

ÁGUA E FÉ: AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E O ROMPIMENTO DA BARRAGEM EM BRUMADINHO-MG

Gianni Bahia Morais Faria¹
Ayanna Caroline de Souza Barros²
Erick Vinicius Pereira Lopes³
Luiz Eduardo Panisset Travassos⁴

RESUMO

Este trabalho analisa as percepções de povos e comunidades tradicionais de religiões de matriz africana situados na região do Médio Paraopeba, em Minas Gerais, diante dos impactos socioambientais decorrentes do rompimento da Barragem B1, da Mina Córrego do Feijão, em Brumadinho. O objetivo é compreender como o crime minerário afetou territórios, lugares sagrados, práticas rituais e formas de organização política desses grupos, especialmente aqueles articulados ao PCTrama. A pesquisa fundamenta-se na Geografia Cultural e Humanista, com diálogo com a Geografia da Religião, os estudos sobre território, territorialidade, lugar, identidade, toponímia, topocídio e conflitos ambientais. Metodologicamente, foram realizadas revisão bibliográfica, visitas de campo, entrevistas abertas com lideranças religiosas e comunitárias e oficinas de Cartografia Social, apoiadas por imagens de satélite e sistematização cartográfica em ambiente SIG. Os resultados indicam que a contaminação e a interdição simbólica de rios, matas, cachoeiras, áreas úmidas e locais de coleta de elementos naturais produziram desterritorialização, topocídio e fragmentação de redes materiais e espirituais. As comunidades passaram a reterritorializar práticas em municípios mais distantes, com aumento de custos, insegurança, medo de intolerância religiosa e perda de vínculos afetivos com antigos lugares sagrados. Conclui-se que a reparação precisa reconhecer danos ambientais, culturais, espirituais, psicossociais e territoriais, considerando protocolos próprios de consulta, a pluralidade religiosa e a centralidade da natureza para a continuidade das tradições afro-brasileiras.

Palavras-chave: Povos de Terreiro; Conflito Socioambiental; Território Sagrado; Cartografia Social; Brumadinho.

INTRODUÇÃO

A relação entre sociedade e natureza não pode ser compreendida apenas como apropriação técnica de recursos. Em diferentes culturas, rios, matas, cachoeiras, grutas, pedras, solos e plantas constituem referências simbólicas, existenciais e espirituais. Nas religiões brasileiras de matriz africana, essa relação assume centralidade, pois muitos ritos dependem de elementos naturais

¹ Licenciada em Geografia pela PUC Minas, gianni.geoprocessamento@outlook.pt.

² Licenciada em Geografia pela PUC Minas, ayanna.barros@educacao.mg.gov.br

³ Mestre em Geografia e Doutorando em Geografia pela PUC Minas, erick.viniciuspl@gmail.com

⁴ Bacharel e licenciado em Geografia, Professor da PUC Minas, luizepanisset@gmail.com

específicos, de lugares de força e de uma territorialidade religiosa que articula ancestralidade, corpo, comunidade, divindades e natureza (Machado; Sobreira, 2010; Rosendahl, 2005).

A modernidade ocidental contribuiu para a dessacralização da natureza, convertendo-a em objeto mensurável, apropriável e controlável. Contudo, para comunidades tradicionais, o ambiente permanece como morada de entidades, campo de comunicação com o sagrado e suporte da vida coletiva. Nesse sentido, o território não é apenas substrato físico ou área delimitada, mas também dimensão identitária, simbólica e política (Haesbaert, 2004; Raffestin, 1993; Sack, 1986). Essa dimensão é particularmente evidente quando se trata dos povos de terreiro, cujos rituais envolvem águas doces, matas, barro, pedras, folhas, animais, alimentos e lugares específicos.

O rompimento da Barragem B1, da Mina Córrego do Feijão, pertencente à Vale S.A., em 25 de janeiro de 2019, produziu impactos ambientais, sociais, econômicos e culturais ao longo da bacia do rio Paraopeba. Além das mortes e da destruição direta, o evento comprometeu modos de vida, formas de uso do território, práticas religiosas e relações comunitárias. Para os povos de religiões de matriz africana, a contaminação e a perda de acesso a áreas antes utilizadas para rituais significaram também a perda de expressões do sagrado e a necessidade de recriar práticas em novos lugares (Polignano; Lemos, 2020).

Diante disso, o problema que orienta este trabalho é: como os adeptos das religiões de matriz africana, situados na região do Médio Paraopeba, percebem os impactos socioambientais promovidos pelo rompimento da barragem sobre seus territórios, terreiros e lugares sagrados? O objetivo geral é analisar essas percepções, destacando os processos de desterritorialização, topocídio, reterritorialização e topo-reabilitação (Tuan, 1983; Amorim Filho, 1999; Haesbaert, 2014) vivenciados pelos povos de terreiro. A pesquisa justifica-se pela necessidade de ampliar a visibilidade de grupos historicamente marcados pelo racismo religioso, pela marginalização social e pela insuficiência de políticas reparatórias culturalmente adequadas. A caracterização do objeto de estudo e os procedimentos metodológicos foram organizados na seção de Materiais e Métodos, conforme a natureza empírica e participativa da investigação.

MATERIAIS E MÉTODOS

A pesquisa adota abordagem qualitativa, vinculada à Geografia Cultural e Humanista e à Geografia da Religião. Essa orientação permite compreender práticas espaciais, significados, memórias, experiências e percepções dos sujeitos envolvidos, privilegiando a escuta das lideranças religiosas e comunitárias (Pereira; Gil Filho, 2012; Rosendahl, 2005). O referencial fenomenológico

é mobilizado para valorizar o espaço vivido, isto é, o modo como os sujeitos percebem, sentem, nomeiam e reorganizam seus lugares diante do conflito socioambiental.

CARACTERIZAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO

A caracterização do objeto de estudo compreende a região do Médio Paraopeba, inserida na bacia hidrográfica do rio Paraopeba, sub-bacia do rio São Francisco, no centro-sudeste de Minas Gerais. Como observado na Figura 1, a área integra a bacia do rio Paraopeba e articula municípios com forte influência da Região Metropolitana de Belo Horizonte, presença de atividades minerárias, expansão urbana, redes rodoviárias e comunidades vulnerabilizadas, incluindo grupos tradicionais, populações negras, comunidades religiosas de matriz africana e coletivos organizados em torno da reparação pós-rompimento.

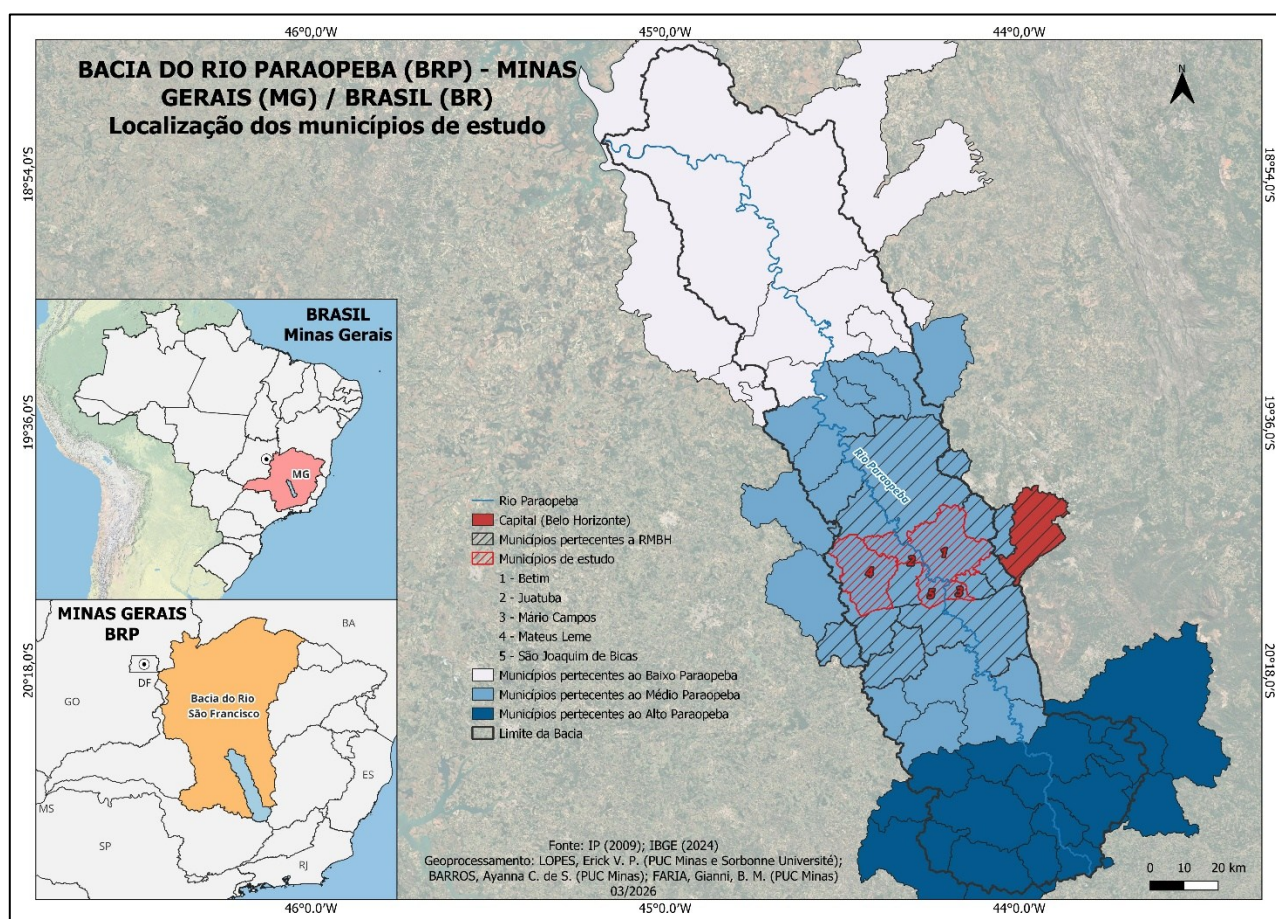


Figura 1 – Mapa de localização da Região Médio Paraopeba, em Minas Gerais

Fonte: Elaborado pelos autores (2026).

Neste trabalho foram considerados, sobretudo, os municípios de Betim, Juatuba, Mário Campos, Mateus Leme e São Joaquim de Bicas, além de referências territoriais vinculadas a Brumadinho e ao conjunto do Médio Paraopeba. A Figura 2 localiza os terreiros participantes e



evidencia sua distribuição em relação às redes hidrográficas, aos eixos de circulação e às áreas atingidas ou vinculadas ao processo de reparação. A escolha do recorte decorre da presença de terreiros e lideranças articuladas ao PCTrama - Povos e Comunidades Tradicionais de Religião Ancestral de Matriz Africana -, coletivo que atua na defesa de direitos, na denúncia dos impactos e na reivindicação de medidas reparatórias.

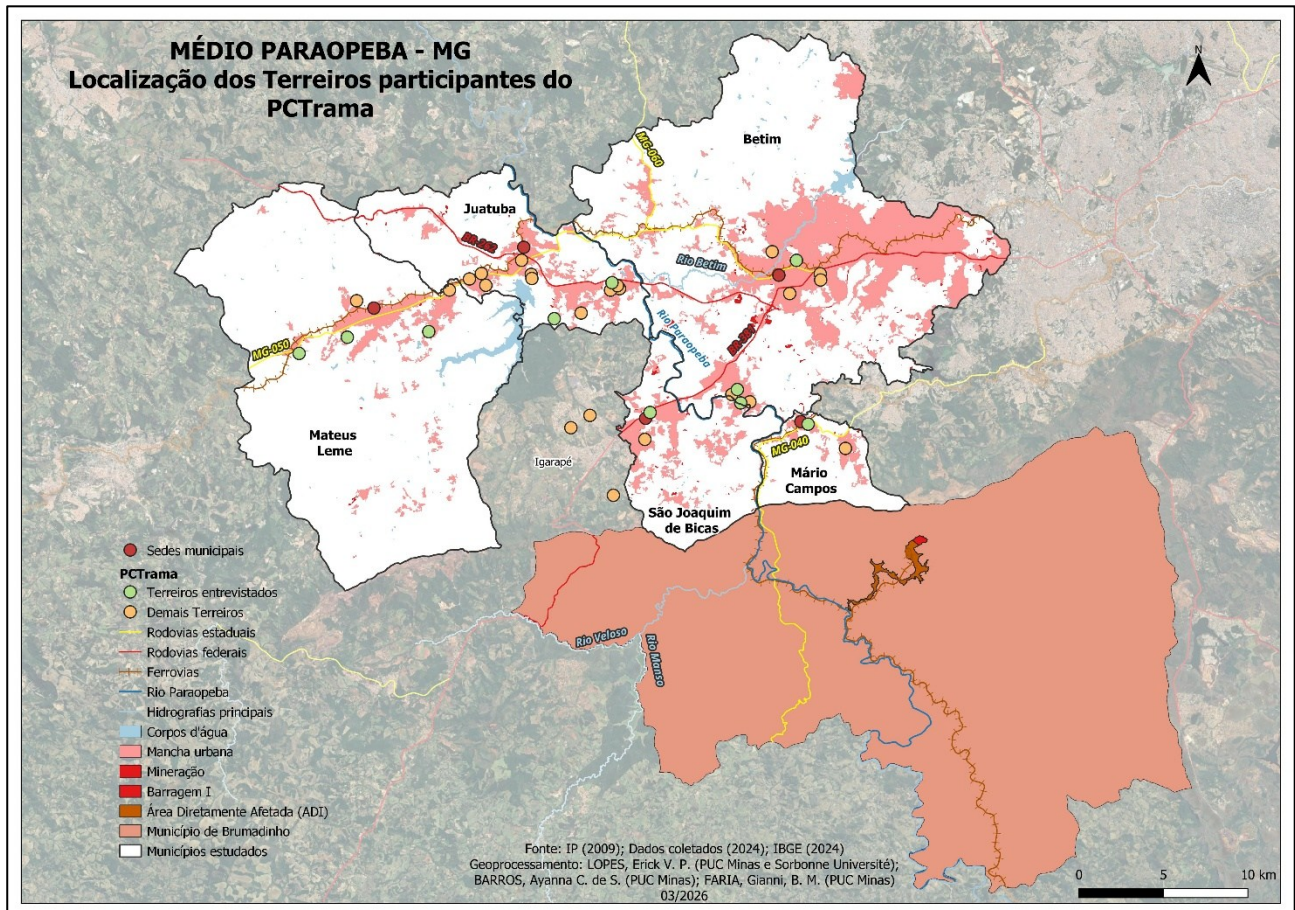


Figura 2 – Mapa de localização dos terreiros estudados.

Fonte: Elaborado pelos autores (2026).

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Os procedimentos envolveram quatro etapas principais. A primeira consistiu em revisão bibliográfica sobre território, territorialidade, lugar, religiões afro-brasileiras, cartografia social, conflitos ambientais e impactos do rompimento da barragem em Brumadinho. A segunda compreendeu a delimitação da área de estudo e a identificação dos terreiros vinculados ao PCTrama nos municípios selecionados. A terceira etapa envolveu trabalho de campo, visitas aos terreiros, participação em reuniões públicas do coletivo e entrevistas abertas com roteiro orientador junto a lideranças religiosas e comunitárias. Os encontros e entrevistas ocorreram no segundo semestre de

2024, com maior concentração entre setembro e outubro de 2024, nos municípios de Mateus Leme, Juatuba, São Joaquim de Bicas, Betim e Mário Campos. Foram consideradas, para este artigo, falas representativas de três comunidades, sem desconsiderar a importância do conjunto das dez comunidades visitadas no processo mais amplo de pesquisa. A aplicação da Cartografia Social afetiva, exemplificada na Figura 3, permitiu registrar espacialmente os lugares de memória, uso ritual e perda territorial indicados pelos participantes.



Figura 3 - Cartografia Social afetiva pelos sacerdotes do Terreiro Bakise Bantu Kasanje.
Fonte: Acervo pessoal (2024).

A seleção das lideranças locais ocorreu por amostragem intencional, considerando: vínculo direto com terreiros associados ou próximos ao PCTrama; reconhecimento comunitário como sacerdote, sacerdotisa ou representante religioso; experiência direta com os efeitos do rompimento sobre práticas rituais, coleta de elementos naturais ou uso de lugares sagrados; e disponibilidade para participar das entrevistas e oficinas. As entrevistas foram abertas, mas orientadas por eixos temáticos previamente definidos, incluindo: histórico do terreiro; usos religiosos do rio Paraopeba e de áreas de mata, água, lama e pedra; mudanças ocorridas após o rompimento; perdas materiais, simbólicas e espirituais; estratégias de adaptação; redes de apoio; e expectativas quanto à reparação. Quando

autorizado pelos participantes, os relatos foram registrados em áudio e posteriormente sistematizados em matriz qualitativa de análise.

Os registros empíricos foram tratados por leitura temática e triangulação entre entrevistas, anotações de campo, fotografias, produtos de Cartografia Social e bases cartográficas. As informações desenhadas sobre imagens de satélite e folhas transparentes foram georreferenciadas em ambiente QGIS, sempre confrontadas com as narrativas orais para evitar deslocamentos interpretativos ou imposição externa de categorias. A análise qualitativa organizou os dados em quatro categorias centrais: desterritorialização, topocídio, reterritorialização e topo-reabilitação. Dessa forma, os resultados foram discutidos de modo articulado ao referencial da Geografia Cultural, da Geografia Humanista e da Geografia da Religião.

Por envolver entrevistas com lideranças religiosas e comunitárias, a pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (CEP/PUC Minas), tendo sido aprovada pelo Parecer Consubstanciado nº 7.320.036, de 27 de dezembro de 2024, com CAAE nº 84292224.5.0000.5137. O protocolo foi considerado sem pendências e não demandou apreciação da CONEP, conforme parecer emitido pelo CEP/PUC Minas.

A quarta etapa consistiu na aplicação de Cartografia Social. Foram utilizadas imagens de satélite impressas, apoio de visualização no Google Earth e folhas transparentes sobrepostas, nas quais os participantes indicaram pontos de coleta de elementos naturais, locais de oferendas, áreas de rituais, rios, matas, caminhos, pontos de comércio tradicional e lugares perdidos ou alterados após o rompimento. Os desenhos e símbolos produzidos pelos participantes foram sistematizados, juntamente com as narrativas orais, em produtos cartográficos elaborados em ambiente QGIS. O resultado foi devolvido aos povos de terreiro como instrumento de memória, denúncia e reivindicação política (Acseirad, 2012; Santos, 2011).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados demonstram que os impactos do rompimento da barragem ultrapassam a dimensão físico-química da contaminação. Para os povos de terreiro, rios, matas, cachoeiras, áreas úmidas, pedras, lamas, folhas, peixes, animais e alimentos não são elementos intercambiáveis, mas componentes rituais associados a divindades, entidades, ancestralidades e obrigações religiosas. A interdição desses espaços, seja por contaminação, insegurança ou dor simbólica, configurou perda de território sagrado e ruptura de vínculos construídos ao longo do tempo.

O terreiro, nesse contexto, não se limita à edificação onde ocorrem cerimônias. Ele constitui microcosmo comunitário, espaço de acolhimento, transmissão de conhecimento, cuidado, sociabilidade, memória e resistência (Barros, 2007).

As entrevistas indicam que o rompimento afetou festas, banhos, oferendas, coletas, deslocamentos, redes de aquisição de elementos rituais e a própria possibilidade de recorrer ao sagrado em um momento de luto coletivo. A natureza ferida foi percebida também como divindade ferida, o que reforça o caráter cultural e espiritual do dano.

A perda de acesso a lugares de água doce afetou especialmente ritos relacionados a Oxum, Nanã, Iemanjá, marinheiros e marujos. Áreas de mata, antes utilizadas para trabalhos de Macaia e para coleta de folhas, passaram a ser evitadas ou substituídas por locais mais distantes. Pedras de beira-rio, barro, peixes, aguapé, alecrim-do-mato, mamona, samambaias e outros elementos foram citados como recursos de valor ritual. A contaminação ou a suspeita de contaminação produziu insegurança litúrgica: mesmo quando o acesso físico é possível, o uso ritual pode ser entendido como desrespeito às divindades.

As narrativas revelam processos simultâneos de desterritorialização e topocídio. A desterritorialização ocorre pela perda ou restrição de uso dos territórios antes apropriados religiosa e afetivamente, aproximando-se da leitura de Haesbaert (2014) sobre a perda relativa de controle, uso e referência simbólica do território. No caso estudado, esse processo não corresponde apenas ao deslocamento físico, mas à ruptura de uma territorialidade religiosa construída por práticas reiteradas de coleta, oferenda, banho, deslocamento e reconhecimento espiritual da paisagem. O topocídio, por sua vez, manifesta-se na experiência de morte simbólica do lugar, quando um espaço antes associado à alegria, ao encontro e à força espiritual passa a representar tristeza, risco, contaminação e luto. A fala de Pai Ximeango é expressiva ao relatar a perda de alegria em entregar oferendas às águas: o gesto ritual permanece, mas passa a ser atravessado pela dor, pela sensação de ferida e pela ausência de plenitude. Assim, os dados empíricos ampliam a discussão de Tuan (1983) e Amorim Filho (1999), pois demonstram que a destruição do lugar também pode ocorrer pela interdição simbólica e ritual, mesmo quando o espaço permanece fisicamente acessível.

Diante da perda dos antigos lugares, as comunidades passaram a buscar novos espaços em municípios como Sabará, Nova Lima, Itatiaiuçu e Pará de Minas, especialmente em áreas com cachoeiras, rios e matas. Esse movimento representa reterritorialização e topo-reabilitação, pois as lideranças tentam reconstruir condições mínimas para a continuidade ritual e para a recomposição parcial dos vínculos com a natureza. No entanto, tais processos não eliminam as perdas. Os novos lugares exigem maior deslocamento, custos financeiros, disponibilidade de transporte, adaptação

ritual, negociação com territórios desconhecidos e exposição à intolerância religiosa. Algumas lideranças relataram a necessidade de realizar práticas de madrugada, por medo de hostilidade, o que evidencia a insegurança territorial produzida pela migração compulsória. A reterritorialização, portanto, não aparece como escolha livre, mas como resposta forçada a um dano socioambiental que atingiu o território sagrado e a rede de relações que sustentava a vida religiosa.

A Cartografia Social permitiu visualizar a extensão dessas perdas e deslocamentos. O mapeamento não registrou apenas pontos, mas relações entre símbolos, memórias, práticas e redes. Foram identificadas duas classes principais de uso: áreas de obtenção de recursos ambientais com finalidade ritual, como água, plantas, lama, pedras, peixes e animais; e pontos efetivos de realização de rituais, oferendas e trabalhos religiosos. Essas duas dimensões estavam integradas a uma economia local, que envolvia pescadores, pequenos criadores, agricultores, floriculturas e fornecedores tradicionais. Com o rompimento, essa rede foi desarticulada, impondo deslocamentos e novas dependências (Figura 4).

Os desenhos simbólicos elaborados pelos participantes reforçam a potência da Cartografia Social como metodologia de escuta. Cada ícone representa um elemento sagrado, um uso específico, uma divindade, um caminho ou uma memória. Os símbolos não funcionam como simples legenda cartográfica: eles condensam pertencimento, perda, luto e reivindicação. Nessa perspectiva, dialogam com a noção de geossímbolo, pois certos lugares e elementos naturais assumem dimensão simbólica capaz de fortalecer identidades coletivas (Bonnemaison, 2002).

A discussão também evidencia a insuficiência de medidas reparatórias genéricas. As lideranças entrevistadas reivindicam reconhecimento de danos específicos: perda de áreas sagradas, impedimento de coleta de elementos, adoecimento, medo, racismo religioso, fragmentação comunitária e invisibilidade institucional. As comunidades apontam que cada terreiro possui necessidades particulares, pois cada tradição, nação, linhagem e casa opera com obrigações, entidades e formas próprias de relação com a natureza. Portanto, de acordo com Zhouri e Laschefski (2014), a reparação deve considerar consulta prévia, livre e esclarecida, protocolos comunitários e escuta qualificada das lideranças, em consonância com a necessidade de leitura dos conflitos ambientais a partir dos sujeitos atingidos. Em diálogo com Rosendahl (2005), observa-se que o território religioso não pode ser reduzido a suporte material; ele é produzido por práticas, crenças, trajetos, memórias e relações de pertencimento. Por isso, a reparação de danos ambientais precisa incorporar também as dimensões espirituais, culturais e territoriais.

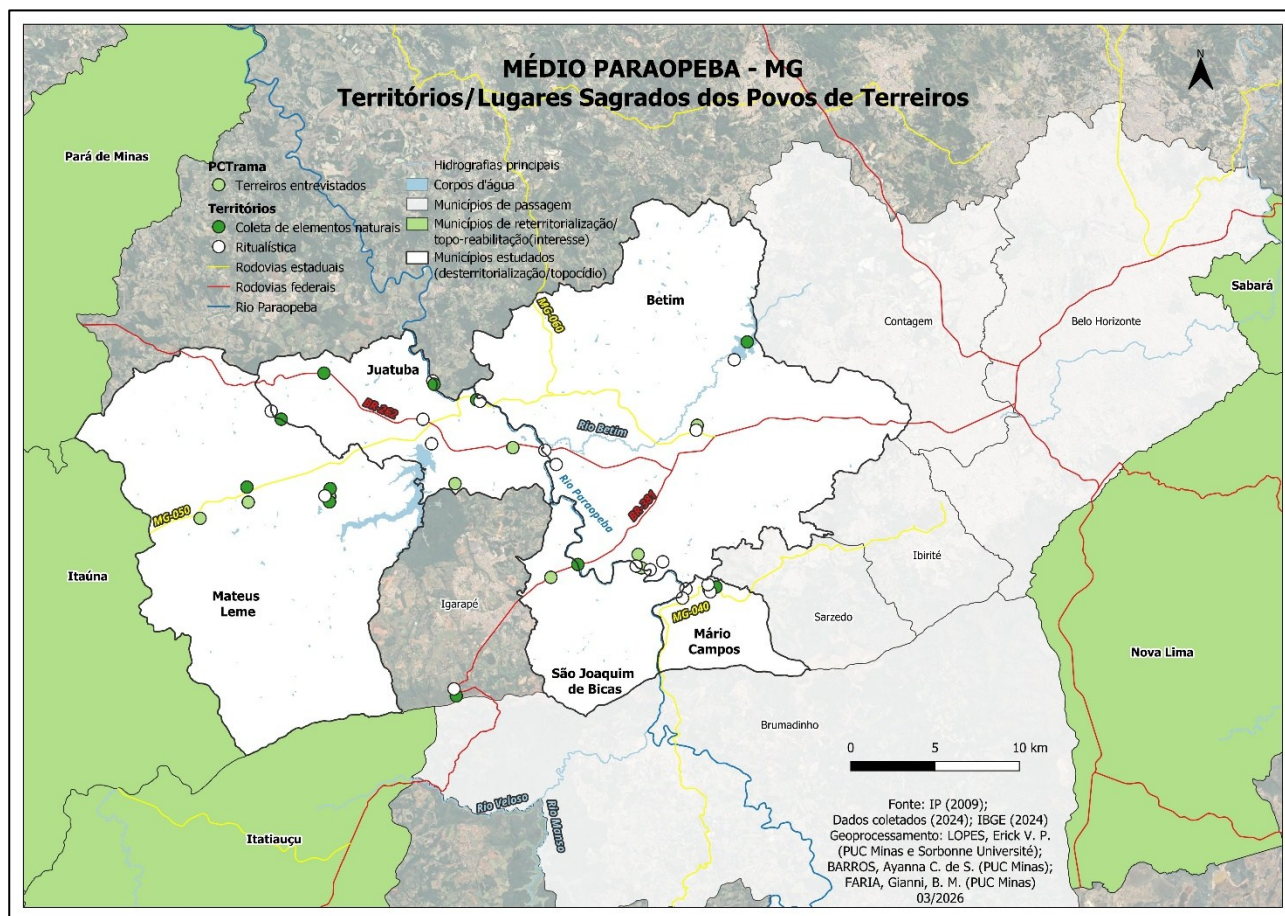


Figura 4 - Território/Lugar Sagrado alterado dos povos de terreiro
Fonte: Elaborado pelos autores (2026).

Embora as comunidades tenham produzido estratégias de resistência, a adaptação não deve ser interpretada como superação plena do dano. Cultivar ervas em quintais, substituir elementos com autorização espiritual, deslocar ritos para outros municípios ou comprar recursos antes coletados na natureza são práticas de sobrevivência. Elas preservam a tradição em meio à violência, mas também evidenciam a permanência do conflito. A fé aparece, assim, como força política e espiritual de resistência, sem apagar o caráter estrutural do racismo religioso e da injustiça ambiental que incide sobre esses grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa demonstra que os povos de religiões de matriz africana do Médio Paraopeba foram diretamente afetados pelo rompimento da Barragem B1 não apenas em suas condições materiais, mas também em suas territorialidades religiosas, vínculos afetivos, práticas rituais e formas de existência comunitária. A degradação ambiental produziu danos culturais, espirituais, psicossociais e

econômicos, especialmente porque a natureza é parte constitutiva do sagrado e não mero suporte externo às religiões afro-brasileiras.

A pergunta norteadora foi respondida ao evidenciar que os impactos são percebidos como perda de território sagrado, morte simbólica de lugares, desarticulação de redes locais e imposição de uma migração ritual marcada por insegurança e custos. A hipótese de que o rompimento gerou desdobramentos socioculturais e psicológicos, além dos danos ambientais, foi confirmada pelas entrevistas e pela Cartografia Social. Os processos de desterritorialização, topocídio, reterritorialização e topo-reabilitação mostraram-se fundamentais para interpretar a experiência dos povos de terreiro: a desterritorialização expressa a perda de acesso e controle sobre espaços sagrados; o topocídio revela a morte simbólica de lugares afetivos e rituais; a reterritorialização indica a busca por novos espaços de prática; e a topo-reabilitação corresponde às estratégias de recomposição parcial dos vínculos religiosos com a natureza.

Conclui-se que qualquer política de reparação precisa ultrapassar a lógica exclusivamente material ou indenizatória. É necessário reconhecer os povos de terreiro como sujeitos de direito, respeitar suas formas próprias de consulta e considerar que rios, matas, águas, pedras, plantas e animais podem constituir bens sagrados. Sem esse reconhecimento, a reparação permanecerá incompleta e continuará reproduzindo invisibilidades históricas. A proteção das religiões de matriz africana exige, portanto, garantia de liberdade religiosa, combate ao racismo, preservação ambiental, justiça territorial e valorização da cultura afro-brasileira em diferentes escalas institucionais e educativas.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. Mapeamentos, identidades e território. In: ACSELRAD, H. (org.). **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2012. p. 9-36.
- AMORIM FILHO, O. B. Topofilia, topofobia e topocídio em Minas Gerais. In: DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. de (org.). **Percepção ambiental: a experiência brasileira**. São Paulo: Studio Nobel; São Carlos: UFSC, 1999. p. 139-152.
- BARROS, S. C. Geografia mítica da Umbanda: usos e apropriações simbólicas dos espaços urbanos. **Espaço & Geografia**, Brasília, v. 10, n. 1, p. 24-49, 2007.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia cultural: um século**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. v. 3. p. 83-132.
- BRASIL. **Decreto n. 12.278, de 29 de novembro de 2024**. Institui a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Brasília, DF: Presidência da República, 2024.



- HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- MACHADO, C. J. S.; SOBREIRA, R. F. F. A prece como elemento de delimitação da espacialidade religiosa afro-brasileira junto ao meio ambiente natural. **Estudos de Religião**, v. 24, n. 40, p. 52-64, 2010.
- PEREIRA, C. J.; GIL FILHO, S. F. Geografia da religião e espaço sagrado: diferenças entre as noções de locus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico**, v. 6, n. 1, p. 35-50, 2012.
- POLIGNANO, M. V.; LEMOS, R. S. Rompimento da barragem da Vale em Brumadinho: impactos socioambientais na bacia do Rio Paraopeba. **Ciência e Cultura**, v. 72, n. 2, p. 37-43, 2020.
- RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. p. 191-226.
- SACK, R. **Human territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SANTOS, R. E. N. Cartografias e lutas sociais: notas sobre uma relação que se fortalece. In: SILVA, C. A. da; RIBEIRO, A. C. T.; CAMPOS, A. (org.). **Cartografia da ação e movimentos da sociedade: desafios das experiências urbanas**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.
- TUAN, Y.-F. **Espaço e lugar**. São Paulo: DIFEL, 1983. Tradução de Livia de Oliveira.
- ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. **Conflitos ambientais**. Belo Horizonte: UFMG, 2014.