

MOVIMENTOS DE TERREIRO, BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA: RESISTÊNCIAS DOS POVOS DE TERREIRO EM TORNO DO NECROTERRITÓRIO

MOVIMIENTOS TERREIROS, BIOPOLÍTICA Y NECROPOLÍTICA: RESISTENCIA DE LOS PUEBLOS TERREIROS EN TORNO AL NECROTERRITORIO

TERREIRO MOVEMENTS, BIOPOLITICS AND NECROPOLITICS: RESISTANCES OF TERREIRO PEOPLE AROUND THE NECROTERRITORY

OLIVEIRA, MANOEL RUFINO DAVID DE

Doutor em Direitos Humanos – PPGD/UFPA, Mestre em Direitos Humanos – PPGD/UFPA, Especialista em Teorias de gênero e Feminismos – IFCH/UFPA, Professor universitário - ESMAC e da FAAM

E-mail: manoelrufinoadv@gmail.com

VASCONCELOS, ISADORA CRISTINA CARDOSO DE

Graduação em Direito – UAM, Mestrado em Direito -UFPA, Especialista em Direito Constitucional Aplicado pela Faculdade Legale, Doutoranda em Direito - UFPA e Advogada

E-mail: professoraisadoravasconcelos@gmail.com

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar como os povos e comunidades de terreiro, especialmente quando organizados em movimentos de terreiro, são subjugados por tecnologias de biopolítica e necropolítica, com base nas teorias de Michel Foucault e Achille Mbembe. Para isso, inicialmente, discute-se o conceito de povos e comunidades de terreiro e o surgimento dos movimentos de terreiro no Brasil. Em seguida, são abordadas as tecnologias de biopolítica e necropolítica que impactam essas comunidades. Por fim, é analisado o conceito de "necroterritório" enquanto uma tecnologia necropolítica que promove a morte dos povos de terreiro, com ênfase nas práticas de territorialização e desterritorialização. A pesquisa, de caráter exploratório e com abordagem dedutiva, utilizou métodos de revisão bibliográfica — com base em autores como Michel Foucault, Achille Mbembe e Rogério Haesbaert — e revisão documental, por meio de relatórios institucionais sobre os povos de terreiro. Ao final, conclui-se que os movimentos e as comunidades de terreiro, em determinados momentos, são expostos à morte por tecnologias biopolíticas, enquanto, em outros, suas mortes são produzidas por tecnologias necropolíticas. Nesse cenário, o terreiro emerge como um necroterritório, marcado por dinâmicas de territorialização e desterritorialização, mas também como um espaço de reterritorialização.

PALAVRAS-CHAVE: Povos de terreiro, Biopolítica, Necropolítica, Necroterritório.

RESUMEN

Este estudio busca analizar cómo los pueblos y comunidades del terreiro, especialmente cuando se articulan bajo movimientos terreiros, son sometidos a tecnologías de biopolítica y necropolítica, basadas en la teoría de Michel Foucault y Achille Mbembe. Para tal efecto, en primer lugar se discutió el concepto de pueblos y comunidades terreiras y el desarrollo de los movimientos terreiros en Brasil. A continuación, se abordaron las tecnologías de la biopolítica y la necropolítica que permean a los pueblos del terreiro. Finalmente, se analizó el necroterritorio como una tecnología necropolítica de producción de muerte por parte de los pueblos del terreiro, basada principalmente en prácticas de territorialización y desterritorialización. Para este trabajo se adoptó una investigación exploratoria, con método deductivo, y se utilizaron las herramientas de investigación de revisión bibliográfica, basada en autores como Michel Foucault, Achille Mbembe y Rogério Haesbaert, y revisión documental, basada en informes institucionales sobre los pueblos terreiros. Al final, se concluye que los movimientos terreiros, así como las personas de las comunidades terreiros, están en un momento determinado expuestos a la muerte por tecnologías biopolíticas, en otros momentos sus muertes son producidas por tecnologías necropolíticas. En este contexto, el terreiro aparece como un necroterritorio marcado por dinámicas de territorialización y desterritorialización, pero también es un espacio de reterritorialización

PALABRAS CLAVES: Pueblo de terreiro, Biopolitico, Necropolitica, Necroterritorio.

ABSTRACT

This study aims to analyze how terreiro people and communities especially when articulated under terreiro social movements, are subjected to technologies of biopolitics and necropolitics, based on the theory of Michel Foucault and Achille Mbembe. First, we discuss the concept of terreiro people and communities and the development of terreiro social movements in Brazil. Next, we address the technologies of biopolitics and necropolitics that subject the peoples of terreiro. Finally, we analyze the necroterritory as a necropolitical technology of production of death of the peoples of terreiro, mainly through practices of territorialization and deterritorialization. We adopted an exploratory research method, with a deductive method, and used the research tools of bibliographic review, based on authors such as Michel Foucault, Achille Mbembe and Rogério Haesbaert, and documentary review, based on institutional reports on terreiro peoples. In the end, we conclude that terreiro movements, as well as people from terreiro communities, are at certain times exposed to death by biopolitical technologies, and at other times their deaths are produced by necropolitical technologies. In this context, the terreiro is a necroterritory marked by dynamics of territorialization and deterritorialization, but it is also a space of reterritorialization.

KEYWORDS: Terreiro people, Biopolitics, Necropolitics, Necroterritory.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, houve um aumento significativo nos crimes de racismo religioso contra pessoas de religião de matriz africana, como comprova o documento “Panorama geral do contexto de racismo religioso no Brasil” (2023), publicado pelos institutos Criola, Ilê Axé Omoujuaro e Ilê Axé Omi Ogun Iwaju, apoiados pela International Instituto On Race, Equality and Human Right. Os ataques e a depredação dos terreiros, as agressões e assassinatos de líderes religiosos, a dificuldade de reconhecimento jurídico dos terreiros como templos religiosos e a retirada da guarda dos filhos de mães que professam religiões de matriz africana não são fenômenos isolados ou desconectados entre si. Ao contrário, fazem parte de um projeto de necrobiopoder que vem sendo implementado desde o período colonial no Brasil.

No contexto brasileiro, observa-se que, desde o período colonial, o genocídio da população não branca tem sido uma estratégia do governo necropolítico para garantir a sobrevivência da população branca. De maneira semelhante, desde o Brasil Colônia, diversas legislações foram implementadas com o objetivo de eliminar as práticas religiosas de matriz africana, em nome da legitimação das práticas religiosas cristãs. Esse fenômeno é o que Achille Mbembe denominou “necropolítica”, um conjunto de técnicas voltadas para o “fazer viver, fazer morrer”. O filósofo camaronês argumenta que o necropoder persiste nas sociedades contemporâneas, especialmente nos países que viveram a experiência colonial, onde a raça foi utilizada como um mecanismo para produzir a morte de determinadas populações, permitindo que outras pudessem sobreviver.

Da mesma forma, a abolição da escravatura não trouxe igualdade para os negros, pois não houve qualquer esforço para integrá-los à nova sociedade brasileira, sendo relegados à marginalidade. Hoje em dia, essas dinâmicas de exclusão continuam a se perpetuar, como evidenciado pelo fato de crimes de racismo e intolerância religiosa frequentemente não serem devidamente registrados ou investigados, ou pela ausência de reconhecimento legal dos terreiros como templos religiosos. Essa dinâmica de “fazer viver, deixar morrer” é o conjunto de estratégias políticas que Michel Foucault chamou de “biopolítica”, voltadas para a produção da vida de determinadas populações, enquanto outras são abandonadas à morte, principalmente dentro do paradigma do Racismo de Estado.

Atualmente, essas dinâmicas de morte e apagamento persistem no contexto dos terreiros, que se configuram como necroterritórios, onde as mortes em massa ocorrem sob um estado de exceção permanente. Processos como territorialização e desterritorialização têm sido, desde o período colonial, usados como tecnologias necropolíticas para a produção de morte dos povos negros e a produção de vida dos povos brancos. Nesse sentido, estudar o território dos terreiros de religiões de matriz africana é extremamente relevante, pois trata-se de um espaço que, apesar de carregado de histórias e memórias, raramente é reconhecido como tal. Além disso, configura-se como um lugar historicamente associado à população excluída social e economicamente, especialmente a população negra.

Diante da problemática das tecnologias biopolíticas e necropolíticas que afetam os povos de terreiro, assim como os movimentos de terreiro que lutam pela defesa de seus territórios, busca-se responder à seguinte questão: **Quais são as tecnologias de biopolítica e necropolítica que assujeitam os movimentos sociais de povos de terreiro?**

Para responder a essa questão, apontou-se como objetivo geral investigar de que forma os povos e comunidades de terreiro, em especial articulados em movimentos de terreiro, são assujeitados por tecnologias de biopolítica e necropolítica, ainda, como objetivos específicos:

- Abordar o desenvolvimento dos movimentos de terreiro, em articulação com o movimento negro brasileiro;
- Analisar as tecnologias de biopolítica e necropolítica que atravessam os povos de terreiro, sob um paradigma de necrobiopoder;
- Investigar o necroterritório enquanto tecnologia necropolítica de produção de morte dos povos de terreiro;

Para compreender os efeitos da necrobiopolítica no Brasil sobre os povos de terreiro, é fundamental adotar uma abordagem interdisciplinar, que envolva as Ciências Sociais, a Geografia e a Antropologia, a partir de uma revisão bibliográfica que permita contextualizar o conceito de necropolítica de Achille Mbembe dentro dos estudos geográficos sobre território e dos estudos dos povos de terreiro. Assim, o presente trabalho visa desenvolver uma reflexão que considere não apenas a categoria de necropolítica proposta por Achille Mbembe, mas também as contribuições teóricas de Michel Foucault sobre biopolítica, em diálogo com os estudos territoriais de Rogério Haesbaert.



POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO: ARTICULAÇÕES ENTRE O MOVIMENTO DE TERREIROS COM O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

O termo “povos e comunidades de terreiro” é uma expressão genérica e refere-se a grupos sociais diversos, ligados a práticas religiosas de cultos identificados na agenda pública como de matriz africana, como explica Aureanice de Mello Corrêa (2006). Esse termo engloba as famílias praticantes das religiões afro-brasileiras, geralmente unidas em torno de um pai e/ou mãe de santo, e que compartilham o espaço do terreiro, o qual, mais do que um espaço religioso, é também um lugar de reprodução de valores ancestrais africanos. Segundo Corrêa (2006), os povos de terreiro constituem uma comunidade tradicional, cuja organização gira em torno do arranjo espacial do terreiro e do significado atribuído pelo grupo ao território sagrado, que é construído a partir de uma imaginação geográfica materializada no espaço geo-ancestral. Esse termo também pode ser analisado à luz das normas infraconstitucionais brasileiras, como exemplificado pelo Decreto nº 15.671, de 19 de novembro de 2014, do Estado da Bahia, que estabelece que os povos de terreiro são:

grupos ligados aos espaços de culto de religiões afro-brasileiras, segundo critérios de auto atribuição, que utilizam espaços comuns para a manutenção das tradições de matriz africana, respeito aos ancestrais e forças da natureza, e mediante relações pautadas pelo conceito de família ampliada, também denominados de povos de terreiros, povos de religião de matriz africana, povos de terreiros de religiões de matriz africana, comunidades tradicionais de terreiros, povos de santo ou comunidades de religiões afro-brasileiras

Há um amplo debate sobre o termo “matriz africana”, uma vez que muitas das tradições religiosas a ele associadas não se reconhecem nessa definição, preferindo expressões como matriz afro-brasileira ou matriz afro-indígena (Sena e Souza, 2020), matriz afro-indo-brasileiras (Campos e Neri, 2020) e matriz afro-cubana (Álvarez, 2021). Em diferentes contextos, também são utilizadas nomenclaturas como povo de axé, povo de santo e religiões espiritualistas (Castanha, 2019). No entanto, para o presente estudo, adotar-se-á o termo *povos e comunidades de terreiro* (muitas vezes abreviado ao longo do texto como povos de terreiro), por ser uma das expressões mais comuns e representativas no universo dos movimentos sociais, na academia e no meio jurídico, além de estar amplamente presente no léxico dos povos e comunidades tradicionais.

Os povos de terreiro são herdeiros de saberes e crenças fundamentados em religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. O Candomblé, segundo João Claudomiro Carmo (1987, p. 10), é “a designação geral do culto aos orixás das nações ketu, nagô, angola e jeje, culto esse baseado nas energias presentes nos minerais, vegetais e animais”. Como a formação do Candomblé brasileiro resultou da diáspora africana, com a chegada de dois grandes grupos — Bantos e Sudaneses — ao Brasil, falar sobre Candomblé implica, antes de tudo, reconhecer uma imensa diversidade. Trata-se de falar em Candomblés, no plural, uma vez que cada terreiro adota um modelo de culto próprio. Assim, existem terreiros de Candomblé Nagô (ou Queto), de Candomblé Jeje, de Candomblé Jeje-Nagô e de Candomblé Angola.

A Umbanda, por sua vez, é entendida como “um fenômeno religioso genuinamente brasileiro”, caracterizado pelo culto à ancestralidade dos povos indígenas, africanos e de diversas outras culturas ao redor do mundo, como os ciganos, além de outras dimensões espirituais, com forte vínculo com a magia, como explica Flávia Pinto (2014, p. 31). Para além dessas, existe uma vasta gama de povos e comunidades de terreiro, representados por tradições religiosas como o Tambor de Mina, o Egungun, o Batuque, o Culto de Ifá, a Quimbanda, a Quiumbanda, o Omolokô, a Jurema Sagrada, a Jurema de Terreiro, o Terecô, a Pajelança, o Catimbó, o Umbandaime, o Xambá, a Cabula, o Xangô, o Babaçuê, o Toré, a Encantaria, a Santeria, o Palo Monte, o Vodu, entre outras, com prevalências regionais diversas.

O termo “terreiro” é utilizado de forma ampla para designar os espaços onde os povos de tradições afro-brasileiras preservam e vivenciam seus rituais e crenças. Trata-se de um ambiente sagrado de culto, que, ao longo da história, também serviu como moradia para essas comunidades. Contudo, com o avanço da modernidade, o conceito de terreiro passou a adotar diferentes formas e significados. Embora essas comunidades ainda mantenham uma relação profunda com o “solo” de seus terreiros, elas desenvolvem uma visão de territorialidade mais abrangente, que inclui a interação com elementos naturais como rios, mares, florestas, pedreiras e a natureza em sua totalidade. Os terreiros são espaços de sobreposição de territórios, que expressam concepções de identidade, corporeidade e territorialidade divergentes das noções hegemônicas da modernidade ocidental, criando formas singulares de resistência (Anjos, 2006).



Atualmente, os povos de terreiro se mobilizam em torno de movimentos sociais, frequentemente denominados "movimentos de terreiro" por diversos autores (Ahualli & Abreu, 2019, p. 24). Nestes movimentos, os povos de terreiro se organizam e desenvolvem ações políticas voltadas à construção e à proteção da identidade do povo negro, ao reconhecimento e à promoção da ancestralidade africana, frequentemente negada pela sociedade brasileira. Além disso, esses movimentos combatem a desigualdade social e enfrentam o preconceito e a intolerância contra as práticas ancestrais, lutando pela sobrevivência de suas heranças culturais. Para tanto, são necessárias políticas públicas que considerem as singularidades próprias desses povos, como o desaparecimento de terreiros, que resulta no enfraquecimento da história e da memória de seu povo.

Como argumentam Hobsbawm (1995) e Gohn (1997), a luta pela liberdade religiosa, voltada à proteção dos modos de vida tradicionais dos povos de terreiro, está intimamente conectada às pautas do movimento negro, embora apresente suas particularidades, pois é necessário distinguir a "negritude" da "africanidade" (Serejo, 2017). Isso ocorre porque o Candomblé se expandiu e passou a ser reconhecido como uma "religião universal" (Prandi, 2007), associada à noção de "africanidade", incentivando seus praticantes a se conectar com uma ancestralidade africana. Dado que a memória da diáspora é o vínculo central para os povos de terreiro, estes não estão necessariamente ligados a uma origem familiar ou racial específica. Assim, um indivíduo branco iniciado em um terreiro nagô pode reivindicar uma ancestralidade iorubá.

A década de 1970 foi crucial para a evolução do movimento negro brasileiro, marcando o surgimento do discurso ambientalista que criticava a lógica do desenvolvimentismo promovido pela Ditadura Militar no Brasil (Júnior, 2009). Nesse mesmo período, os anos 1970 também foram decisivos para a reestruturação do movimento negro, que passou a desafiar a noção de "democracia racial". No início do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), que posteriormente se transformaria no Movimento Negro Unificado (MNU), a discriminação racial emergiu como "a categoria central na nova gramática política desse movimento, em contraste com os ciclos de mobilização anteriores, que tinham o preconceito de cor como seu eixo argumentativo" (Rios, 2012, p. 44).

Essa mudança no cenário político brasileiro indicava não apenas uma nova abordagem simbólica dos movimentos negros, mas também a perspectiva de transformações reais na sociedade a partir de sua atuação. Na década de 1970, conforme Serejo (2017), o movimento negro estava fortemente influenciado pelos movimentos de esquerda, pelo novo sindicalismo e pelo movimento estudantil. Dessa forma, a luta antirracista interagia com diversas tendências políticas e sociais, muitas das quais adotaram a pauta negra. Contudo, como destaca Rios (2012), apesar dessa intensa circulação, o principal desafio desse ativismo era manter sua autonomia em relação às demais organizações da sociedade civil.

Na mesma época, houve uma reação por parte de intelectuais associados aos terreiros contra a classificação do Candomblé como folclore. Eles defendiam que o Candomblé fosse reconhecido como uma religião legítima e permanente. A transposição dos símbolos do Candomblé para blocos carnavalescos era vista como uma ofensa ao sentido religioso defendido pelas lideranças de terreiro, o que levou à criação da Confederação de Cultos Afro-Brasileiros na Bahia, em 1974 (Serejo, 2017). Nesse contexto, surgiu uma segunda divisão dentro do movimento social negro, particularmente relevante para este estudo: o movimento voltado para a territorialização do povo de terreiro ou "povo de santo" (Serejo, 2017). A racialização do discurso, que não incluía o Candomblé como uma religião engajada na luta antirracista, como aponta Sales Júnior (2009), contrastava com o que ocorreu nas décadas de 1980 e 1990, quando as lideranças das entidades negras começaram a destacar e a tornar público o discurso sobre a construção de uma identidade negra e sua politização, abrangendo também o universo afro-religioso.

A articulação entre o movimento negro brasileiro e as religiões de matriz africana ocorreu porque o Candomblé passou a ser associado ao discurso político como um símbolo histórico de resistência cultural e preservação das tradições da diáspora africana, embora não fosse uma estratégia de ação ou um sujeito político autônomo (Serejo, 2017). Segundo Sales Júnior (2009, p. 120), "as religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estavam distantes de uma ação política concreta". Sales (2009) resume o tema ao afirmar que

os movimentos sociais negros incorporaram em suas narrativas políticas as comunidades religiosas de matriz africana como parte relevante das lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil, um mito de origem que define uma ancestralidade difusa. A identidade afro-popular" ou "negro africano" implica a equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas ou religiosas, do campo afro-brasileiros e nesse caso o inimigo global passa a ser muito menos evidente (Sales Júnior, 2009, p. 129)

Contudo, havia certo ceticismo em relação à articulação entre o movimento social negro e as religiões de matriz africana, especialmente devido à "secularização presente em setores ligados aos movimentos e partidos de esquerda, que viam na religião, em geral, aparelhos ideológicos produtores da alienação política" (Sales Júnior, 2009, p. 120). Além disso, havia a crítica de que "o Candomblé era acusado de estar atrelado ao catolicismo e ao sincretismo, sendo composto por uma quantidade significativa de brancos" (Sales Júnior, 2009, p. 120).

Nos anos 1980, a agenda política dos movimentos negros avançou com uma série de demandas, entre as quais se destacaram o estabelecimento de conexões com tradições de origem africana e outras tradições afrodescendentes da diáspora, a construção da identidade da pessoa negra como afrodescendente e a denúncia e o enfrentamento da discriminação étnico-racial (Sales Júnior, 2009). Com a aproximação da democracia, o movimento negro se diversificou, dando origem a novas organizações e coletivos, como os Grupos de União e Consciência Negra (GRUCONs), as Pastorais Negras, associadas à Igreja Católica, e a Fundação Palmares (Serejo, 2017), vinculada ao Ministério da Cultura, um órgão federal dedicado à promoção e preservação dos valores culturais, sociais e econômicos resultantes da influência negra na formação da sociedade brasileira (Sales Júnior, 2009, p. 122).

Atualmente, o paralelo entre o movimento negro e os movimentos de terreiro, entendidos como formas de "movimentos negros" (Sales Júnior, 2009; Gilroy, 2012), é crucial para evidenciar que a luta contra o racismo e a intolerância religiosa, consolidada na Constituição de 1988 e na Lei de Racismo (Lei nº 7.716/89), continua a ser central. As previsões constantes nesses documentos legaisⁱ foram, por muito tempo, um aspecto fundamental na agenda dos movimentos negros no Brasil, tornando-se marcos significativos de visibilização e publicização do racismo e das lutas por sua erradicação (Sales Júnior, 2009). Nesse contexto, a agenda dos "movimentos negros" é composta por duas estratégias distintas: de um lado, a valorização das religiões afro-brasileiras como patrimônio histórico e cultural da diáspora, integrada às políticas de reparação e promoção da igualdade racial; de outro, a luta contra a intolerância religiosa, vista como uma forma de discriminação étnico-racial (Sales Júnior, 2009).

MOVIMENTOS DE TERREIRO E SEUS ATRAVESSAMENTOS PELA NECROBIOPOLÍTICA

Após abordar quem são os povos de terreiro de matriz africana e a articulação dos movimentos de terreiro com o movimento negro brasileiro, esta seção busca compreender como os povos de terreiro, e, por conseguinte, os movimentos de terreiro, são atravessados pelas relações de necrobiopolítica (Bento, 2018). A discussão será desenvolvida a partir dos aportes conceituais de biopolítica e política de Michel Foucault, assim como de necropoder e necropolítica de Achille Mbembe, com o objetivo de analisar questões como a produção de vida e de morte dos povos de terreiro, além do racismo como tecnologia política.

No campo das Ciências Sociais, os estudos foucaultianos e pós-foucaultianos surgem como um núcleo central de referências bibliográficas para analisar a maneira pela qual os indivíduos são assujeitados pelas relações de poder. Em particular, o conceito de biopolítica de Michel Foucault é frequentemente utilizado para descrever as técnicas de governo que visam "fazer viver" ou "deixar morrer" uma determinada população. Trata-se, portanto, não mais de um poder disciplinar, que considera o indivíduo como corpo individual, controlando-o de maneira negativa e/ou repressiva, mas de um poder regulamentador que se dirige à população, regulando-a de maneira positiva e/ou produtiva, por meio da gestão dos processos biológicos do homem enquanto espécie (Foucault, 2005, p. 294).

Em sua obra *A vontade de saber* e no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (2005, p. 286) argumenta que, a partir do século XVIII, houve uma mudança nas estratégias de poder, passando do poder soberano, baseado no "fazer morrer, deixar viver" de seus súditos, para a biopolítica, que visa "fazer viver, deixar morrer" uma população, por meio de práticas e mecanismos regulatórios e de controle social. O filósofo utiliza a expressão-chave 'fazer viver, deixar morrer' para resumir a lógica ambivalente da biopolítica, que busca gerenciar e regular a vida, promovendo a saúde, implementando medidas de segurança sanitária, intervindo em questões de natalidade e saúde pública, entre outras práticas. No entanto, essa lógica também pode engendrar práticas de controle, exclusão e violência que relegam determinados grupos à morte.

Foucault propõe ainda que esse poder de matar, seja no sentido de "fazer morrer" do poder soberano, seja no sentido de "deixar morrer" da biopolítica, é exercido a partir do racismo. Em uma sociedade de normalização, o racismo se torna indispensável como condição para tirar a vida de alguém, ou seja, para exercer o direito de matar (Foucault, 2005, p. 306). Para Foucault (2005, p. 304), o racismo é o mecanismo fundamental do poder, estabelecendo uma divisão entre

o que deve viver e o que deve morrer, criando uma hierarquia dentro da população, que coloca uns grupos em relação aos outros.

Mais recentemente, inspirado no referido curso de Michel Foucault, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) introduziu o conceito de necropolíticaⁱⁱ para se referir ao modo como o poder soberano opera por meio da gestão e instrumentalização da morte de pessoas racializadas, especialmente em contextos marcados pela experiência do colonialismo e do pós-colonialismo. Essas políticas de distribuição desigual da morte a determinados grupos, realizadas principalmente pelo Estado, são descritas pelo autor por meio da expressão “fazer viver, fazer morrer”. Assim, é necessário entender que a governamentalidade não se refere exclusivamente ao cuidado da vida, pois, em determinadas situações, para que a vida de certas populações seja produzida, é igualmente necessário produzir a morte de outras populações.

O conceito de necropolítica foi formulado para se referir aos regimes de distribuição desigual da morte, resultantes das políticas assassinas do Estado, que utiliza seu discurso de poder para criar zonas de morte. Nesses espaços, o Estado deixa de estabelecer limites claros e, ao contrário, define locais ou momentos em que a morte de determinados indivíduos ou grupos se torna aceitável. Como se pode observar no seguinte trecho, Mbembe entende a necropolítica como a maneira pela qual são estruturadas condições para a destruição social e física de certos grupos:

propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos” (Mbembe, 2018, p. 71)

Em suas obras, Mbembe (2011, p. 10; 2014, p. 71; 2017, p. 151; 2018, p. 128) coloca a questão racial como central no debate sobre o necropoder, entendendo o racismo como a tecnologia que possibilita o exercício da política de morte. O racismo, nesse contexto, desempenha uma função reguladora e distributiva, tornando viável a função assassina do Estado. Ao propor o conceito de necropolítica, Achille Mbembe se refere à institucionalização de um projeto colonial que cria sujeitos racializados, designados como inimigos a serem eliminados. O autor aborda o genocídio negro perpetrado por meio de políticas, práticas e estruturas que negam a vida e a dignidade das pessoas negras, subjugando-as a condições de morte social, econômica e física (Mbembe, 2018, p. 130)

É importante destacar os esforços das pesquisas de Fátima Lima (2018) e Berenice Bento (2018), que introduzem as terminologias “bionecropolítica” e “necrobiopoder”, respectivamente. Esses alargamentos conceituais do conceito de Achille Mbembe oferecem uma leitura do contexto brasileiro e latino-americano que leva em conta tanto nosso passado colonial quanto nossa realidade pós-colonial. No caso específico do Brasil, um país com um histórico colonial e escravocrata, as dinâmicas de “fazer viver” e “fazer morrer” não são motes excludentes, pois se realizam concomitantemente em relação a grupos específicos. Por isso, é fundamental superar o paradigma biopolítico que “faz viver, deixa morrer”, e integrar também a reflexão sobre o paradigma necropolítico que “faz viver, faz morrer”.

Os conceitos de biopolítica, de Michel Foucault, e de necropolítica, de Achille Mbembe, oferecem uma base teórica essencial para entender as práticas de regulação da vida e produção de morte direcionadas aos povos de terreiro no Brasil. A articulação dessas categorias revela como as políticas estatais e institucionais operam sobre corpos racializados, controlando e gerenciando a vida, enquanto simultaneamente produzem a morte das populações de matriz africana. Dessa forma, é possível evidenciar como a discriminação racial contra as religiões de matriz africana está profundamente enraizada na formação do Estado nacional, sendo perpetuada por mecanismos jurídicos e políticos que persistem, mesmo sob a vigência do Estado Democrático de Direito, após 1988

No contexto colonial, o racismo se configura como o verdadeiro direito soberano de erradicar os povos negros e as religiões de matriz africana, em nome de um ethos civilizatório eurocêntrico e etnocêntrico. Mesmo na contemporaneidade, com a vigência de uma Constituição Plural e o advento de uma legislação antirracista, essa dinâmica persiste, evidenciando a resistência contínua do Estado e das instituições na luta contra a desigualdade racial e a marginalização dessas tradições religiosas. Nesse cenário, as formas de violência contra os povos e comunidades de terreiro tornam-se naturalizadas por estratégias alterocidas, que forjaram uma “razão negra” ou uma “consciência ocidental do negro”, criando narrativas cujo objetivo era “transformar o negro em sujeito de raça e exterioridade selvagem”, passível de desqualificação moral e instrumentalização prática” (Mbembe, 2014)

É importante também considerar que, no contexto da biopolítica, o 'deixar morrer' pode ocorrer de forma indireta, como, por exemplo, ao expor certas populações ao risco de morte, multiplicar esse risco ou, simplesmente, por meio da morte política — como a expulsão ou rejeição (Foucault, 2005, p. 306). Um exemplo disso é a dificuldade na regularização fundiária dos territórios dos povos de terreiro, que muitas vezes não são reconhecidos como territórios sagrados, ficando, portanto, desprotegidos pelo ordenamento jurídico brasileiro. Isso coloca os povos de terreiro em constante ameaça de desterritorialização, frequentemente promovida pelo próprio poder público" (Heim, 2018, p. 247)

Essa mesma lógica se aplica à negação do direito de imunidade tributária aos templos de religiões de matriz africana (Duarte, Nascimento e Queiroz, 2018, p. 233). No discurso dos juristas, é comum haver um profundo silêncio em relação aos povos de religião de matriz africana, retratando um Brasil no qual o catolicismo ou o neopentecostalismo são apresentados como as únicas realidades possíveis. Esse silêncio resulta na restrição do direito à isenção de impostos apenas aos templos que se adequam às práticas religiosas hegemônicas e eurocêntricas. Justamente as religiões que mais necessitam de proteção em termos de direitos são apagadas, silenciadas e excluídas do discurso jurídico.

Outro indício das dinâmicas do "deixar morrer" em relação aos povos de terreiro diz respeito à subnotificação dos casos de racismo e intolerância religiosa, devido aos entraves burocráticos ou à leniência das autoridades públicas. Em pesquisa realizada pelos institutos Renafro e Ilê Omolu Oxum (2022, p. 13), 48,23% dos terreiros relataram ter sofrido de 1 a 5 episódios de racismo religioso nos últimos dois anos; 4% sofreram de 6 a 10 ataques; e outros 4% relataram mais de 10 ataques, a maioria deles realizados por fanáticos religiosos. Quando perguntado às lideranças de matriz africana se teriam a quem recorrer caso fossem vítimas de racismo religioso, 35,30% respondeu que não teriam a quem recorrer..

No contexto da necropolítica, o "fazer morrer" dos povos de terreiro pode ser observado desde a instauração do projeto colonial no Brasil, onde a escravidão foi um elemento central para tentar erradicar as práticas religiosas de matriz africana e promover as religiões hegemônicas, principalmente o catolicismo (Serejo, 2017). Era imperativo eliminar as práticas religiosas que fugiam do que era considerado oficial, além de erradicar as provenientes do "Outro", aquele que a Europa não reconhecia como humano — ou seja, o negro, o incivilizado, o bárbaro e o primitivo. Desde a formação do Estado brasileiro, existiu um aparato legal destinado ao "controle das camadas negras empobrecidas da população, em benefício dos interesses das elites latifundiárias brancas e dos governantes" (Silva Júnior, 2009, p. 137), ou seja, produzir a vida de alguns a partir da morte de outros.

Além das políticas escravocratas, é possível também identificar as dinâmicas do "fazer morrer" dos povos de terreiro nos dispositivos legais que buscavam eliminar as "falsas promessas de cura", ou seja, as "práticas mágico-religiosas-curativas" associadas aos cultos de matriz africana. Essa "batalha médico-policial-jurídica contra diversos agentes terapêuticos populares e suas práticas de cura" (Schritzmeyer, 2004, p. 76) envolveu diversas tecnologias biopolíticas direcionadas ao povo negro e aos povos de terreiro, resultando na criminalização do curandeirismo no Código Penal de 1940, ainda em vigor, como crime contra a saúde pública. Até os dias de hoje, essas tecnologias necropolíticas de eliminação dos povos de terreiro persistem, visto que a perseguição e os crimes contra religiões de matriz africana continuam, mesmo com a garantia da liberdade religiosa pela Constituição Federal.

Nos últimos dez anos, o Brasil tem assistido ao recrudescimento de uma violência desmedida contra as religiões afro-brasileiras, o que configura uma grave violação dos direitos humanos. De acordo com pesquisa realizada pelos institutos Renafro e Ilê Omolu Oxum (2022, p. 11), esses episódios têm se tornado cada vez mais frequentes nas cidades de todo o país, com os meios de comunicação noticiando casos de violação dos direitos dos povos de terreiros, como ataques diretos aos templos, invasões, destruição de patrimônio e profanação de objetos sagrados. Diferentemente do que ocorria no passado, o Estado não é mais o principal agente repressor das comunidades tradicionais de terreiros. No entanto, os ataques violentos contra essas religiões não apenas continuam, mas se intensificaram, envolvendo novos atores e métodos, como ações orquestradas por facções criminosas em conluio com segmentos de igrejas evangélicas, que têm se tornado as formas mais agressivas de perseguição religiosa.

Não é à toa que Abdias Nascimento utilizou a expressão "genocídio negro". O termo "genocídio" pode parecer chocante à primeira vista, mas, quando contextualizado, descreve de forma precisa as condições impostas aos negros desde o processo de abolição da escravatura. Segundo o autor, ao usar o termo "genocídio" para se referir ao extermínio e à exclusão física, estrutural e simbólica, ele está fazendo um protesto, pois, em sua visão, "a abolição não pôs fim ao processo de genocídio, mas o agravou" (Nascimento, 1978, p. 21). Após a abolição, os negros foram relegados à sociedade de classes como se não pertencessem à ordem legal, sendo expostos a um extermínio moral e cultural que resultou em sequelas econômicas e demográficas profundas (Fernandes, 1978, p. 21).

Diante disso, é evidente que os movimentos de terreiro desempenham um papel crucial na resistência às dinâmicas do bionecropoder. Foucault caracteriza as práticas de contestação dos movimentos sociais como batalhas contra o governo

da individualização, pois a liberdade é um elemento central no exercício do poder. O poder, para Foucault, só se exerce sobre sujeitos livres, entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que possuem um campo de possibilidades diante de si, no qual diversas condutas, reações e modos de comportamento podem se manifestar. Assim, quanto mais intenso o processo de individualização e maior o controle e regulação sobre o corpo, mais se intensificam os movimentos sociais em resposta (Foucault, 1994, p. 662). Nesse sentido, podemos compreender como os movimentos de terreiro se proliferaram no contexto da disciplina dos corpos individuais, imposta por dispositivos de anatopolítica, assim como da regulação de populações, imposta pelo biopoder.

NECROTERRITÓRIO, DINÂMICAS DE RESISTÊNCIA E A LUTA PELO TERREIRO

Por fim, após analisar como os movimentos de terreiros são atravessados pelas relações de necropoder, é essencial discutir o território de terreiro como necroterritório. A partir dessa reflexão, busca-se compreender como o território do terreiro se configura como um elemento central na atuação dos movimentos dos povos de terreiro, inserindo seus integrantes em determinadas tecnologias específicas de necropolítica, como as práticas de territorialização e desterritorialização. Essa discussão será desenvolvida a partir dos aportes conceituais de necropoder e necropolítica de Achille Mbembe, em diálogo com os pensamentos do geógrafo Rogério Haesbaert e da antropóloga Daniela Calvo

O território ocupa um lugar central na vida dos povos de terreiro, sendo fundamental para sua subsistência. É nesse espaço sagrado que se estabelece a conexão desses povos com a ancestralidade, com a memória e com sua história, criando uma relação íntima com a terra e o território, que se configuram como um espaço político do sagrado, da economia, da educação, da cultura e da vida. Os escravizados ressignificaram as experiências das terras africanas, e os Espaços de Terreiro passaram a constituir pequenas células da diáspora africana em terras brasileiras (Silva e Pereira, 2020, p. 226)

Os terreiros de religião de matriz africana constituem um território sagrado onde humanos e não humanos se reúnem para seus agenciamentos cosmopolíticos, e nele se preserva a memória ancestral, mantendo vivos e transmitindo costumes, tradições, valores, mitos, línguas, ritmos, cantigas e formas de vida de matriz africana (Calvo, 2019, p. 254). Daniela Calvo (2019, p. 269) complementa que esses terreiros são o principal centro de concentração e emanação de força sagrada, além de desempenharem um papel crucial na preservação da cultura e da memória ancestral africana. São, ainda, o espaço central de reterritorialização da memória dos afrodescendentes, onde valores, conhecimentos, práticas e formas de vida são transmitidos e mantidos vivos, impactando também a vida fora do terreiro

Além de ser um território sagrado, o terreiro também faz parte de uma topografia política, sendo permeado por diversas relações de poder. Para Daniela Calvo (2019, p. 254), o terreiro se apresenta como um espaço de resistência às violências da escravidão, às tentativas de aculturação e assimilação dos afrodescendentes, e às novas formas de perseguição, dominação e discriminação. Para que as agências que permeiam as territorialidades dos povos de terreiro sejam compreendidas em sua complexidade, é necessário evidenciar as subjetividades e relações de poder, muitas vezes marginalizadas e ignoradas pelos discursos hegemônicos, tal como se manifestam no território dos terreiros. Nesse contexto de estudo dos terreiros de religião de matriz africana, destaca-se a relevância do território, não apenas como uma categoria de análise, mas também como uma categoria prática e normativa:

A relevância em distinguirmos o conceito de território enquanto categoria de análise, categoria da prática e, também, categoria normativa. Essas formas de ler o território precisam, em certas situações, ser mais claramente distinguidas, sob pena de confundirmos (algo que é feito com relativa frequência) a utilização do termo nas práticas do senso comum, cotidianas (categoria da prática), como instrumento intelectual em nossas pesquisas (categoria de análise) e como ferramenta para a ação política, em especial o planejamento (categoria normativa). Entretanto, também não podemos cair no extremo oposto, ignorando que elas estão, frequentemente, em franco diálogo e ampla interseção (Haesbaert, 2016, p. 29-30)

Como argumenta Rogério Haesbaert, o estudo do território, enquanto categoria analítica, deve partir de uma análise atenta ao modelo de produção hegemônico no qual o território é construído, aos diferentes sujeitos envolvidos nos conflitos territoriais e às técnicas políticas empregadas. Para uma compreensão adequada do conceito de território, é fundamental considerar que esse espaço é atravessado por diversas relações de poder, ou seja, um conjunto de tecnologias políticas, que envolvem tanto técnicas para medir terras, no sentido político-econômico, quanto para



controlar o terreno, no sentido político-estratégico (Elden, 2013, pp. 322-323). Nesse sentido, Rogério Haesbaert (2011, p. 93) define o território de forma relacional, como uma mediação espacial do poder, resultante da interação diferenciada entre suas múltiplas dimensões.

Compreender o território como uma tecnologia política também implica reconhecê-lo como um 'necroterritório', ou seja, um espaço que pode servir aos interesses do necropoder, uma vez que certas tecnologias de produção de morte e de vida estão relacionadas a ele. Em diversos escritos, geógrafos brasileiros como Marcos Mondardo (2019a, 2019b, 2020, 2021) têm utilizado as obras de Achille Mbembe para defender a existência de "necroterritórios", territórios nos quais tecnologias necropolíticas de "territorialização" e "desterritorialização" determinam quais povos terão suas mortes produzidas para garantir a vida de outros.

Por exemplo, Rogério Haesbaert (2011, p. 97) argumenta que o território é um produto resultante de diferentes processos de "territorialização", ou seja, agenciamentos pelos quais um determinado indivíduo ou grupo social atribui significado ao espaço físico ou virtual de convivência. Nesse contexto, a territorialização confere significado aos territórios de terreiro, a partir de uma lógica de inferiorização, que coloca esses povos em uma "zona de não-ser", como proposto por Sueli Carneiro (2005). Dado que a interação dessas populações com seus territórios não se ajusta aos valores judaico-cristãos e está vinculada a práticas de povos racializados, esses territórios são considerados "não territórios".

Ao pensar a territorialização como uma estratégia da necropolítica brasileira, percebe-se que diversos territórios de terreiro foram, simultaneamente e progressivamente, territorializados como não-territórios. Ou seja, passaram a ser considerados espaços que não deveriam ser reconhecidos como templos religiosos, mas como territórios de inimigos, demônios, que precisam ser dizimados, eliminados e expurgados. Considerando que o território pode ser entendido como um conjunto de tecnologias (necro)políticas, e que a territorialização é uma estratégia para assegurar essas políticas de produção de morte e vida, o terror e o anti-terror surgem como técnicas necropolíticas. Essas técnicas visam criar a ideia de que a integridade do Estado-nação cristão está sendo ameaçada por esses 'inimigos do Estado' e que, por isso, é necessária a instituição de um Estado de Exceção

Ao passarem por processos de territorialização, espaços físicos, como os terreiros, são segregados, categorizados e segmentados como territórios específicos, para então serem dotados de um significado particular que legitima a produção de morte de seus ocupantes tradicionais. Nesse contexto, ao comparar as populações originárias de terreiro à figura do "demônio", tais discursos aproximam esses indivíduos da figura agambeniana do *homo sacer*, colocando-os em uma zona indistinta de dupla exclusão, tanto no campo religioso quanto no jurídico. Nessa zona, não estão simplesmente excluídos da lei, mas abandonados por ela, tornando-os permanentemente expostos à violência e à possibilidade de morte, sem que haja qualquer sanção ao autor do homicídio (Agamben, 2007, p. 90-91).

Por serem territorializados como espaços marginais que abrigam corpos marginalizados, os terreiros geralmente são construídos e administrados afastados dos centros urbanos, uma vez que ainda são vistos como algo incômodo à sociedade. Ao contrário das igrejas cristãs e dos templos evangélicos, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros de candomblé são marginalizados, refletindo o lugar social da religião na sociedade. Assim, os processos históricos de chegada, existência e permanência de determinadas religiões no território brasileiro influenciam até os dias atuais a configuração dos espaços pertencentes a diferentes grupos religiosos, com as religiões cristãs gozando de grande visibilidade nas áreas urbanas, enquanto as religiões de matriz afro-brasileira permanecem ocultas ou são caracterizadas de forma discreta nas cidades (Nascimento & Costa, 2019).

A territorialização cria, simultaneamente, um território de interesse econômico e um território de inimigos, sobre os quais incidem as máquinas de guerra e o terror, que operam a desterritorialização — um segundo conjunto de estratégias necropolíticas responsáveis pela regulação da distribuição da morte entre esses povos "desterritorializados". Segundo Rogério Haesbaert (2011, p. 127), a desterritorialização pode significar a diminuição ou o enfraquecimento das fronteiras, aumentando a fluidez e a mobilidade das pessoas. Trata-se da desvinculação dos indivíduos de seu território, seja pela presença ou ausência de "uma base física minimamente estável para a sobrevivência do grupo, acesso a direitos fundamentais de cidadania no território nacional, identidade sociocultural com espaços específicos e referenciais simbólicos" (Haesbaert, 2011).

Inspirado nos escritos de Deleuze e Guattari, Achille Mbembe (2018, p. 140) denomina "máquinas de guerra" aquelas tecnologias necropolíticas polimorfas e difusas responsáveis pela desterritorialização, que podem se manifestar na forma de estruturas estatais, para-estatais, exércitos ou até mesmo empresas mercantis. No contexto brasileiro, essas "máquinas de guerra" podem incluir o mercado neoliberal, as empresas transnacionais e o próprio Estado brasileiro. Especificamente, no contexto dos povos de terreiro, essas máquinas de guerra podem ser representadas por grupos de



ódio e intolerância que depredam os terreiros e atacam seus representantes, ou até mesmo por instituições religiosas que deslegitimam constantemente as religiões de matriz africana e incitam ataques a esses espaços.

É por essa razão que, em necroterritórios, a desterritorialização se insere em um conjunto de estratégias necropolíticas que regulam a distribuição da morte entre os povos “desterritorializados”. Para Rogério Haesbaert (2011, p. 367), o pano de fundo da desterritorialização é o neoliberalismo, que prega o “fim das fronteiras” e o “fim do Estado”, permitindo a livre atuação das forças do mercado. Nesse contexto, o que desterritorializa é precisamente a ausência ou o afastamento do Estado brasileiro diante do poder do capital do agronegócio. Por exemplo, são os grandes templos ou igrejas evangélicas alinhadas aos interesses do capital que estão “desterritorializados”, pois têm a liberdade de escolher a territorialidade que mais lhes convém. Isso resulta na desterritorialização dos povos tradicionais de terreiro, com o agravamento da desigualdade social, da exclusão pela concentração de renda e da ausência de políticas efetivas de redistribuição.

Nesse contexto de desterritorialização operada pelas máquinas de guerra que atuam pelas forças do mercado, o terreiro se torna um espaço de disputa de relações de poder, apresentando resistência à lógica neoliberal. Flor do Nascimento (2016) destaca como as tradições e o modo de vida nos terreiros vinculados às religiões afro-brasileiras resistem para manter e reconstruir um conjunto de espiritualidades herdadas dos povos africanos, com a contribuição de elementos indígenas. O autor também aponta como a compreensão de 'mercado' nos terreiros de candomblé — constituída por experiências de relações comunitárias cuidadosas e solidárias, e não como um espaço de acumulação, que frequentemente envolve expropriação e exploração — se distingue, ao mesmo tempo em que resiste, das ideias competitivas dos mercados capitalistas.

É importante ressaltar que o movimento de desterritorialização dos territórios de terreiros não elimina sua complementaridade, que é a reterritorialização. Como afirmam Guattari e Ronik (2010, p. 388), ‘a reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante’. Segundo a geógrafa Aureanice Corrêa (2019, p. 16), por meio da ação geossimbólica de criação de uma paisagem, alimentada pela imaginação geográfica inspirada na África perdida, os grupos religiosos de matriz africana podem elaborar uma paisagem conivente, semiografando o território do terreiro de Candomblé. Isso estabelece um arranjo espacial que se torna um padrão e uma tradição, uma territorialidade para os demais territórios-terreiros que se constituirão.

Nesse contexto, defende-se o terreiro como um espaço de potência, um território de criação e, principalmente, de resistência. Nas palavras de Daniela Calvo (2019, p. 269), o terreiro é o principal espaço de reterritorialização da memória dos povos afrodescendentes, onde são transmitidos e mantidos vivos valores, conhecimentos, práticas e formas de viver, que influenciam também a vida fora do terreiro. É nesse espaço que, por meio do rito, estabelece-se uma conexão com o passado e com a África-mãe, invocando os ancestrais para que comam e dancem junto aos humanos. Através do mito, são lembradas antigas gestas e comunicados ensinamentos de vida.

Sem a regularização dos territórios tradicionais de terreiro e seu devido reconhecimento como templos religiosos, os povos de terreiro permanecem vulneráveis à morte, sobrevivendo e resistindo em microespaços informais. Os povos de religião de matriz africana lutam, assim, pela sobrevivência, continuando suas reivindicações em contextos de conflitos, confrontos, racismo e intolerância religiosa. Nesse sentido, as retomadas dos territórios tradicionais podem ser consideradas alternativas descoloniais para superar as desigualdades, como afirma Ramón Grosfoguel (2008), e um caminho para a construção de uma biopolítica afirmativa, segundo Roberto Esposito (2017). Em suma, os territórios de retomada podem ser vistos como políticas de vida, em oposição às políticas de morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez concluída a presente pesquisa, é possível agora responder à questão central, ou seja, identificar as dinâmicas de biopolítica e necropolítica que afetam os movimentos sociais dos povos de terreiro. Esses povos, em diversos momentos, são expostos à morte por meio de tecnologias biopolíticas que se manifestam, entre outras formas, na marginalização social da população negra e das religiões de matriz africana, na ausência de regularização fundiária dos terreiros e na impunidade diante dos crimes de racismo religioso contra essas comunidades. Além disso, os povos de terreiro no Brasil são constantemente atravessados por tecnologias necropolíticas, que se expressam de várias maneiras, como o genocídio dessas populações, o epistemocídio de seus saberes tradicionais, a criminalização das religiões de matriz africana e os ataques aos líderes religiosos e membros dos movimentos sociais de terreiro.



Verificou-se também que os territórios de terreiro podem ser considerados necroterritórios, nos quais incidem dinâmicas necropolíticas de territorialização e desterritorialização, que, em última instância, legitimam a produção de morte dos povos de terreiro para assegurar a "vida" de outras populações. A territorialização atua como uma estratégia que categoriza esses territórios e suas populações, garantindo a implementação de políticas que regulam a produção de vidas e mortes. Nesse contexto, são empregadas dinâmicas de terror e anti-terror como técnicas para justificar a violência contra os habitantes desses territórios. Já a desterritorialização enfraquece as fronteiras desses espaços e compromete a sobrevivência dos povos de terreiro, que se veem forçados a abandonar suas terras devido a processos de expropriação, impulsionados por máquinas de guerra operando sob a lógica neoliberal, que privilegia os interesses do capital em detrimento dos direitos dos povos tradicionais.

Apesar das intensas dinâmicas de opressão e exclusão que permeiam a vida dos povos de terreiro, é essencial destacar que o território de terreiro vai muito além de um espaço físico. Ele representa, antes de tudo, um território de potência, criação, resistência e ancestralidade. Cada terreiro carrega consigo um campo simbólico e cultural vasto, que é continuamente construído e reafirmado por práticas espirituais, saberes tradicionais e rituais profundamente enraizados nas histórias e experiências dos povos africanos e seus descendentes. Esses espaços são locais onde a vida e a morte se entrelaçam de maneira única, e onde a memória dos ancestrais se perpetua por meio da preservação e transmissão de conhecimentos, ofícios e cosmovisões que atravessam gerações. Nesse cenário, os movimentos de terreiro desempenham um papel crucial na recomposição e fortalecimento desse território, posicionando-se como protagonistas de uma resistência que se opõe ao processo de desterritorialização.

É precisamente nesse contexto de desterritorialização dos povos de terreiro que os movimentos de terreiro se tornam essenciais. Eles não se limitam a defender o território físico, mas também trabalham para a recomposição das conexões espirituais, sociais e culturais que os habitantes de terreiro mantêm com seus espaços. As lideranças e as comunidades de terreiro assumem o papel de guardiãs da memória ancestral, utilizando a força da coletividade e da espiritualidade como formas de resistência e resiliência. Ao mesmo tempo, buscam criar redes de solidariedade, estabelecer alianças políticas e promover espaços de diálogo interreligioso, com o objetivo de combater a marginalização e assegurar a preservação dos direitos territoriais e culturais. Esses movimentos também desempenham um papel fundamental na afirmação e valorização de suas práticas espirituais, desafiando as narrativas hegemônicas que buscam reduzir suas religiões a estígmas negativos.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: poder soberano e vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ÀLVAREZ, Luiz Meza. **Religiões afro-cubanas na Colômbia**. Abordagens e explorações possíveis. Revista Religare, v.18, n.1, 2021, p.107-136.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006
- BENTO, Berenice. **Necrobiopoder**: quem pode habitar o Estado-nação?. Cadernos pagu, volume 53, 2018.
- CALVO, Daniela. **O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral**. Revista Rever, v. 19, n. 2, 2019.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. NERI, Raoni. **Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública**: um ensaio de classificação de suas formas de presença. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, pp. 133-155, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.
- CARMO, João Clodomiro. **O que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. **Agenciamentos territoriais**: as semiografias/territorialidades da prática cultural/religiosa afro-brasileira. Revista Geografia, v. 44, n. 1, 2019.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé**: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

CASTANHA, Taísa Domiciano. **Povo de terreiro, povo de axé ou comunidades tradicionais de matriz africana: identidade afro-religiosa na esfera pública.** Revista Argumentos, v. 16, n.1, 2019.

DUARTE, Evandro Piza. NASCIMENTO, Guilherme Martins. QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **O silêncio dos juristas: imunidade tributária sobre templos de religiões de matriz africana à luz da constituição de 1988.** In: HEIM, Bruno Barbosa. ARAÚJO, Maurício Azevedo de. HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro (Orgs.). Direito dos povos de terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

ELDEN, Stuart. **The birth of territory.** Chicago: University of Chicago Press, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder.** In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.

FOUCAULT, Michel. **Loucura, uma questão de poder.** In: FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos. Volume 4. 1994.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.

GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós- coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, março, 2008.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos.** São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

GUATTARI Félix. RONILK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **Armadilhas do território.** In: BORZACCHIELLO DA SILVA, J.; SILVA, C. N.M.; DANTAS, E. W. C. (Org.). Território: modo de pensar e usar. Fortaleza: Edu UFC, 2016.

HAESBAERT, Rogério. **Da desterritorialização à multiterritorialidade.** Boletim Gaúcho de Geografia, v. 29, p. 11-24, 2003.

HAESBAERT, Rogério. **E Foucault continua provocando os geógrafos.** GEOgraphia. v. 10, n. 19, p. 154-159, 2008.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização:** do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HAESBAERT, Rogério. **Regional-global:** dilemas de la región y de la regionalización en la geografía contemporánea. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2019.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade:** sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021.

HEIM, Bruno Barbosa. **Dificuldades e limites da regularização fundiária de territórios dos povos de terreiro.** In: HEIM, Bruno Barbosa. ARAÚJO, Maurício Azevedo de. HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro Orgs.). Direito dos povos de terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

HOBWSBAWM, Eric. **Era dos Extremos.** O breve século XX. 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INSTITUTO CRIOLA. COMUNIDADE ILÊ AXÉ OMIOJUARÔ. COMUNIDADE ILÊ AXÉ OMI OGUN SIWAJU. **Panorama geral do contexto de racismo religioso no Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto Criola, 2023.

LEMKE, Thomas. **Biopolitics: an advanced introduction.** New York: New York University Press, 2011.

LIMA, Fátima. **Bionecropolítica:** diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia, Número 70, 2018.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.



MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: Editora n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Portugal: Editora Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Portugal: Editora Antígona, 2014

MBEMBE, Achille. **A universalidade em Frantz Fanon**. In: FANON, Frantz. Oeuvres. Paris: Editora La Découverte, 2011.

MONDARDO, Marcos Leandro. **Descolonizando territórios indígenas: as retomadas Guarani Kaiowá - Mato Grosso do Sul/Brasil**. Revista Campo-território: revista de geografia agrária, v. 16, n. 42, 2021, p. 248-266.

MONDARDO, Marcos Leandro. **O movimento Guarani e Kaiowá pela reapropriação social da natureza e as retomadas de tekoha**. Revista Nera, v. 23, n. 52, 2020, p. 133-150.

MONDARDO, Marcos Leandro. **O governo bio/necropolítico do agronegócio e os impactos dos agrotóxicos sobre os territórios de vida Guarani e Kaiowá**. Revista Ambientes, v. 1, n. 2, p. 2019a, p. 155-187.

MONDARDO, Marcos Leandro. **Territórios de povos e comunidades tradicionais: estado de exceção, governo bio/necropolítico e retomadas de tekoha**. Revista Periódico Horizontes, v. 37, p. 2019b.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Olojá**: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. Das Questões, 4, 1, 2016, 28-39.

NASCIMENTO, Taiane Flores. COSTA, Benhur Pinós. **O terreiro de religiões de matriz africana como espaço marginal e possível à vivência de pessoas travestis**. Caderno Prudentino de Geografia, 3, 41, 2019, p. 25-36.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais**: uma conferência, uma bibliografia. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIBANPOCS, São Paulo, nº 63, 2007, p. 7-30.

PINTO, Flávia. **Umbanda Religião Brasileira**: guia para leigos e iniciantes. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

RENAFRO. COMUNIDADE ILÊ OMOLU OXUM. **Respeite o meu terreiro**: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de matriz africana. Rio de Janeiro: RENAFRO, 2022.

RIOS, Flávia. **O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010)**. Revista Lua Nova, nº 85, São Paulo, 2012, p. 41-79.

SALES JUNIOR, Ronaldo L. **Práticas de ancestralidade**: negritude e africanidade na esfera pública. Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, nº 14, 2009, p. 119- 133.

SILVA, Ioná Pereira. PEREIRA, Letícia. **Povos de terreiro, direitos, políticas públicas e seus reflexos nas relações sociais**. Revista da ABPN • v. 11, n. 28 • mar – mai 2019, p.223-241.

SEREJO, Jorge Alberto Mendes. **Direito dos povos e comunidades tradicionais de terreiro**: reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do Maranhão. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito, Universidade Federal do Maranhão. 2017.

SENA, Nayara Fernanda Santos de. SOUZA, Tainá Moema Espíndola de. **As novas perspectivas nas artes visuais**: religiões afro-brasileiras e afro-indígenas e suas representações no Recife e região metropolitana. Revista do corpo discente de Ciências Sociais da UFRPE, v. 1, n. 2, 2020.

SILVA JUNIOR, Hélio. **Intolerância religiosa e direitos humanos**. In: SANTOS, Ivanir dos; FILHO, Astrogildo Esteves (Orgs.). Intolerância religiosa x democracia. Rio de Janeiro: Editora CEAP, 2009.

SILVA JUNIOR, Hélio. **Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org.). Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1 ed. São Paulo: Editora Edusp, 2015. p. 303-323.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégio de saberes**: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: Editora IBCCRIM, 2004.

NOTAS

ⁱ A mobilização do movimento negro pelo reconhecimento da importância do combate e erradicação do racismo e da intolerância religiosa levou o Estado brasileiro, por meio da Constituição de 1988, a adotar princípios voltados para a dignidade da pessoa humana (art. 1º, III), a proibição de discriminações odiosas (art. 3º, IV), a prevalência dos direitos humanos e a autodeterminação dos povos, além de repudiar o racismo nas relações internacionais (art. 4º, II, III e VIII). A Carta Magna de 1988 também condenou explicitamente o racismo (art. 5º, XLII), criando um mandamento de criminalização que estabelece que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”. A regulamentação do crime de racismo foi realizada no ano seguinte, com a Lei nº 7.716 de 1989, que não só tipifica crimes de preconceito e discriminação em razão da raça, cor da pele e etnia (racismo), mas também em função da religião (intolerância religiosa).

ⁱⁱ É importante considerar que Achille Mbembe diferencia os conceitos de necropoder e necropolítica, não os utilizando como sinônimos. O necropoder seria a articulação e condensação do poder disciplinar, da biopolítica e da necropolítica, razão pela qual a necropolítica é entendida como parte do necropoder. O necropoder se distingue por englobar um conjunto de tecnologias políticas que operam para estabelecer a gestão e o controle das populações e dos indivíduos. Esses mecanismos, embora diversos e, por vezes, aparentemente contraditórios, convergem e atuam de maneira combinada. Nesse sentido, a necropolítica se refere, de forma específica, à submissão da vida ao poder da morte, configurando-se como uma política de morte. Ela não é a política de “fazer viver, deixar morrer” da biopolítica, nem a política de “fazer morrer, deixar viver” do poder soberano, mas sim uma política de “fazer viver, fazer morrer”.