. As plantas

que transportam o axé de Ogum, por exemplo, geralmente são aquelas de folhas puntiformes, empregadas para “proteger/descarregar” os consulentes e “afastar os inimigos”. Já as que levam o axé de Oxum ou dos ciganos, geralmente são aquelas cujas folhas são arredondadas e aromáticas, estando relacionadas à fartura e prosperidade e sendo empregadas para “trazer boa sorte” e “aproximar o amor” (Carlessi, 2016).

Detentoras de grande quantidade de energia mágico-universal sagrada, as ervas possuem axé (força), atuando energeticamente sobre o corpo espiritual das pessoas, pois são hipersensíveis, catalisadoras de energia, possuindo capacidades mágico-terapêuticas. Bem combinadas entre si, unindo os campos medicinal e simbólico, e com a intervenção de entidades espirituais, as plantas têm o poder de realizar a limpeza da aura, produzindo energia positiva e equilíbrio interior; de resolver questões da vida material, trazendo prosperidade em negócios, fartura, dinheiro; resolver casos amorosos; proporcionar alegria; proteger a saúde (Silva, 2014, p. 88).

Dessa forma, evidencia-se que a saúde nas práticas de Umbanda se revela como um cuidado integral e coletivo, que transcende o indivíduo para abarcar a comunidade de santo e suas relações, no âmbito material e espiritual, simultaneamente. O cuidado com os médiuns e consulentes, conduzido pelos guias e entidades, destaca a dimensão espiritual como fundamental no processo de bem-estar. Por fim, práticas como os banhos de ervas evidenciam a conexão com a natureza e a sabedoria ancestral, reafirmando que a saúde, na Umbanda, é, como dissemos, um esforço constante de equilíbrio entre corpo, mente, espírito e, não menos importante, coletividade.

4. Conclusão

Neste estudo pretendeu-se apresentar, num primeiro momento, como a Umbanda tem suas origens nas crenças e visões de mundo dos povos bantu-kongo, que foram transformadas e adaptadas ao longo da diáspora africana, em diálogo com outras culturas. No Brasil, as tradições bantu centro-africanas foram reinterpretadas e incorporadas a elementos de diferentes crenças populares. Apesar dessas adaptações, sua essência espiritual permanece profundamente ligada à herança bantu.

A Umbanda realiza o culto à ancestralidade, dedicando-se à cura e ao cuidado das dificuldades humanas, à preservação dos laços familiares além do plano físico e o

fortalecimento da conexão entre vivos e ancestrais. Essa visão do mundo se baseia em uma perspectiva de saúde entendida como um processo contínuo, no qual a doença não é tratada como anormal, mas como uma dimensão inerente à experiência humana. Com isso, pelas nossas análises e discussões feitas, cremos que o objetivo de realizar uma síntese abrangente e uma análise crítica sobre as perspectivas de saúde em terreiros de Umbanda, explorando a interseção entre a ciência dos terreiros e a ciência tradicional, foi alcançado.

Nesse sentido, ponderamos que esse estudo contribui com o leque de outros estudos que têm servido a uma compreensão das culturas africanas presentes no Brasil e de seus significados acerca da saúde, promovendo a valorização e o respeito às

complexidades dessas tradições. Essa percepção é essencial para a preservação cultural e para a efetivação de instrumentos previstos nas políticas públicas de saúde, ampliando as formas de cuidado à saúde para além da medicina ocidental. Além disso, contribui para o combate ao racismo, à discriminação religiosa, à violação de direitos e a outras formas de opressão.

Reconhece-se que, todavia, em um estudo mais aprofundado, seria relevante trabalhar com dados primários, através de, por exemplo, entrevistas com filhas, filhos, mães e pais de santo para compreender o impacto das práticas de saúde nos terreiros e as possíveis transformações de vida geradas nesse contexto. Esse aprofundamento seria fundamental tanto para a atualização dos dados de pesquisa sobre a Umbanda quanto para a implementação de políticas públicas de saúde voltadas a esta comunidade.

Por fim, como projeto tanto pessoal quanto coletivo, a relevância deste nosso estudo reside na valorização de nossas tradições afrobrasileiras. Após séculos de apagamento e embranquecimento, a Umbanda ressurge, em sua essência, como possibilidade desse reencontro ancestral, afirmando-se sem a necessidade de fundamentar suas bases epistemológicas e históricas no kardecismo branco. Saravá Umbanda! Salve nossos mortos!

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, U. P.; CHIAPPETA, A. A. “O uso de plantas e a concepção de doença e cura nos cultos afro-brasileiros”. *Ciência & Trópico*, v. 22, n. 02, 2011.
ALVES, A. J. “A revisão da bibliografia em teses e dissertações: meus tipos inesquecíveis”. *Cadernos de Pesquisa*, n. 81, p. 53-60, 1992.

- BARBOSA JÚNIOR, A. *O Livro Essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2014
- BATISTELLA, C. E. C. “Abordagens contemporâneas do conceito de saúde”. In: FONSECA, A. F.; CORBO, A. M. D. (Orgs.): *O território e o processo saúde-doença*. Rio de Janeiro: EPSJV/FIOCRUZ, 2007, p. 51-86.
- BRANDÃO, J. L.; GOMES, A. M. T.; CALDAS, C. P.; DAVID, H. M. S. L.; MELO, L. D. “A cultura do cuidado em saúde na Umbanda: reflexões baseadas nas Epistemologias do Sul”. *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, v. 32, n. 04, p. 631-644, 2023.
- BRASIL. Decreto N.º 847, de 11 de outubro de 1890: Promulga o Código Penal. Brasília: Diário Oficial da União, 1890.
- BRASIL. Resolução N.º 715/2023, do Conselho Nacional de Saúde (CNS): Dispõe sobre as orientações estratégicas para o Plano Plurianual e para o Plano Nacional de Saúde provenientes da 17ª Conferência Nacional de Saúde e sobre as prioridades para as ações e serviços públicos de saúde aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde. Brasília: Diário Oficial da União, 2023.
- CAMARGO, H. W. “Dikenga Dia Kongo, Ancestralidades da Umbanda em Curitiba”. *Patrimônio e Memória (UNESP)*, v. 19, p. 136-164, 2023.
- CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- CAPONI, S. “Georges Canguilhem y el Estatuto Epistemológico del Concepto de Salud”. *História, Ciências e Saúde – Manguinhos*, v. 04, n. 02, p. 287-307, 1997.
- CARLESSI, P. C. “*Nessas Matas tem Folhas*”: uma análise sobre ‘plantas’ e ‘ervas’ a partir da Umbanda paulista. 2016. 93 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Instituto de Ciências Ambientais, Químicas e Farmacêuticas, Universidade Federal de São Paulo, Diadema, 2016.
- COELHO, M. T. Á. D.; ALMEIDA FILHO, N. “Normal-patológico, saúde-doença: revisitando Canguilhem”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 09, n. 01, p. 13-36, 1999.
- COSTA, V. C. “Cabula e Macumba”. *Síntese*, n. 41, p. 65-85, 1987.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *Família de santo: análise estrutural do candomblé*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 1977.
- COSTA-LIMA, V. *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- CUNHA JÚNIOR, H. A. “NTU: introdução ao pensamento filosófico bantu”. *Revista Educação em Debate*, v. 01, n. 59, p. 25-40, 2010.
- DEJOURS, C. “Por um novo conceito de saúde”. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, n. 54, v. 14, 1986.
- FRANÇA, M. M. L.; QUEIROZ, S. B.; BEZERRA, W. C. “Saúde dos povos de terreiro, práticas de cuidado e terapia ocupacional: um diálogo possível?”. *Cad. Ter. Ocup. UFSCar*, v. 24, n. 01, p. 105-116, 2016.
- FU-KIAU, K. K. B. *African Cosmology of the Bantu-Kongo: Principles of Live and Living*. 2. ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- GOMES, A. M. T. “O terreiro de Umbanda como espaço de cuidado: algumas reflexões”. *Revista Baiana de Enfermagem*, v. 35, 2021.
- GUALDA, D. M. R.; BERGAMASCO R. B. *Enfermagem e Cultura e o Processo Saúde-Doença*. São Paulo: Ícone, 2004.
- LIMA, L. P. “Menosprezada pela história, herança banto é um pilar central da formação do Brasil”. *Jornal da USP*, 2024.
- LOPES, N. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

- MACHADO, V. “Terreiros: uma expressão ancestral”. *Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território*, v. 10, n. 01, p. 141-154, 2019.
- MAIÊ, M. “Os Quatro Ciclos do Dikenga”. *Terreiro de Griôs: Revista Eletrônica Oralidade, Arte, Cosmopercepções, Educação e Africanidades*, 2017.
- MARCUSSI, A. A. “Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII”. *Revista Brasileira de História*, v. 38, n. 79, p. 19-40, 2018.
- MARTINES, W. R. V.; MACHADO, A. L. “Produção de cuidado e subjetividade”. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 63, n. 02, p. 328-333, 2010.
- MATTOS, R. A. “Os sentidos da integralidade: algumas reflexões acerca de valores que merecem ser definidos”. In: MATTOS, R. A.; PINHEIRO, R. (Orgs.). *Os Sentidos da Integralidade na Atenção e no Cuidado à Saúde*. 4. ed. Rio de Janeiro: Abrasco/UERJ/Cepesc, 2006, p. 39-63.
- MOTA, C. S.; VILLAS BOAS, M. J. V. B.; TRAD, L. A. B. “Cuidar do orixá é cuidar de si?: notas sobre o cuidado na família de santo em terreiros de candomblé”. In: TRAD, L. A. B. et al (Orgs.). *Contextos, Parcerias e Itinerários na Produção do Cuidado Integral: diversidade e interseções*. Rio de Janeiro: CEPESC/ABRASCO, 2015, p. 317-336.
- NOGUEIRA, G. D.; NOGUEIRA, N. S. “Seu cangira, deixa a gira girar: a cabula capixaba e seus vestígios em Minas Gerais”. *Revista Calundu*, v. 01, n. 02, 2017.
- OLIVEIRA, M. A. C.; EGRY, E. Y. “A historicidade das teorias interpretativas do processo saúde-doença”. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 34, n. 01, p. 9-15, 2000.
- ORTIZ, R. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RABELO, M. C. M. “Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no Candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador”. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 01, p. 176-205, 2008.
- REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE (RENAFRO). *Respeite Meu Terreiro - Pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana*. Rio de Janeiro: Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e Ilê Omolu Oxum, 2022.
- ROHDE, B. F. *A Umbanda tem Fundamento, e é Preciso Reparar: abertura e movimento no universo umbandista*. 2010. 157 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 2010.
- ROTHER, E. T. “Revisão sistemática X revisão narrativa”. *Acta Paulista de Enfermagem*, v. 20, n. 02, p. v-vi, 2007.
- SEGATO, Rita Laura. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife*. Anuário Antropológico, 2018.
- SILVA, C. L. F. “Uso Terapêutico e Religioso das Ervas”. *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, v. 12, n. 01, p. 79-92, 2014.
- SILVA, P. M. F.; SILVA, J. A. N. “O histórico das religiões afro-brasileiras: do Calundu à Umbanda”. In: *Anais do II Colóquio Internacional de História: Fontes Históricas, Ensino e História da Educação*. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2010.
- SIMAS, L. A. *Umbandas: Uma História do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Sabbats e calundus: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil colonial*. 1986. Tese (Doutorado) – Universidade de São

Paulo, São Paulo, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o Calundu. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

Recebido em: 23/05/2025

Aceito em: 29/05/2025

HISTÓRIA DE FÉ E RESISTÊNCIA ANCESTRAL

LIMA, Valéria. *Mãe da Liberdade: A trajetória da Ialorixá Hilda Jitolu, matriarca do Ilê Aiyê*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2024. 218 p.

HISTORIA DE FE Y RESISTENCIA ANCESTRAL

LIMA, Valéria. *Mãe da Liberdade: A trajetória da Ialorixá Hilda Jitolu, matriarca do Ilê Aiyê*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2024. 218 p.

Marcos Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.57117>

A jornalista e pesquisadora Valéria Lima acaba de publicar a história de vida de sua avó, Mãe Hilda Jitolu (1923-2009), a matriarca do bloco afro Ilê Aiyê. O livro surge como uma ação afirmativa sobre o lugar de uma mulher negra na história da nossa diáspora africana. Certamente é um modelo para outras iniciativas que venham a preencher lacunas sobre nossas personalidades negras. A narrativa produz um discurso reparador como poucos na Bahia, trazendo à luz das discussões o perfil de uma líder fundadora de um terreiro de candomblé, ativista, educadora e principal consultora para a criação do Bloco Ilê Aiyê, em 1974.

Constitui-se assim uma história que vai do Curuzu à Serra da Barriga, do Axé Jitolu ao Ilê Aiyê, do barracão do terreiro que virou sala de aula para a comunidade do bairro ao instituto de ação social. O nome de Mãe Hilda figura no panorama histórico da Bahia como uma mulher de axé que se tornou referência e liderança na comunidade do Movimento Negro Brasileiro. Quem sobe ou desce a ladeira do Curuzu, no bairro da Liberdade, em Salvador, não passa indiferente à sede do Bloco Ilê Aiyê e ao terreiro Ilê Axé Jitolu, guardiões da trajetória da líder religiosa Hilda Dias dos Santos.

Mestre em Estudos Étnicos e Africanos, Valéria Lima faz parte da terceira geração da família e agora entra na linha mais recente de jovens negros pesquisadores dos estudos etnológicos, agregando também a função de diretora-executiva do Instituto da Mulher

¹ Universidade Federal da Bahia. e-mail: jnbr@bol.com.br.

Negra Mãe Hilda Jitolu, idealizado por ela. Teve a rara felicidade de realizar uma pesquisa acadêmica a partir de sua história familiar e agora nos premia com esse registro que mantém acesa a chama da memória daquela que foi uma líder religiosa e conselheira do bloco afro que alterou a conduta do negro em Salvador. Em boa hora, lança esse trabalho oportuno, disponível à reflexão das questões étnico raciais da nossa diáspora africana e seus desdobramentos.

Com uma narrativa etnográfica, o livro faz uma breve abordagem sobre a reorganização do Movimento Negro em Salvador e seus efeitos para a comunidade em luta contra exploração econômica, a exclusão social e pela preservação das africanidades. A autora enfatiza como Mãe Hilda buscou superar as dificuldades em favor da dignidade humana no seio da própria família, e com a vizinhança, utilizando seus saberes e conhecimentos tradicionais. Assim, a narrativa deixa claro o legado dessas ações e a importância de preservar e valorizar a identidade cultural africana.

Logo na apresentação a autora declara que resgata a sua própria história e por extensão da sua família. E segue explicando:

Muitos pensam que essa é uma tarefa simples, pois minhas principais fontes convivem comigo. São meus tios, minha mãe, minha tia. Acredito que ser neta da biografada, em uma pesquisa, não é muito comum na academia, mas permite viver essa experiência. Mergulhar nessa história é realmente fascinante e através dela resgatei informações que se perderam no tempo e no espaço. Montar esse quebra-cabeça familiar foi uma árdua missão, porém, profundamente satisfatória. (p. 13)

A narrativa explora o espaço geográfico da cidade e recupera os deslocamentos feitos por Mãe Hilda para contextualizar uma história de vida até então restrita a uma parcela da população por meio da oralidade. Neste momento moderno de tecnologias hierarquizantes em que a memória é algo tão efêmero, o livro *Mãe da Liberdade: A trajetória da Ialorixá Hilda Jitolu, matriarca do Ilê Aiyê* vem ocupar um espaço de luta e resistência de uma comunidade marcada pela diferença e pela desigualdade social. Esse registro perpetua a memória social como um convite ao leitor para refletir sobre as razões de se resguardar o patrimônio das culturas de origem africana.

Conforme a escrita sugere e comprova, Mãe Hilda tinha preocupação com a formação das pessoas e por isso dispôs as dependências do seu terreiro para a criação de uma escola na rua do Curuzu, onde a política pública de educação ainda não alcançava as

crianças da comunidade. A autora do livro conta que foi criada no andar de cima da casa da avó. Para ela, a trajetória de Mãe Hilda abriu caminhos e é fundamental até hoje em diversas frentes: no candomblé, nos blocos afro, na ação afirmativa da beleza e na liderança política da mulher negra brasileira.

A narrativa avalia brevemente a conjuntura mundial dos anos de 1970 na África e na diáspora, e ainda o contexto em que ressurgiu a organização do Movimento Negro com sua nova configuração de luta. A independência de países africanos de expressão portuguesa e a criação do Dia da África, pela Organização das Nações Unidas (ONU), estão entre os fatos de grande influência para a fundação de várias entidades voltadas às questões raciais na Bahia.

O volume, cujo conteúdo é dividido em oito partes, enfatiza a importância de reconhecer a história de luta das mulheres negras, ainda pouco lembradas, no seu papel de conscientização e valorização social. Uma marca a ser observada no livro é que cada parte tem como título na folha de rosto um verso do repertório musical do Ilê Aiyê. A discussão delineia avanços significativos na comunidade em áreas como a religiosidade, a educação, a ação social e a cultura. Valéria Lima propõe que a luta do Movimento Negro deve prosseguir com as futuras gerações para o seu respectivo fortalecimento no espaço ocupado pelo feminismo negro.

Nesse livro temos o perfil de uma grande incentivadora da educação do povo negro na periferia da cidade. Segundo o relato da autora, por mais de 50 anos Mãe Hilda esteve à frente do terreiro, de onde todos os anos dava início aos trabalhos do Ilê Aiyê para o carnaval. Importante frisar que se trata de uma narrativa agradável e objetiva, disposta a elucidar nomes, fatos, ações e lugares fora do eixo midiático, ainda percebidos na linha da subalternidade. Assim, a autora se propõe a subverter o discurso hegemônico de uma história sempre voltada aos interesses da classe dominante.

O livro reforça a luta pela valorização e reconhecimento das lideranças religiosas de matriz africana. Percebe-se pelos depoimentos que essa história vivida em comunidades, ainda não contada, é tão antiga quanto a nossa existência e precede a nossa modernidade tecnológica. A trajetória de Mãe Hilda permeia as diversas etapas vividas fora da construção histórica convencional da capital baiana, onde os dados apontam o maior contingente negro fora da África. Suas ações afirmativas já configuravam uma política de reparação, sem a ciência do poder público.

Entre outros destaques, o livro chama a atenção pela riqueza iconográfica. Ao longo da narrativa, é grande o impacto das ilustrações apresentadas entre fotografias, gráficos, matérias de jornal e outros documentos, que vão da capa e contracapa até a última parte intitulada *Imagens de arquivo*. Certamente, trazem recordações de quem já frequentou ou testemunhou algum daqueles momentos na ladeira do Curuzu. Tais ilustrações ampliam o leque de representatividade e tornam ainda mais agradável a leitura sobre a história de vida de Mãe Hilda.

Apesar de ser uma tendência ainda latente no meio científico, a leitura iconográfica tem crescido nos estudos étnicos como uma forma de descolonizar o olhar. Embora não discuta o assunto, a autora lança mão do recurso para unir texto e imagem. Com isso, o discurso imagético pode levar o leitor a refletir sobre o comportamento humano contemporâneo, o momento histórico, ou vários momentos históricos, aliado a outras formas de leitura, chegando inclusive a uma relação dialética.

Com essa publicação, Valéria Lima reafirma uma estratégia de memória e resistência disposta a romper a fronteira da oralidade na comunidade negra e combater o pouco reconhecimento de suas lideranças. E ao mergulhar na própria genealogia, a autora apresenta um lugar de representatividade para a população negra por meio do aspecto biográfico.

No livro, ela apresenta elementos importantes para a compreensão da história da comunidade negra e da trajetória de Mãe Hilda, certamente conhecidos por poucos. Entre eles: 1- a quinta das beatas (hoje Cosme de Farias), bairro onde nasceu; 2- a primeira iniciação religiosa na nação angola. 3- a fundação do terreiro Axé Jitolu, em 1952; 4- a fundação do Bloco Ilê Aiyê, em 1974; 5- ser a única ialorixá a subir a Serra da Barriga; 6- foi tema do Ilê Aiyê no carnaval, em 2003; 7- Prêmio Nacional de Direitos Humanos e indicação para o Prêmio Nobel da Paz, em 2005; 8- a criação do instituto que preserva sua memória, em 2023. Como elemento mais recente, o Instituto da Mulher Negra Mãe Hilda Jitolu foi criado para atuar na preservação da história e do legado de personagens femininas com trajetórias sociais relevantes, a partir da matriarca e líder religiosa que lhe empresta o nome.

O livro ressalta as contribuições marcantes do Ilê Aiyê para a cultura da cidade e discute a sua criação e o seu desenvolvimento. A autora enfatiza o quanto foi importante a participação de uma mulher negra, líder religiosa, em meio ao pragmatismo político, na orientação do bloco para sair no carnaval desde o primeiro ano. Ao que parece, fica

evidente o valor de uma consciência histórica para transgredir e seguir na construção de um discurso afirmativo de reparação contra os efeitos colonizadores e para o resgate da autoestima.

Ao concluir, portanto, como pensar a leitura de um livro a partir do encanto da capa e seguir o seu conteúdo sem perder o fôlego devido ao grande volume de informações? O texto em discussão leva a entender que a importância política da mulher negra, na construção de uma identidade coletiva e na superação de obstáculos, está na linha de raciocínio da autora. Com isso, *Mãe da Liberdade* chega ao mercado editorial como uma produção de essência nos estudos étnicos e fomenta o sentimento de orgulho da herança ancestral. O livro desafia as narrativas históricas excludentes e busca reverter o apagamento das memórias da população negra na Bahia.

Considerando a importância da memória de Mãe Hilda, esse livro tem lugar não apenas na categoria bibliográfica, mas também como um documento no âmbito das questões raciais cujo conteúdo ainda estava ao sabor do vento e da oralidade. O momento urge pelo registro e preservação do legado de mulheres negras que fazem a nossa história e esse trabalho de Valéria Lima, certamente, deve inspirar iniciativas outras no exercício da arte de contar histórias pela prática epistêmica decolonial. A narrativa simboliza um alerta para futuras gerações de que a luta deve continuar na promoção do conhecimento, contra o racismo e todo tipo de intolerância e discriminação.

Recebido em: 04/02/2025

Aceito em: 24/06/2025

O AXÉ DE MATEUS NO CAVALO MARIM

EL AXÉ DE MATEUS EM EL CABALLO MARIM

Rebeca Guimarães Barbosa¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.56254>

O *cavalo marim* é uma expressão popular da zona canavieira da Paraíba e Pernambuco. No universo dessa brincadeira, encontramos elementos da dança, teatro e música, além de elementos de referência ao catolicismo popular e ao culto da Jurema Sagrada. As sambadas de cavalo marim acontecem tradicionalmente nos dias de Natal e de Reis, ou seja, 25 de dezembro e 6 de janeiro, datas importantes para o calendário litúrgico, tanto para o catolicismo como para a Jurema Sagrada. Contudo, não há problema algum em brincar em outros momentos além dessas datas simbólicas.

Para resumir o cavalo marim, trata-se de uma festa, organizada pelo Capitão Marim, para saudar o Divino Santos Reis do Oriente. O Capitão, grande anfitrião, chama figuras para o seu terreiro, personagens que compõem essa festa para o Divino Santo Reis. Os mais antigos contam que há mais de 80 figuras no cavalo marim, que vão chegando ao longo da sambada no terreiro com música e *trupé* — passos de dança — específicos para encenar.

É possível observar na brincadeira uma grande denúncia das relações de trabalho entre patrão-empregado e condições sociais gerais presentes nas zonas canavieiras, transpostos em elementos e características da sociabilidade dos *brincadores*. No livro *cavalo-marinho pernambucano* (MURPHY, 2008), há um capítulo que trata bem desta questão da proletarianização dos trabalhadores do açúcar da região e como essas relações de trabalho interferem diretamente na moral e na performance dos *folgazões* e na brincadeira do cavalo marim.

Feita essa rápida contextualização, finalmente lanço minha proposta aqui: fazer um entrelaço da figura mais emblemática do cavalo marim: Mateus —ou Mateu— e Exu, entidade afro-brasileira e Orixá do panteão yorubá. Exu, o primeiro, o princípio de tudo e todos. Exu nasceu antes de sua própria mãe. Sem Exu não se faz nada, e nada pode

¹ Antropóloga, Coordenadora do Rama de Angico. e-mail: barbosasguimaraes@gmail.com.

existir sem ele; responsável por movimentar, comunicar, transformar, Exu movimenta e dinamiza o axé, a força vital, para que tudo o que é vivo permaneça em movimento, e, por consequência, permaneça vivo.

Muitos tentam explicar e encontrar semelhanças entre Mateus e outros personagens do teatro, à exemplo de Santos (2015), que se esforça para compará-lo ao Arlequim, personagem da *Commedia dell'arte*. No teatro italiano da *Commedia dell'arte* os Arlequins representam os servos sempre a serviço de vários patrões e que lutam por sua sobrevivência. Santos (2015) afirma que Arlequim e Mateus partilham da condição de servo, assim como possuem roupas parecidas, feitas de retalho. Para ele, ambos carregam consigo um matulão/gibão, utilizam chapéus. Em relação à bexiga de boi utilizada por Mateus, Arlequim usa um objeto semelhante. Ambos, desde sua origem, possuem presença profana e demoníaca e estão associados ao grotesco, ao ridículo, ao absurdo, ao cômico.

Mesmo o racismo religioso tendo transformado Exu em demônio, e associado a ele todas características inferiores e negativas possíveis, sabemos que, nas encruzadas, Exu possui dialética. Exu possui epistemologia própria. Ensina confundindo; impõe ordem e disciplina brincando. O erro é acerto.

A característica de Exu como menino-travesso é também observada em Mateus, que dá bexigadas na plateia, para que não avancem na roda do terreiro, impondo organização e ordem.

Figura 1 - Mateus



Fonte: AMORIM, A. O axé de Mateus no cavalo marim. 27 jun. 2024. Garanhos 2023. Instagram: @revistabesouro. Disponível em https://www.instagram.com/p/C96Y15vMfzo/?img_index=1. Acesso em 25 jun. 2025

Mateus² é a primeira figura a chegar no terreiro do Capitão Marim e a única que permanece até o final da sambada. Contraponho-me ao sentido de demoníaca que Santos (2015) dá a esta figura. Mateus é o primeiro mas não é o último, assim como Exu. Assim como Exu, Mateus é responsável pela ordem e disciplina do terreiro, ele é a figura que mais interage com todos e tudo na sambada, Mateus toma conta e não dá conta. Ele é essencial para dinamizar a energia da brincadeira e da sambada, portanto, dinamizador do axé. Sem ele, é impossível a existência da brincadeira, como afirmam os mais velhos, mestres e mestras.

O axé de Mateus se dá justamente por sua influência e impossibilidade de algo acontecer sem sua presença e força, isso não deve ser interpretado como uma dependência no sentido negativo, mas sim, para que seja observada a influência da figura. Assim como nada acontece sem Exu, e absolutamente tudo tem que passar por Exu para acontecer ou não acontecer, Mateus possui também a mesma influência. Visto que está envolvido nas ações das outras figuras, tudo e todos passam por ele direta ou indiretamente na sambada. Além disso, podemos novamente lembrar sua personalidade traquina, brincalhona, mas também severa, que são igualmente algumas das atribuições dadas a Exu.

Mateus é um Exu. O seu erro é acerto porque vira riso. O seu riso é acerto porque foi um erro.

Figura 3 - Galantaria pronta para a dança dos arcos. É possível ver a plateia ao lado, interessante para ajudar na construção imagética do que chamo aqui de “roda do terreiro” ou “roda da sambada”



Fonte: Arquivo da autora

² As fotos neste texto foram gentilmente cedidas por Adrielle Amorim, fotógrafa e designer de Campina Grande. Estivemos juntas no Festival de Inverno de Garanhuns em 2023 assistindo o *Cavalo Marinho Estrela Brilhante*, da Mestra Nice, da família Telles.

Correlacionar Mateus com Exu enfatizando sua influência, energia e força necessária para a brincadeira é muito mais interessante do que os esforços de Santos (2015) em associá-lo a algo demoníaco. Inclusive, são típicas essas associações feitas para tudo que foge das normas e das ordens hegemônicas, não é? Mateus é transgressor porque ele é Exu e dá o sentido dinamizador para a continuidade de uma brincadeira secular, que diz muito sobre os seus *brincadores* e a zona canavieira.

Mateus é Exu porque é transgressor. Nas encruzas e sambadas se ri e debocha de tudo que é imposto de normalidade e se abrem os braços para os múltiplos sentidos e possibilidades que as encruzilhadas nos apresentam.

Viva Mateu do cavalo marim e Exu!

Referências Bibliográficas:

MURPHY, Jonh Patrick. **Cavalo-marinho pernambucano**. [Tradução de André Curiati] —Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SANTOS, Ivanildo Lubarino Piccoli dos. **O Dueto Cômico: da Commedia dell'Arte ao Cavalo Marinho**. Tese (doutorado) Universidade Estadual Paulista—UNESP “Júlio de Mesquita Filho”. Instituto de Artes. São Paulo, 2015.

<https://open.spotify.com/episode/1NQBC8MAKL7Gvl7Wcb1wW8?si=yQSvqIKRSG61YsqY5Bn5kg>

Recebido em: 25/11/2024

Aceito em: 24/06/2025

A AYAHUASCA COMO CAMINHO DE AUTOCONHECIMENTO E CONEXÃO COM OS SABERES ANCESTRAIS

LA AYAHUASCA COMO CAMINO DE AUTOCONOCIMIENTO Y CONEXIÓN CON LOS SABERES ANCESTRALES

Cláudia Mirella Pereira Ramos¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v9i1.57963>

*Ayahuasca minha força
Ayahuasca me ensina
Ayahuasca me dá cura
Ayahuasca é medicina*

(Semente Cristal)

Este texto tem como propósito compartilhar uma trajetória pessoal do que tem sido uma jornada de aprofundamento espiritual que começou quando participei, pela primeira vez, de uma cerimônia com ayahuasca, em 2015. Isso lançou o autoconhecimento como uma necessidade urgente em mim, em vez das angústias existenciais que permeavam minha vida. Desde então, o uso ritual da ayahuasca tornou-se uma pedra angular do meu caminho espiritual, catalisando mudanças profundas e duradouras na minha consciência, nos meus relacionamentos e no meu modo de ser no mundo.

Este processo combina xamanismo, espiritualidade afro-brasileira e tradições cristãs, inspiradas tanto pela sabedoria ancestral dos guardiões do mariri e chacrona dos povos indígenas da Amazônia, quanto pelas raízes de muitas tradições espirituais que se expandiu nos últimos dez anos. Este texto visa compartilhar, mas também iniciar uma reflexão sobre os aspectos subjetivos, simbólicos e coletivos do que foi essa experiência, uma jornada atravessada pela orientação divina de nossa Divina Mãe, Mãe Terra, os Povos Indígenas e forças ancestrais que dão vitalidade à verdade.

Em 2015, em meio a intensas transformações pessoais e profissionais, fui apresentada à ayahuasca por um casal de colegas que participava de uma filosofia

¹ Doutora e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Docente na Faculdade Unisulbahia. E-mail: cmirella93@gmail.com.

espiritual com base no uso dessa medicina. Apesar de ter conhecimento prévio sobre seus efeitos e contextos tradicionais, meu envolvimento até então era apenas teórico. Movida pela intuição e pela sede de compreender mais profundamente a mim mesma, aceitei o convite para participar de uma cerimônia que viria a marcar profundamente minha trajetória.

A preparação para o ritual envolve orientações importantes. Nos dias que o antecedem, recomenda-se a abstinência de bebidas alcoólicas, substâncias ilícitas, carne e alimentos pesados. Para participar da cerimônia, deve-se utilizar roupas claras, com blusas de manga e saias, vestidos ou shorts na altura dos joelhos. Evita-se o uso de roupas pretas ou transparentes. Essas orientações valem tanto para homens quanto para mulheres. Essa purificação não é uma exigência, mas um convite: ela prepara o corpo e o espírito para a expansão da consciência. Trata-se de um gesto de respeito, alinhamento e entrega, uma abertura sensível à escuta interior e à vivência sagrada do ritual.

A cerimônia é conduzida por uma liderança dirigente do grupo e acontece em uma oca circular, localizada na cidade de Arraial d'Ajuda, no estado da Bahia. O espaço da experiência é construído em conjunto com a natureza que se integra ao ambiente, como um altar de diversas manifestações, como cristianismo, hinduísmo, budismo, religiões afro-brasileiras, uma mandala central, uma fogueira e uma fonte natural. Esta arquitetura circular representa o tempo não linear, o eterno retorno, o ventre da Mãe Terra que cura, nutre e transforma.

O silêncio é a regra durante o ritual de quatro horas; não há falatório (as orientações são para não falar com ninguém, se necessário, apenas com a dirigente), não há toque nos outros, não há quebra do campo. Cada participante é convidado a aprofundar-se dentro de si mesmo com integridade e entrega. Aí, aprendi que o verdadeiro ouvir começa com o silêncio e a escuta interior. Grande parte da experiência se baseia na música, um dos pilares mais poderosos. Há cânticos e mantras, pontos e orações, melodias de diversas tradições. Esta diversidade sônica cria atmosferas de cura e expansão que guiam o transe consciente e o movimento entre planos espirituais.

É nesse estado que se manifesta o que muitos chamam de “burracheira”. A burracheira é a entrega plena, a leveza do espírito, o encantamento. É quando a medicina se mostra em sua doçura e beleza, elevando a consciência e provocando curas profundas. Já a “pêia”, representa os momentos difíceis e confrontadores do ritual. Normalmente é o nome que se dá a uma experiência difícil ou desafiadora durante o efeito da bebida, pode

ser física, emocional, mental ou espiritual. É quando a força do chá “bate forte”, trazendo náuseas e visões intensas. Contudo, faz parte do processo de cura, quando aceitamos o processo, tudo fica mais leve. É como se a bebida estivesse “limpando” ou “ensinando algo”, e por isso essas experiências intensas são respeitadas dentro das tradições que trabalham com a ayahuasca.

O mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a chacrona (*Psychotria viridis*), plantas sagradas que compõem a ayahuasca, servem como pontes entre os mundos visíveis e invisíveis. Como explica Mercante (2020), o uso ritual da ayahuasca não é definido meramente como um ato de natureza religiosa ou psicotrópica, mas como uma experiência de natureza simbólica, imagética e espiritual profunda.

Nos rituais, presencio presenças espirituais como a mãe divina nas suas mais diversas manifestações, os orixás, caboclos e ancestrais parentais vêm ao meu encontro, às vezes em visões, outras em intuições ou sentimentos corporais. Essa conexão espiritual se dá fora da lógica das religiões institucionalizadas. É uma relação direta com a Terra, com os ciclos da vida e com as vozes que ecoam de tempos imemoriais. É nessa escuta que compreendo minha relação profunda com a energia dos povos originários, não como apropriação, mas como reverência e aprendizado com quem guardou os saberes da floresta e da alma.

Ao longo desses dez anos de caminhada com a medicina da floresta, vivi curas emocionais, psíquicas e até físicas. Como descreve Barros (2020), o processo de cura espiritual envolve múltiplas dimensões, e, muitas vezes, começa pelo enfrentamento do que foi negado ou escondido. Nem sempre é leve. A ayahuasca não anestesia: ela revela. E nessa revelação, o desafio é sustentar a verdade.

A cada ritual, aprendo a viver com mais presença e responsabilidade, compreendendo que espiritualidade não é fuga da realidade, mas imersão profunda nela, com o coração aberto e a alma desperta.

Portanto, a trajetória que iniciei com a ayahuasca em 2015 é um dos pilares mais significativos da minha existência. É um caminho que me reconecta, a cada ciclo, com a Mãe Terra e com os ensinamentos ancestrais que ecoam em minha linhagem. A oca, com seu altar, mandala, fogo e água, tornou-se meu espaço-tempo de renascimento, de realinhamento com o sagrado e com o sentido de viver com verdade.

Este relato é um gesto de gratidão e de abertura para um diálogo mais amplo. Ele não busca esgotar o tema, mas propor uma reflexão inicial sobre os caminhos possíveis do autoconhecimento, da espiritualidade e da cura.

Agradeço à medicina do mariri e da chacrona. Aos povos que guardam esse saber com coragem. À Mãe Divina, Mãe Terra, que sustenta todos os caminhos. E a mim mesma, por ter dito sim e por continuar dizendo, a essa jornada viva, verdadeira e transformadora.

Referências

- BARROS, V. Interfaces entre saúde e religião no processo de cura: perspectivas antropológicas em debate. *Revista Magistro*, v. 2, n. 22, 2020.
- FERNANDES, S. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 51, p. 289-314, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200011>
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.
- MERCANTE, M. *Reflexos: ayahuasca, espiritualidade, imaginação e dependência*. Salvador: EDUFBA, 2020.
- SANTOS, S. C. *Ayahuasca e o sagrado feminino: a dimensão de cura no círculo de mulheres*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Guarulhos: UNIFESP, 2023. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/67060>.

Recebido em: 10/06/2025

Aceito em: 24/06/2025