

### Atribuição BB CY 4.0

## *Terreiro enquanto resistência à colonialidade: a ótica de suas lideranças no Sul de Minas Gerais*

Rebeca Geremias Ribeiro<sup>1</sup>  
Fábio Pinto Gonçalves dos Reis<sup>2</sup>  
Rubens Antonio Gurgel Vieira<sup>3</sup>

### **Resumo**

O artigo discute a tentativa de apagamento da cultura preta no Brasil, destacando a intolerância religiosa e o epistemicídio dos saberes ancestrais africanos. O foco recai sobre os terreiros como espaços de resistência à colonialidade, enfatizando as narrativas de suas lideranças e sua luta por visibilidade e orgulho identitário. O estudo investiga um terreiro localizado no Sul de Minas Gerais, onde a espiritualidade se entrelaça à coletividade e à afirmação cultural. A pesquisa adota uma abordagem etnográfica pós-crítica, com entrevistas semiestruturadas e observação participante, analisando as práticas religiosas e pedagógicas como estratégias de enfrentamento à opressão. O texto dialoga com autores como Stuart Hall, bell hooks e Aníbal Quijano, evidenciando o terreiro como um quilombo epistemológico que desafia a narrativa eurocêntrica e ressignifica a identidade negra.

### **Palavras-chave**

Pedagogia de terreiro; epistemicídio; resistência cultural.

<sup>1</sup> Mestra em Educação pela Universidade Federal de Lavras. E-mail: [rebeca\\_ribeiro3@hotmail.com](mailto:rebeca_ribeiro3@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo, professor da Universidade Federal de Lavras. E-mail: [fabioreis@ufla.br](mailto:fabioreis@ufla.br)

<sup>3</sup> Doutor em Educação pela Universidade de Campinas, professor da Universidade Federal de Lavras. E-mail: [rubensgurgel@hotmail.com](mailto:rubensgurgel@hotmail.com)

Recebido em: 01/04/2025  
Aprovado em: 16/08/2025

899

# ***Terreiro as Resistance to Coloniality: The Perspective of Its Leaders in Southern Minas Gerais***

## ***Abstract***

The article discusses the attempted erasure of Black culture in Brazil, highlighting religious intolerance and the epistemicide of ancestral African knowledge. It focuses on terreiros as spaces of resistance to coloniality, emphasizing the narratives of their leaders and their struggle for visibility and identity pride. The study investigates a terreiro located in Southern of Minas Gerais, where spirituality intertwines with collectivity and cultural affirmation. The research adopts a post-critical ethnographic approach, employing semi-structured interviews and participant observation, analyzing religious and pedagogical practices as strategies to confront oppression. The text engages with authors such as Stuart Hall, bell hooks, and Aníbal Quijano, portraying the terreiro as an epistemological quilombo that challenges the Eurocentric narrative and re-signifies Black identity.

900

## ***Keywords***

Terreiro Pedagogy; Epistemicide; Cultural Resistance.

## **Introdução**

O presente artigo se configura a partir do recorte da dissertação (Ribeiro, 2024) e propõe uma reflexão crítica sobre a função dos terreiros enquanto espaços de afirmação da identidade negra e de resistência à colonialidade no Brasil, um país marcado por séculos de investidas na busca pelo apagamento da cultura afro-brasileira.

A intolerância religiosa e o epistemicídio de saberes ancestrais africanos, analisados sob a perspectiva de Nogueira (2020), delineiam-se como expressões de um projeto histórico de dominação que busca silenciar e invisibilizar as práticas e narrativas de matriz africana. Nesse contexto, o terreiro emerge não apenas como espaço-tempo de espiritualidade, mas enquanto território político e epistemológico de luta, em que a visibilidade, o orgulho identitário e a coletividade se entrelaçam para desafiar as forças de opressão (Silva; Souza, 2020).

Nas serranias do Sul de Minas Gerais, ergue-se o terreiro escolhido, um bastião de cultura e de raízes ancestrais localizado no Quilombo de São Benedito. Mais que um terreiro de Umbanda, é um entrelace de espiritualidade e coletividade na qual a riqueza da cultura afro-brasileira pulsa, desafiando a sombra da opressão em sua majestosa fachada representada literalmente por um castelo. Sob a liderança do Pai de Santo descendente de três gerações, tal lugar se caracteriza de modo a constituir um núcleo vivo comunitário e pedagógico, nutrindo a identidade negra do município.

Imagen 1: Entrada do terreiro.



Fonte: Ribeiro, 2020.

Diante desse cenário, o estudo em tela se propõe a explorar as práticas religiosas e pedagógicas desenvolvidas no terreiro, com foco na perspectiva das lideranças, ou seja, a partir da narrativa dos líderes buscamos explorar de qual forma subvertem a lógica colonial ao exibir sua cultura vibrante. Em diálogo com autores como Stuart Hall (1997), bell hooks (2019), Quijano (2007), Canclini (2013) e Fanon (2008), o trabalho investiga as dimensões estéticas, educacionais, culturais e sociais do mencionado terreiro, preconizando sua potência na qualidade de quilombos epistemológicos que reconfiguram a história local e, simultaneamente, a identidade nacional.

### ***Procedimentos metodológicos***

A pesquisa fundamentou-se em uma abordagem metodológica que articula uma etnografia pós-crítica (Maldonado-Torres, 2019) com entrevistas semiestruturadas conduzidas junto aos líderes de um terreiro, buscando capturar as dinâmicas de resistência, identidade e saberes ancestrais no contexto das práticas afro-brasileiras. Inspirada nos pressupostos pós-críticos, esta metodologia rejeita a neutralidade objetivista tradicional, posicionando o pesquisador enquanto um participante ativo e reflexivo, imerso nas relações de poder e nas narrativas emergentes do campo, conforme salientou Balestrin e Soares (2014).

A escolha por tal abordagem reflete o compromisso com uma análise situada, sensível às multiplicidades de vozes e à desconstrução das hierarquias impostas pela colonialidade, alinhando-se à crítica decolonial que permeia o objeto de estudo, como sugere Maldonado-Torres (2019).

A investigação iniciou-se com uma imersão no terreiro, realizada ao longo de seis meses, entre março e agosto de 2024<sup>4</sup>. As visitas semanais, que variaram entre três e cinco horas, incluíram a participação em rituais, celebrações e atividades comunitárias, como limpezas e giras, adotando uma postura de observação participante.

Diferentemente da etnografia clássica cujo intuito é realizar uma descrição distanciada, a abordagem pós-crítica priorizou o registro em diário de campo das experiências afetivas, corporais, educativas e relacionais apreendidas ao longo do

<sup>4</sup> A pesquisa foi aprovada no COEP UFLA sob o número 78807324.6.0000.5148, e os nomes das pessoas entrevistadas foram substituídos pelo título e pseudônimo.

processo observacional. Sem uma preocupação objetiva com o resultado, permitiu-se afetar e ser afetado pelas múltiplas faces presentes no congá, espaço de cruzo entre sacralidade e terreno.

Paralelamente, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os líderes do terreiro, sendo eles o Pai de Santo e duas frequentadoras efetivas da comunidade: uma girante e outra em preparação para assunção ao cargo de cambone, com a função de auxiliar direto dos médiuns durante os trabalhos religiosos.

Os indivíduos foram selecionados por seu papel central na condução religiosa e comunitária, e as entrevistas foram conduzidas em setembro de 2024, com duração média de noventa minutos e gravadas com consentimento prévio, seguindo princípios éticos de pesquisa. O roteiro, flexível e adaptável, incluiu questões abertas sobre a história do terreiro, as práticas de resistência à intolerância religiosa, a compreensão do papel individual e coletivo dos frequentadores, e a relação com a ancestralidade, privilegiando a escuta ativa e o diálogo permitindo que os depoentes guiassem a narrativa, evitando adotar qualquer rigidez estrutural.

Os dados produzidos – notas de campo e transcrições das entrevistas – foram analisados por meio de uma leitura pós-crítica, inspirada na bricolagem metodológica de Kincheloe e Berry (2007), envolvendo a triangulação entre as observações etnográficas, os relatos orais e os referenciais teóricos de estudiosos como Stuart Hall (1997), bell hooks (2019) e Aníbal Quijano (2007).

Com tal movimento, não se buscou amparo em categorias fixas ou uma síntese unívoca, mas foram identificados temas emergentes – como visibilidade, estética preta<sup>5</sup> e coletividade – que dialogassem com as tensões da colonialidade e os processos de subjetivação no terreiro. As pausas, os silêncios, gestos e afetos foram registrados enquanto elementos significativos, reconhecendo a corporeidade como lócus de produção de sentido.

A articulação entre etnografia pós-crítica e as entrevistas reflete uma aposta na co-construção do conhecimento na qual o terreiro é compreendido

<sup>5</sup> Neste texto, opta-se pelo uso alternado dos termos *negro* e *preto* para se referir à identidade racial da população afrodescendente. Tal escolha está ancorada na literatura crítica que reconhece a pluralidade e a historicidade dessas designações no contexto brasileiro. O termo *negro* tem longa trajetória nos movimentos sociais e acadêmicos como categoria política de enfrentamento ao racismo. Já *preto*, historicamente marcado pelo uso pejorativo, vem sendo ressignificado por sujeitos e coletivos como afirmação de orgulho racial, resistência e enfrentamento da linguagem racista. A alternância entre os dois termos, portanto, reconhece suas potências simbólicas e respeita diferentes formas de autoidentificação e enunciação política.

como um espaço espiritual, político e epistemológico, conforme sugerido por Nogueira (2020). Com a presença e imersão do sujeito pesquisador naquele contexto – eivada de sua própria subjetividade e posicionamento ético – foi necessário constantemente problematizar o próprio olhar para evitar a reprodução de um posicionamento colonizador sobre as práticas observadas.

### ***Situando o terreiro investigado: entre ritos e resistências negras***

Os terreiros, enquanto territórios de espiritualidade e afirmação epistemológica, carregam em si uma história de luta contra o epemicídio imposto pela colonialidade, revelando-se espaços onde saberes ancestrais florescem como um jardim que se abre ao sol em oposição às narrativas dominantes (Silva; Souza, 2020; Silva, 2005).

Urge reconhecer que em nossa história, ao longo do tempo, forças se ergueram e continuarão a emergir na tentativa de silenciar a cultura negra - seja sob o peso das instituições ou na sutileza dos gestos cotidianos. Ainda assim, resiste no chamado do atabaque, na preparação dos rituais, nas cores das vestimentas, uma riqueza incontornável: um modo de pensar tecido em ancestralidade e a própria história que vibra em múltiplas vozes, recusando-se ao esquecimento.

No Brasil, a intolerância religiosa se manifesta em ações que combatem os conhecimentos de uma ancestralidade preta expressos nos rituais, na oralidade, nas narrativas míticas, na expressão corporal e nas manifestações artísticas de seus descendentes. Essas iniciativas, estruturadas e deliberadas, buscam apagar uma cosmovisão mítico-africana ancestral que revela formas de ser, (re)existir e enfrentar opressões.

Persistindo como um quilombo epistemológico nas comunidades de terreiro, essa herança sobrevive aos séculos de tentativas de supressão promovidas pela hegemonia cristã. Constitui-se, assim, um epemicídio que visa eliminar práticas e saberes de resistência fundamentais à memória da diáspora africana. Os espaços sagrados pretos funcionam na qualidade de territórios de enunciação, reconstruindo identidades fragmentadas pela violência do colonialismo (Nogueira, 2020). Com base nisso, destaca-se a reivindicação do Pai de Santo na narrativa abaixo pelo fato de reforçar as reflexões anteriores sobre

o apagamento da cultura negra, ampliando a discussão para a visibilidade dos terreiros e seu papel social:

É a primeira casa a ser um templo mesmo só do Orixá. O povo de (cidade) não estava muito acostumado com imagens grandes. [...] Eu sirvo para ajudar as pessoas, mas eu não sirvo para ter um nome? As pessoas chegam aqui, coisa que o psicólogo não dá conta, nós damos conta. Coisa que o médico não dá conta, a gente dá conta. Por que a gente tem que ficar escondido? E eu sempre fui muito assim, sabe? Que tudo que é escondido, é errado. E você pode ver que tudo aqui é bem à mostra, bem transparente (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.84).

Seu argumento, vale mencionar, reforça a luta contra a marginalização histórica dessas práticas ao afirmar seu espaço, buscando respeito e liberdade de existir, ao mesmo tempo em que desafia a invisibilidade imposta pela colonialidade. O depoimento do Pai de Santo revela não apenas uma exigência por visibilidade, mas também marca um posicionamento claro de orgulho e resistência identitária em relação à tradição afro-brasileira.

O terreiro, frequentemente relegado à clandestinidade e marginalização pela colonialidade do poder<sup>6</sup>, aqui se coloca enquanto um espaço público, transparente e esteticamente evidente. Tal afirmação desafia diretamente uma das formas mais comuns de subordinação imposta pela colonialidade: a invisibilização das práticas e identidades negras. Desde a colonização, o apagamento das culturas de matriz africana foi central no projeto de dominação eurocêntrica.

Para sobreviver, os terreiros majoritariamente tiveram que se esconder, seja em locais isolados, nos fundos das casas, ou camuflando suas práticas por trás de imagens católicas, como forma de driblar a perseguição histórica. Esse esconderijo forçado é uma metáfora da negação da identidade negra no Brasil, uma abnegação que opera tanto no plano material quanto simbólico.

No entanto, em uma postura subversiva – bem aos moldes de Exu – o Pai de Santo enfatiza que seu terreiro é um templo “bem à mostra, bem transparente”, rejeitando a ideia de que o espaço afro-religioso deve permanecer nas sombras. Ao trazer as imagens grandes junto ao pórtico principal, repletas de cores e adornadas por plantas de diferentes espécies, o terreiro se coloca como

<sup>6</sup> O conceito de *colonialidade do poder* foi desenvolvido por Quijano (2007) para explicar como as estruturas de dominação colonial continuam a moldar o mundo contemporâneo, mesmo após o fim do colonialismo formal. Trata-se da permanência de hierarquias raciais, epistêmicas e econômicas que privilegiam padrões eurocêntricos de conhecimento, poder e ser, desvalorizando os saberes e sujeitos originários da América Latina, África e Ásia.

um espaço de prática espiritual, representa o símbolo de resistência à colonialidade e de afirmação da identidade negra.

Além da dimensão arquitetônica e a composição estética do local o papel do líder é destacado por um dos frequentadores, o que contribui igualmente à manutenção e fortalecimento do lugar de resistência:

[...] Ele (o Pai de Santo) é uma pessoa muito verdadeira e ele é tradicional, ele é de um terreiro raiz, o que ele aprendeu com a mãe de santo dele, lá atrás, é o que ele ensina pra gente (Participante Oxum apud Ribeiro, 2024, p.85).

Nos estudos culturais essa resistência pode ser lida à luz das reflexões de Stuart Hall (1997) quando aborda questões de identidade e discursividade. Para o autor em questão, as identidades não são fixas ou naturais, mas são construções discursivas que operam em arenas de poder. A discussão sobre visibilidade, identidade e orgulho se insere na crítica decolonial que denuncia a colonialidade como uma forma de subordinar não apenas corpos e territórios, mas também subjetividades e práticas culturais. Trata-se de coadunar com o preceito defendido por Quijano (2007) no qual a colonialidade do poder impõe uma classificação racial e cultural que hierarquiza e desumaniza.

O que o Pai de Santo faz, ao se recusar a “ficar escondido”, é disputar essa arena discursiva: ele desafia a narrativa dominante que subordina e marginaliza as práticas negras e afirma uma nova perspectiva, uma identidade negra que não precisa se ocultar, pois é orgulhosa de sua ancestralidade e de seu papel na sociedade. Aqui, a visibilidade do terreiro é um símbolo da luta por reconhecimento, um gesto de ruptura com o “silenciamento” histórico.

Além disso, a estética do terreiro – com sua fachada imponente remetendo a um grande castelo e a transparência de suas práticas – torna-se um elemento discursivo por si só. O que está em jogo não é apenas a função espiritual, mas também, toda a estética cuja função reivindica e celebra a presença preta.

Segundo hooks (2019), a estética negra é uma ferramenta poderosa de resistência, pois desafia os padrões impostos pelo olhar colonizador e cria novas formas de ver, sentir e existir. Ao evidenciar esteticamente o terreiro, o Pai de Santo transforma o espaço em um local de puro orgulho, desafiando o racismo estrutural que tenta manter essa identidade invisível.

Nas palavras de Sidnei Nogueira (2020, p.15):

Uma Comunidade Tradicional de Terreiro é um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e

(re)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo.

Ao declarar que o terreiro “é a história do Brasil”, o Pai de Santo nos convida a ver o espaço religioso enquanto um microcosmo da própria sociedade brasileira, no qual diversas heranças culturais – africanas, indígenas, europeias e outras – se entrelaçam. Ele afirma:

Porque você chega aqui, você vê os índios, você vê os africanos, você vê o Vaticano, e aí somos nós. Até brinco que nós é vira lata. Tem mistura de africano, de índio, de português. Se a gente for levar[...]. Quem é que somos? Nós não é indígena. Nós não é português cem por cento. Vai mexer, tem um africano na minha família, ou tem um índio, ou tem um português, tem um italiano, tem um cigano (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.86).

[...] Então, o Orixá, ele ensina a gente que o pouco com Deus é muito. E se a gente plantasse e comesse o arroz, o feijão, e a carne, a verdura, a gente sobreviveria muito mais feliz. E nós somos tão abençoados por fazer parte da pátria indígena, que eu falo “a pátria indígena que é o Brasil. (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.86).

Os excertos acima elucidam o que Hall (1997) descreve como identidade cultural híbrida, cuja característica é se manter em constante processo de formação. A identidade brasileira, como destaca o líder religioso, é marcada por uma mistura profunda e complexa de influências culturais e raciais, o que impede qualquer tentativa de essencialização ou pureza identitária. De forma interessante, o terreiro se torna o espaço onde essa “mistura” pode ser vislumbrada de forma evidente, pois ele abriga não apenas elementos africanos, igualmente os indígenas, católicos e até de outras tradições.

Essa multiplicidade que o entrevistado evoca conecta-se com as discussões de Hall sobre o “sujeito cultural híbrido” e os debates de autores decoloniais como Aníbal Quijano (2007). O conceito de colonialidade de Quijano (2007) nos ajuda a compreender a complexidade do discurso acerca da mistura racial no Brasil, ao mesmo tempo em que é um fato inegável da história, foi notadamente manipulada pelas elites com a estratégia de manter estruturas de poder desiguais.

A ideia da “democracia racial”<sup>7</sup> é, por exemplo, uma das estratégias discursivas que serviram para ocultar as profundas desigualdades raciais e a insubordinação das culturas africanas e indígenas. O que o Pai de Santo faz é

<sup>7</sup> A expressão "democracia racial" refere-se à crença de que o Brasil seria uma sociedade racialmente harmoniosa, sem discriminação ou hierarquias raciais, graças à miscigenação entre brancos, negros e indígenas. No entanto, esse conceito é amplamente criticado por intelectuais e movimentos sociais, que o denunciam como um mito utilizado para mascarar as desigualdades raciais profundas existentes no país.

expor a complexidade dessa hibridização, mostrando que, mesmo dentro de uma identidade plural, as camadas de opressão e invisibilização racial permanecem.

Nesse sentido, o terreiro, como ele bem coloca, é um espaço de memória viva dessa hibridização e, ao mesmo tempo, de resistência contra as formas de apagamento racial. Embora o Brasil seja um país híbrido, o peso da colonialidade recai desproporcionalmente sobre os corpos pretos e indígenas, que continuam a ser marginalizados. No entanto, dentro do terreiro, essas heranças culturais não apenas coexistem, mas são valorizadas, ressignificadas e, muitas vezes, colocadas em diálogo. Os dizeres do Pai de Santo, ao afirmar que “nós é vira lata”, rejeita a vergonha associada à mestiçagem e a reconfigura de forma positiva, de pertencimento múltiplo.

Além disso, ao brincar com a identidade hibridizada de forma crítica, o Pai de Santo sugere que não há uma “pureza” identitária a ser buscada, uma questão que dialoga com os estudos de Frantz Fanon (2008) sobre a negação da identidade racial dentro do processo colonial. O autor aponta as formas pelas quais a colonização impôs a busca por uma identidade eurocêntrica, muitas vezes negando as raízes africanas. Em contrapartida, o Pai de Santo subverte essa lógica, reivindicando tal mistura a partir de uma identidade própria, fruto da resistência histórica.

Portanto, o que emerge é um convite à reinterpretação da mestiçagem, não considerada a diluição de identidades, entretanto, deve abarcar os pertencimentos múltiplos segundo os quais as raízes africanas e indígenas, em particular, são centrais na formação de uma identidade que não precisa ser “pura” para ser legítima. A identidade “mestiça”, dentro do terreiro, é um símbolo de resistência ao racismo estrutural e à colonialidade do poder, um espaço onde as várias camadas da história do Brasil são constantemente negociadas e ressignificadas.

### ***O lugar da ‘Associação’ na (re)construção da coletividade e ancestralidade preta.***

Entendemos que o fortalecimento da identidade negra como a construção de coletivo como resistência, revela-se uma abordagem imprescindível para desvelarmos as dinâmicas sociais e culturais que instituem a vida nas comunidades afro-brasileiras, especialmente nos terreiros religiosos. Nos processos de subjetivação do terreiro, retoma-se o diálogo com saberes

ancestrais, saberes esses que são a possibilidade de ruptura com as violências cotidianas as quais atravessam a vivência-existência. Combina-se na tradição a resistência enquanto autocuidado e na construção do cuidado coletivo, conforme se pode notar nos depoimentos a seguir:

Nunca é um só. É um ajudando o outro aqui (Participante Iemanjá apud Ribeiro, 2024, p.88).

Ele (o Pai de Santo) se preocupa com a comunidade, ele se preocupa com os vizinhos, ele quer saber se tem alguém metido com droga, se não tem, se está precisando de um alimento, se não está. Então, eu vejo, assim, que existe a responsabilidade enquanto um pai espiritual, mas também existe uma responsabilidade de um engajamento na comunidade (Participante Oxum apud Ribeiro, 2024, p. 88).

A gente pede um arroz, eles trazem [...] é um amor muito grande que a gente tem com a comunidade e a comunidade tem com a gente também (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.88).

O coletivo se sobrepõe ao individual, as mais pessoas velhas e os mais velhos são fontes de sabença, assim como as crianças, vez que aos olhos da espiritualidade a idade cronológica é mero detalhe diante da imortalidade da alma. Dessa forma, uma criança pode ser alçada a um cargo de alta hierarquia no terreiro, se a espiritualidade identificar que sua alma é merecedora, em nova demonstração de subversão à lógica colonial. Seguindo com as palavras da liderança:

E em si, a casa sempre foi uma casa que acolheu pessoas, deu comida para outros, deu conselho, não podia ir ao médico, vinha aqui e curava com remédio, com folhas. Então, minha avó sempre teve aquele conhecimento das ervas. Então, sempre teve uma casa cheia. Ou era conselho ou era medicação, ou era um apoio mesmo de amiga, de mãe (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.89).

O excerto revela a força da espiritualidade preta enquanto fonte de acolhimento, sabedoria ancestral e resistência comunitária. O cuidado com o corpo, a mente e o espírito, entrelaçados em uma dimensão coletiva e sagrada, refletem uma prática central nas religiões de matriz africana (Silva, 2005).

A espiritualidade preta está profundamente conectada à sapiência espiritual, ou seja, à capacidade de transmitir conhecimentos ancestrais ligados à cura, à convivência harmônica com a natureza e à proteção espiritual. No solo árido da marginalização, a espiritualidade preta floresce como raiz profunda de resistência. Não se encerra no sagrado: transborda, percorre corpos e vozes, ergue terreiros na forma de moradas de saberes, fortalezas de proteção, abraços de acolhimento e trincheiras de luta.

O Pai de Santo continua:

Nossa, a gente acolhe tanta pessoa que está doente da mente. Porque a gente não ta encontrando a tão sonhada paz. [...] Quando você entra aqui, você sente, até na temperatura. Você sente a paz de Oxalá dentro do terreiro. Então a gente tenta manter isso para a humanidade aqui dentro poder viver um pouco bem. Dentro do terreiro é a vida, né. Nós não temos um manual, nós não temos Bíblia. A vida não tem manual (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.89).

Como se pode notar, em linhas gerais as narrativas dos entrevistados nos oferecem uma perspectiva rica sobre como a coletividade oferece suporte emocional e espiritual, assim como, representa força ativa contra a opressão e o preconceito. O relato de Oxum, por exemplo, ressalta a importância da criação de uma Associação para respaldar as ações comunitárias do terreiro:

Então, ali no terreiro, ele tem associação, né? Então, tem essa parte do engajamento na parte comunitária mesmo. Isso daí tem e a presença é grande. Eu acredito que se tivesse mais investimento, se tivesse mais apoio [...] (Participante Oxum apud Ribeiro, 2024, p.89).

A Associação, quando promove o engajamento coletivo, reconhece por intermédio dos seus integrantes que "se tivesse mais investimento, se tivesse mais apoio" poderia expandir ainda mais suas ações. Trata-se de encetar reflexões e reconhecer demandas comunitárias sobre a necessidade de fortalecer as práticas coletivas para criar um ambiente de apoio mútuo. A Associação, surgida a partir da necessidade de acolhimento, não apenas oferece atividades recreativas e culturais, tais como a capoeira e o maracatu, tornando-se por isso um espaço de resiliência onde as tradições africanas são preservadas e celebradas.

A resistência e o fortalecimento dos elos comunitários manifestam-se nas iniciativas de assistência social, tais como a campanha do leite, demonstrando que a casa de fé identifica e atua intensamente nas necessidades espirituais e carnais. A depoente Iemanjá comenta sobre como o terreiro "ajuda bastante", enfatizando o papel ativo da comunidade em cuidar das crianças carentes.

Ele ajuda bastante. Ele faz campanha do leite. É. Ele ajuda muitas crianças, principalmente aqui da rua. Então, ele faz a campanha do leite, onde ele ajuda, sabe? As crianças precisam (Participante Iemanjá apud Ribeiro, 2024, p. 90).

Para além da prerrogativa de comunidade no interior do terreiro, as questões envolvendo a interação com as pessoas do município de uma maneira geral, a abordagem pacífica do Pai de Santo diante do preconceito religioso chamou atenção. Em outras palavras, seguir ele relata vários episódios nos quais as crianças e demais adultos – filhos da casa - foram alvos de discriminação, e a

resposta à comunidade foi promover o diálogo e a educação, sem privilegiar a confrontação. Nessa passagem, o líder notadamente desvela:

É como que eu sempre falo com meus filhos aqui dentro. A ofensa fica pra quem faz. Se você levar a ofensa por uma pessoa que tá te ofendendo, você fica igual. Você fica igual. Apesar que é muito difícil. A gente fica triste, nervoso, porque a gente é humano, a gente quer ir em cima. Mas, hoje em dia, a gente tem que ver que as pessoas hoje tá igual maçã de supermercado. Tá bonita ali, mas por dentro tá tudo podre. Então, se você entrar naquilo, a podridão dela te contamina (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.90).

Aqui, a resistência se transforma em um movimento pedagógico cujo objetivo é desmistificar as crenças equivocadas acerca da Umbanda e do Candomblé e promover uma cultura de respeito e entendimento. Na esteira do assunto, ainda complementa que:

[...] A gente tem coisas que a gente pensava que não dava no Brasil. A gente dá. Mas a gente sempre quer mais. A gente tem o milho, a gente quer vender o milho pra fora e vender ele caro aqui. Então, a gente precisa tanto fazer bonito pros outros, vender o que nós temos lá fora, pra depois comprar deles de volta. Eu falo que isso é a maldição da terra, porque quando eles chegam, né, agredindo o índio, eles não pedem a bênção, né, o terreiro ensina, que todo espaço tem um dono. E quando tem um dono, a gente pede bênção, a gente pede licença. E quando Pedro Álvares Cabral chega no Brasil, e no porão dos navios, os africanos, eles não pedem a bênção pros índios. Eles invadem, né? Eles mostram que é bom. E não era bom. E acaba que, até eu falo que o terreiro, ele é a história do Brasil (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.91).

A crítica ao capitalismo, tecida nas palavras do Pai de Santo, entrelaça-se à trama da resistência. Ele denuncia uma sociedade que se fez cativa de um sistema no qual o ter sufoca o ser, pois "a escravatura só levou o nome de Abolição, mas a gente ainda é escravo de certas coisas." Seu olhar ressoa na análise de Rufino (2019) na qual revela as raízes do racismo entrelaçadas ao capitalismo, mostrando como a vida nas margens é moldada por essas engrenagens opressoras.

Além disso, a necessidade de reconhecer e valorizar a ancestralidade é um ponto central nos dizeres do Pai de Santo, sobretudo, ao enfatizar que o terreiro ensina as pessoas apreciarem a beleza da natureza e a reconhecerem o valor das tradições. Essa valorização da cultura africana e afro-brasileira resiste à marginalização, tornando-se uma ferramenta de insurgência, desafiando as narrativas hegemônicas: "[...] Não importa como o ser humano fala. Eu importo com o sagrado e fazer bem pro outro" (Pai de Santo).

Nas vozes dele e dos entrevistados, desenha-se a força dessa união: uma rede que emerge, sustenta e protege para além do terreiro, ecoando na vida

cotidiana. É resistência que se faz corpo, dança, canto e partilha, um modo de existir que desafia a lógica do isolamento e reafirma, na cultura e na política, o direito de ser, crer e permanecer. Como argumenta Rufino (2019), a interdependência e a valorização do coletivo são essenciais para fortalecer a identidade racial e a luta contra a opressão, consoante o relato a seguir:

Então, são as coisas que o terreiro encanta tanto a gente com uma lição de vida, sabe? Para você ter uma ideia, eu já acolhi gente que fez muito mal pra minha mãe. Eu tive que estender a mão [...]. Então, o Orixá, ele vai moldando a mente da gente. A gente não tem força pra ficar em guerra, a gente não tem força pra ficar perdendo tempo com coisas banais. O Orixá, ele fala sempre pra gente: “a vida é uma estação. A hora que o trem passa, não tem boca que diz não (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p. 92).

O papel da Associação no acolhimento de diferentes expressões culturais, reforça a ideia de que o terreiro é um espaço de convergência de diversas práticas que promovem a identidade e a resistência cultural. Essa intersecção de atividades aponta como a coletividade preserva, auxilia na interpretação e renova as tradições, tal como defendido por Gomes (2003), ao enfatizar o papel da resistência cultural na construção de identidades coletivas. Logo, o lugar da Associação na vida dos frequentadores do terreiro é ratificado nos depoimentos a seguir:

A associação vem da ideia de um conjunto[...]. Do (suprimido), ele foi o primeiro presidente da associação. [...] Ele é filho da casa. O (suprimido) surge aqui para fazer capoeira. Ele pediu espaço para poder fazer capoeira. E a gente sempre, como podia acolher as pessoas, a gente deixou ele fazer capoeira aqui dentro. Aí ele surge com a ideia da associação. E essa associação acolhe o maracatu, que é um grupo da (universidade pública da cidade), que teve também um problema com a aceitação deles nos lugares. A gente acolhe o maracatu também. Aí fica tendo o maracatu, a capoeira e o congo. Aí surge uma associação. A associação hoje vem para dar apoio à comunidade, tirando as crianças da rua, apoio com a (universidade particular da cidade), com a (universidade pública da cidade). [...] Então, a associação também surgiu muito rápido (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p. 92-93).

Dentro da associação, tem aula de reforço lá. Aqui a gente às vezes nem precisa de professora. A gente pega uma pessoa que dá pra dar conta de ensinar, fica. Porque hoje em dia, ter uma professora em si, por conta, é difícil. Então, se o pessoal dá conta de fazer um dever, dá conta de ensinar, a gente leva ali dentro, vamos agregar. A gente tá aqui pra agregar melhoria (Pai de Santo apud Ribeiro, 2024, p.93).

A crítica ao capitalismo e à mecanização da vida, expressa nas palavras do Pai de Santo, indica a urgência de uma existência que privilegie os laços humanos sobre a ânsia pelo acúmulo. No terreiro, a grandeza se encontra nas pequenas coisas, na beleza que vibra na terra molhada, no vento que sopra histórias, no gesto que cuida, na escuta atenta consoladora. Ali, desordena-se a lógica do

consumo, ressignificando o tempo e o encontro, instaurando outra maneira de ser e estar no mundo.

Assim, o coletivo se ergue como trincheira de luta, espaço de afirmação, escola de saberes e chão de transformação. Pela valorização das práticas culturais, pelo engajamento em ações solidárias, pelo respeito que se cultiva como se cultiva uma raiz forte, a comunidade se tece para resistir às opressões que insistem em sufocá-la. Mas resistir, aqui, não é apenas reagir. É procurar o diálogo, ensinar os que se dispõem a aprender, semear futuro, abrir caminhos nos quais a identidade e a cultura afro-brasileira possam florescer sem medo, plenas em sua potência.

913

## ***Considerações finais***

Mesmo diante de todas as dificuldades relatadas e perspectivadas, a realidade do terreiro se revelou além de qualquer expectativa inicial, pois nos tocou com a profundidade de séculos de história marcada por memórias, saberes e resistências. Isso ampliou significativamente a dimensão do olhar, em um inebriante convite a perceber vozes e tradições que ali habitam como parte essencial de um território pulsante de vida, luta e identidade.

Recapitulando a trajetória percorrida, após uma introdução, a apresentação da metodologia e do lócus de pesquisa, discutiu-se o epistemicídio, a marginalização e as tentativas de apagamento das epistemologias negras e das práticas culturais afro-brasileiras no terreiro investigado. A concepção de miscigenação (mistura), muitas vezes exaltada como elemento central da identidade nacional, configura-se enquanto dispositivo de controle racial, camuflando as desigualdades e promovendo um projeto de embranquecimento que coloca as populações negras e indígenas em uma posição subalterna. As práticas afro-religiosas, como as mencionadas nesse trabalho, são frequentemente deslegitimadas e violentamente reprimidas, forçadas a se ocultar ou a se sincretizar com o catolicismo, estratégia de sobrevivência constituída diante de uma violência simbólica e institucional.

Em meio a esse cenário, a resistência se constrói na reafirmação da identidade e do pertencimento negro, sendo uma prática cotidiana que se manifesta tanto em grandes movimentos sociais quanto nas ações diárias de autodefesa no interior do terreiro. Essa resistência, longe de ser apenas uma reação, é uma luta contínua pela afirmação da humanidade negra, que se inscreve no enfrentamento ao racismo estrutural.

Cabe ressaltar o cuidado que procuramos ter ao não transformar os sujeitos negros, sua cultura, religião, memória, histórias e conquistas em meros “objetos de estudo”. Assim, a valorização das práticas afro-brasileiras e a integração das epistemologias pretas na produção cultural são fundamentais para desafiar as narrativas eurocêntricas e promover a legitimação e a autonomia dessas culturas, resistindo ao epistemicídio e reivindicando o espaço que lhes é historicamente negado.

Observa-se que o terreiro pesquisado desempenha um papel crucial não apenas como espaço religioso, mas também como núcleo de resistência social, cultural e política. A prática comunitária nos terreiros vai além das crenças espirituais, sendo uma ferramenta poderosa na preservação das tradições africanas e na construção de identidade coletiva. As ações de solidariedade por meio da Associação ilustram o papel ativo da comunidade na luta contra as desigualdades sociais, mostrando que o terreiro é espaço de acolhimento que integra diversas manifestações culturais, como capoeira e maracatu, e busca fortalecer o sentido de pertencimento e solidariedade. Ao mesmo tempo, o Pai de Santo exemplifica uma estratégia de resistência que prioriza o diálogo e a educação ao sobrepor a confrontação direta, com o intuito de combater o preconceito religioso e desconstruir as narrativas de exclusão. Assim, o terreiro se configura enquanto um local onde a resistência à opressão é construída por meio da valorização das tradições, do fortalecimento da coletividade e do enfrentamento das desigualdades estruturais, contribuindo à transformação social e o reconhecimento das culturas afro-brasileiras.

De todo modo, pontualmente o trabalho em voga evidencia a potência dos terreiros como espaços de resistência e reafirmação da identidade negra frente ao epistemicídio e à colonialidade que historicamente buscam apagar a cultura afro-brasileira. As narrativas das lideranças revelam um movimento subversivo que transcende a prática religiosa, posicionando o terreiro na qualidade de território público de orgulho, acolhimento e luta contra a invisibilização imposta.

A coletividade, enraizada em saberes ancestrais, emerge como força transformadora, desafiando o individualismo capitalista e promovendo solidariedade comunitária. Logo, o estudo sublinha que a resistência nos terreiros não é apenas reativa, mas criativa, construindo um futuro no qual a mestiçagem e a pluralidade cultural são celebradas como atos de descolonização. Assim, os terreiros se consolidam enquanto quilombos epistemológicos, reconfigurando

narrativas e afirmando a dignidade da ancestralidade preta na tessitura da história brasileira.

## Referências

- BALESTRIN, P. A.; SOARES, R. “Etnografia de tela”: uma aposta metodológica. In: MEYER, D. E.; PARAISO, M. A. (Orgs.). Metodologias de pesquisas pós-criticas em educação. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2014. p. 89-111.
- CANCLINI, N. G. Culturas híbridas. São Paulo: Edusp, 2013.
- FANON, F. Pele preta, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GOMES, N. L. Cultura preta e educação. Revista Brasileira de Educação, n.23, Mai/Ago. 2003.
- HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.
- HOOKS, bell. E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo. Tradução de Bhumi Libânia. São Paulo: Boitempo, 2019.
- KINCHELOE, J. L.; BERRY, K. S. Pesquisa em Educação: conceituando a bricolagem. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFOGUEL, R. Decolonialidade e pensamento afrodispórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 27-53.
- NOGUEIRA, S. Intolerância Religiosa. Coleção Feminismos Plurais. Coord. Djamila Ribeiro. São Paulo: Pôlen Livros, 2020.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Revista Internacional de Ciências Sociais, v. 29, n. 82, p. 73-91, 2007.
- RIBEIRO, Rebeca Geremias. Processos educativos de crianças em um terreiro do Sul de Minas: olhares dos líderes e familiares. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal de Lavras, Lavras, 2024.
- RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SILVA, L. A. da; SOUZA, R. M. de. Os terreiros como lugar de pertença, acolhimento e resistência política. Psicologia & Sociedade, v. 32, e200008, 2020.
- SILVA, V. G. da. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Preto, 2005.