

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA  
NÚCLEO DE CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS - NCDH  
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS, CIDADANIA E  
POLÍTICAS PÚBLICAS - PPGDH

**JENNIFER MARTINS ALMEIDA**

**ENCRUZILHADA ATLÂNTICA:** reconstruindo possibilidades de proteção aos territórios  
sagrados das comunidades de matriz africana

João Pessoa

2022

**JENNIFER MARTINS ALMEIDA**

**ENCRUZILHADA ATLÂNTICA:** reconstruindo possibilidades de proteção aos territórios sagrados das comunidades de matriz africana

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas.

Orientadora: Prof. Dra. Iranice Gonçalves Muniz

João Pessoa

2022

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

A447e Almeida, Jennifer Martins.  
Encruzilhada atlântica : reconstruindo  
possibilidades de proteção aos territórios sagrados das  
comunidades de matriz africana / Jennifer Martins  
Almeida. - João Pessoa, 2022.  
199 f. : il.

Orientação: Iranice Gonçalves Muniz.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Direitos humanos. 2. Identidade. 3.  
Decolonialidade. 4. Territórios sagrados. 5. Povos de  
terreiro. I. Muniz, Iranice Gonçalves. II. Título.

UFPB/BC

CDU 342.7(043)

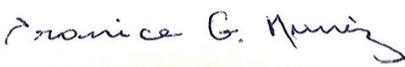
**JENNIFER MARTINS ALMEIDA**

**ENCRUZILHADA ATLÂNTICA: reconstruindo possibilidades de proteção aos territórios sagrados das comunidades de matriz africana**

**BANCA EXAMINADORA**

Professora Dra. Iranice Gonçalves Muniz (Orientadora)

Julgamento: 29/08/2022

Assinatura: 

Professor Dra. Amanda Christinne Nascimento Marques (Interna ao Programa)

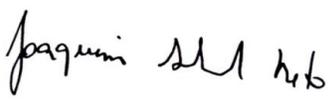
Julgamento: 29/08/2022

Assinatura: 

Assinatura:

Professor Dr. Joaquim Shiraishi Neto (Externo à UFPB)

Julgamento: 29/08/2022

Assinatura: 

João Pessoa – PB, 29/08/2022.

Aos meus pais,  
por serem matriz propulsora do meu caminhar.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho, que pese conste apenas meu nome em referência à autoria, só foi possível em virtude do apoio de muitas mãos.

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Edna e José Raimundo, pelo amor e apoio incondicional, por serem minha referência de luta e perseverança e por viabilizarem, desde a pré-escola, o meu desenvolvimento acadêmico.

Às minhas irmãs, Janaina, Yasmim e Maria Eduarda, pelo compartilhar das vivências diárias e por serem afeto em meio ao caos.

Aos meus sobrinhos Sabrina, Luiza, Matheus, Arthur, Maísa e Erick, por serem minha força vital, erês que trazem alegria, amor, companheirismo e por florescerem em mim sensações e sentimentos que eu sequer imaginava possíveis.

Aos amigos Jadson, Edelson, Ingrid Lorena e Elma, com quem compartilho as conquistas e dificuldades da vida desde o ensino médio.

À Carol Rios, pelo carinho diário, pela companhia e suporte em todos os momentos cruciais da minha vida, por viabilizar a inscrição na seleção do PPGDH e pelo auxílio em todo o decorrer do mestrado, com revisão dos artigos e transcrição das entrevistas.

À Nelsivânia de Galiza, por todo o suporte material e emocional durante o mestrado, por me fazer acreditar que este momento seria possível, mesmo diante de tantos obstáculos, e pelo compartilhar do caminhar.

À Juliana Linhares, por ser minha referência de potência desde a graduação e por todo o carinho cotidiano.

À Zazuleia de Oxum e Tiago de Ogum, por abrirem as portas de suas casas e do terreiro, viabilizando a construção desta pesquisa.

À Mirian, Núbia, Francisca, Matias e Maria das Dores, por aceitarem participar das entrevistas.

À Wilson, pelo auxílio na disponibilização de materiais bibliográficos para construção do referencial teórico.

À André Roberto, pelo auxílio na transcrição das entrevistas.

À minha psicóloga Yanny Santana, por me auxiliar e acompanhar nessa jornada de reconstrução da vida em suas múltiplas possibilidades.

À minha orientadora, Iranice Gonçalves Muniz, pelo acompanhamento na construção deste trabalho e por me deixar à vontade na escrita, sempre destacando sua função apenas de auxiliar e não de impor direcionamentos.

Aos colegas do PPGDH, em especial aqueles que integram a Linha de Pesquisa Territórios, Direitos Humanos e Diversidades Socioculturais, por mostrarem que é possível a construção de uma universidade plural, com referências epistemológicas negras.

Aos professores Joaquim Shiraishi Neto e Amanda Christinne Nascimento Marques, pela disponibilidade de leitura e avaliação do trabalho e pelas colaborações na banca de qualificação.

Por fim, agradeço a todos aqueles que, de algum modo, viabilizaram a conclusão deste trabalho de dissertação.

### **O que se Cala**

Mil nações moldaram minha cara  
Minha voz uso pra dizer o que se cala  
Ser feliz no vão, no triz, é força que me embala  
O meu país é meu lugar de fala  
Mil nações moldaram minha cara  
Minha voz uso pra dizer o que se cala  
Ser feliz no vão, no triz, é força que me embala  
O meu país é meu lugar de fala

(Elza Soares, 2018)

## RESUMO

Este trabalho tem como fenômeno o direito de proteção aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana. Tem como objetivo geral analisar, à luz da teoria crítica dos Direitos Humanos e da prática decolonial, as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades de terreiro, considerando os conceitos de autodefinição, identidade e territorialidade estabelecidos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a situação de insegurança jurídica do território vivenciada pela comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior”, na cidade de Açailândia/MA. Trata-se de pesquisa qualitativa, tendo como suporte fontes bibliográficas, documentais e a pesquisa de campo, desenvolvida no Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, utilizando como instrumento de coleta de dados entrevistas semiestruturadas. O referencial teórico adotado alinha-se ao pensamento decolonial, não circunscrito aos pensadores do grupo modernidade/colonialidade, entendendo a decolonialidade como um projeto de desconstrução e reconstrução do conhecimento que inverte a lógica colonial de subalternizar, silenciar e invisibilizar os saberes produzidos pelos povos colonizados. Assim, utilizou-se do conceito de amefricanidades, elencado por Lélia Gonzalez (2020), mestiçagem, estabelecido por Kabengele Munanga (2020), mito da democracia racial, destacado por Abdias Nascimento (2016), corporeidade, delineado por Beatriz Nascimento (1989) e Luiz Rufino (2019). Por fim, verificou-se que, o Direito Moderno, de matriz eurocentrada, reproduz a colonialidade do poder, implicando em limitações nas aplicações de instrumentos jurídicos protetivos dos direitos territoriais dos povos de terreiro, uma vez que as comunidades de matriz africana se assentam em cosmologia diversa dos conceitos civilistas de posse e propriedade e da dualidade corpo/mente.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Identidade. Decolonialidade. Territórios Sagrados. povos de terreiro.

## ABSTRACT

This work has as a phenomenon the right to protect the sacred territories of traditional communities of African origin. It's general aim to analyze, in the light of the critical theory of Human Rights and decolonial practice, the possibilities and limits of legal protection to the sacred territories of the communities of terreiro, considering the concepts of self-definition, identity and territoriality established in Convention 169 of the International Labor Organization (ILO) and the situation of legal uncertainty in the territory experienced by the Umbanda community "Filhos do Oriente Maior", in the city of Açailândia/MA. It's about research qualitative, that having as support sources bibliographics, documents and the field research, developed at Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, using semi-structured interviews as a data collection instrument. The theoretical framework adopted is aligned with decolonial thinking, not limited to thinkers of the modernity/coloniality group, understanding decoloniality as a project of deconstruction and reconstruction of knowledge that inverts the colonial logic of subalternizing, silencing and making invisible the knowledge produced by colonized peoples. Thus, we used the concept of amefricanities, listed by Lélia Gonzalez (2020), miscegenation, established by Kabengele Munanga (2020), myth of racial democracy, highlighted by Abdias Nascimento (2016), corporeality, outlined by Beatriz Nascimento (1989) and Luiz Rufino (2019). Finally, it was found that Modern Law, with a Eurocentric matrix, reproduces the coloniality of power, implying limitations in the application of legal instruments protecting the territorial rights of terreiro peoples, since communities of African origin are based on a cosmology different from the civility concepts of possession and property and the body/mind duality.

**Key words:** Human rights. Identity. Decoloniality. Sacred Territories. Territory people.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIACES

CF/88 – Constituio Federal de 1988

CNPCT - Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

DPE – Defensoria Pública do Estado

FCP - Fundao Cultural Palmares

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social

MPF – Ministério Público Federal

OIT – Organizao Internacional do Trabalho

ONU – Organizao das Naes Unidas

PNPCT – Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

PPGDH – Programa de Pós-graduao em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas

SEDIHPOP - Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participao Popular.

SEDUC – Secretaria de Estado de Educao

SEIR – Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoo da Igualdade Racial

SSP – Secretaria de Segurana Pública

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoo de Igualdade Racial da Presidência da República

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFPB – Universidade Federal da Paraiba

UNESCO – Organizao das Naes Unidas para a Educao, Ciência e Culturais

## LISTA DE ANEXOS

ANEXO I – Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Zazuleia de Oxum	137
ANEXO II - Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Cleiton Tiago Leal Spinosa	141
ANEXO III - Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Francisca Lima Silva	145
ANEXO IV - Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Maria das Dores Dias Romeira	149
ANEXO V - Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Núbia de Jesus Silva	153
ANEXO VI - Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Matias Pereira Almeida	157
ANEXO VII - Termo de Compromisso Livre e Esclarecido Mirian Nazaré Mesquita Filgueira	161
ANEXO VIII - Inicial da Ação de Reintegração de posse	165
ANEXO IX - Decisão Liminar de Reintegração de Posse	173
ANEXO X -Decisão liminar em Agravo de Instrumento	175
ANEXO XI - Pedido de Declinação de competência do Ministério Público Federal	180
ANEXO XII - Decisão de Declinação de Competência	184
ANEXO XIII - Manifestação do MPF	185
ANEXO XIV - Roteiro das Entrevistas semiestruturadas	189
ANEXO XV - Fotografia da Ialorixá Zazuleia de Oxum, em frente à Senzala dos Negros	190
ANEXO XVI - Fotografia do interior da Senzala dos Negros	191
ANEXO XVII - Fotografia da entrada do Tempo Central/ Salão Santo	192
ANEXO XVIII - Assentamento de Xangô	193

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da cidade de Açailândia/MA	47
Figura 2 - Localização do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior	48
Figura 3 - Planta do Território do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior	65
Figura 4 - Interior do Salão Santo	66
Figura 5 - Frente da Senzala dos Negros	67
Figura 6 - Corredor em frente ao Salão Santo	67
Figura 7 - Escritório de Consultas	68
Figura 8 - Casa dos Exus	68
Figura 9 – Cruzeiro	68
Figura 10 - Pedra da Tumba Juçara	69
Figura 11 - Castelo da Moça Bonita	70
Figura 12 - Cajueiro Sagrado	71
Figura 13 - Assentamento Omolú	71
Figura 14 - Assentamento de Ogun, Oxúm e Oxóssi	72

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>A RAÇA COMO ELEMENTO ESTRUTURANTE DA SOCIEDADE COLONIAL. 23</b>	
2.1	Raça como elemento fundante e articulador da colonialidade/modernidade.....	26
2.2	O mito da democracia racial e seus impactos no silenciamento/inviabilização dos sujeitos subalternos.....	33
2.3	Racismo e direito.....	38
2.4	A categoria amefricanidade como opção político epistemológica de formação da identidade dos povos de terreiro.....	43
<b>3</b>	<b>MEMÓRIAS DE TRAVESSIAS: a construção do território sagrado do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior.....</b>	<b>46</b>
3.1	Território e identidade.....	50
3.2	A memória marcada no corpo.....	54
3.3	A umbanda no Brasil.....	60
3.4	O Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior.....	63
3.5	Deixa a gira girar: a configuração do sagrado para a comunidade Filhos do Oriente Maior.....	75
<b>4</b>	<b>POSSIBILIDADES E LIMITES DE PROTEÇÃO AOS TERRITÓRIOS SAGRADOS.....</b>	<b>81</b>
4.1	Direitos Humanos para quem?.....	82
4.1.1	A Convenção 169 da OIT como marco legal dos direitos territoriais dos povos tradicionais.....	92
4.1.2	O I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015).....	97
4.1.3	Direitos dos Povos de Terreiro no Estado do Maranhão.....	101
4.1.4	A insegurança jurídica do território sagrado do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior.....	107
4.2	O novo/velho dualismo na política de proteção ao patrimônio cultural material e imaterial dos povos e comunidades tradicionais.....	113
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>124</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>127</b>
	<b>ANEXOS.....</b>	<b>137</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trabalha o fenômeno da proteção aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os conceitos de autodefinição, identidade e territorialidade estabelecidos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Os territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana (povos de terreiro), enquanto locais indispensáveis para sua reprodução social, cultural e econômica, possuem proteção de caráter constitucional e supralegal. Todavia, o conceito de território para tais comunidades apresenta uma extensão para além do espaço físico do terreiro, englobando todos os locais de culto ao sagrado - matas, fontes, rios, praias e demais espaços utilizados em rituais ou simbologias - sejam eles contíguos ou não.

Tal compreensão abrangente do conceito de território, identificando, por vezes, o próprio corpo como extensão do sagrado, decorre de uma concepção de mundo não eurocêntrica, com sua matriz em África, e reconstruída durante as travessias forçadas do Atlântico até as Américas, emergindo a dificuldade do direito moderno, de base eurocentrista e capitalista, em abarcar realidades que se afastam do padrão de racionalidade estabelecido na modernidade/colonialidade.

A aproximação com a temática ora levantada deu-se durante a graduação em direito na Universidade Federal do Maranhão, em especial, devido à experiência de estágio no escritório de Advocacia Popular “Onidayô”, que patrocinou a defesa da comunidade de Umbanda “Filhos do Oriente Maior”, no ano de 2013, na ação de reintegração de posse de nº 564-06.2013.8.10.0022, que tramitou na 1ª Vara da Comarca de Açailândia/MA e na qual foi deferida liminar de despejo em face de parte do território da comunidade.

O Centro Espiritualista “Filhos do Oriente Maior” está localizado às margens da BR 010, bairro Barra Azul, zona rural do município de Açailândia/MA. Foi fundado em 24 de maio de 1996 pela Ialorixá<sup>1</sup> Zazuleia Elenita Santos Mesquita, conhecida como Zazuleia de Oxum.

A comunidade apresenta um arcabouço culturalmente diferenciado e mantém formas próprias de organização em função dos rituais realizados no território sagrado. Ainda, mantém uma relação de apropriação simbólica e material do território ocupado, de modo que este possui

---

<sup>1</sup> Termo utilizado para identificar a sacerdotisa de um terreiro de matriz africana.

uma dimensão comunitária e não individualista, representando um todo indivisível necessário à realização de suas crenças, práticas e rituais.

O processo de insegurança jurídica da posse da referida comunidade foi objeto de pesquisa durante o trabalho de monografia, apresentado em 2015 para o curso de Direito da Universidade Federal do Maranhão (ALMEIDA, 2015). Na oportunidade, foi verificada a possibilidade de regularização fundiária do território, nos moldes análogos ao Decreto nº 4.887/03 (BRASIL, 2003) que regula os processos de identificação e demarcação das comunidades quilombolas.

Assim, a presente pesquisa deu seguimento ao trabalho iniciado em 2015, desta vez debruçando-se nas próprias dificuldades conceituais e de implementação identificadas àquela época, em especial no que se refere às dificuldades de utilização da política de regularização fundiária como instrumento de garantia dos territórios das comunidades tradicionais de matriz africana, uma vez que os conceitos de posse e propriedade estabelecidos pelo direito brasileiro diferem-se dos modos de reprodução e uso do território por esses povos tradicionais.

Nesse cenário, surge o seguinte problema de pesquisa: quais as possibilidades e dificuldades de efetivação do direito de proteção aos espaços sagrados das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?

A Convenção 169 da OIT foi introduzida no ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto Presidencial nº 5.051 de 19 de abril de 2004. Ainda, dentro da agenda política nacional, o Decreto de nº 6040 de 07 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecendo diretrizes para elaboração de planos nacionais voltados a essas comunidades (BRASIL, 2003; 2004).

Em janeiro de 2013, foi publicado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2013). O Eixo 2 do referido plano tratava sobre territorialidade e cultura, destacando como prioridade ações voltadas à questão fundiária e à preservação do patrimônio cultural dos povos de terreiro.

Contudo, em que pese alguns avanços na promoção de políticas públicas para essas comunidades, percebe-se uma carência de levantamentos e dados oficiais. Segundo dados do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, no ano de 2013 somente eram conhecidos sete levantamentos realizados por

instituições públicas, privadas e universidades, no sentido de mapear os territórios tradicionais de matriz africana (BRASIL, 2013).

Dentre tais mapeamentos, destaca-se a pesquisa “Mapeamento do Axé”, realizada em 2010, pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), que mapeou informações socioeconômicas de terreiros nas regiões metropolitanas de Belo Horizonte (MG), Belém (PA), Porto Alegre (RS) e Recife (PE).

Tal documento, antes disponível nos sítios oficiais do Governo Federal (site da Fundação Cultural Palmares), atualmente encontra-se indisponível, sendo verificada a mesma informação para outros documentos relativos às políticas de Estado voltadas a esses povos tradicionais, o que, a primeira vista, indica uma tentativa de apagamento dos poucos dados oficiais existentes sobre tais grupos.

Ainda, destaca-se que o então Ministério dos Direitos Humanos, por meio da Secretaria Nacional de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial, em outubro de 2018, abriu consulta pública para opiniões, críticas e sugestões ao II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Contudo, os sítios oficiais não trazem dados sobre o resultado da consulta, tampouco o texto relativo ao plano em questão.

Em 27 de abril de 2021, o Deputado Federal Alceu Moreira da Silva (MDB-RS) propôs o Projeto de Decreto Legislativo 177/2021, que prevê a autorização ao Presidente da República para denunciar<sup>2</sup> a Convenção 169 da OIT (BRASIL, 2021). Na prática, caso aprovado, o projeto implica na possibilidade de retirada da Convenção da ordem jurídica brasileira.

O projeto apresenta, em sua justificativa, que a Convenção, ao estabelecer a necessidade de consentimento prévio dos povos tradicionais para fins de eventual interferência de particulares ou do poder público nos territórios ocupados ou utilizados por estes, inviabiliza “o projeto de crescimento do Brasil”<sup>3</sup>.

É nesse cenário e reconhecendo a importância das comunidades de terreiro na pluralidade social brasileira, que se denota a relevância da presente pesquisa para o Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da

---

<sup>2</sup> A denúncia é o ato unilateral pelo qual um partícipe em dado tratado internacional exprime firmemente a sua vontade de deixar de ser parte no acordo anteriormente firmado

<sup>3</sup> [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1999797](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1999797)

Paraíba (UFPB). Em especial, denota-se a importância para a linha de pesquisa Territórios, Direitos Humanos e Diversidades Socioculturais, uma vez que trabalha questões relacionadas à construção de identidades e direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, sob a ótica da teoria crítica dos Direitos Humanos e do pensamento decolonial.

Trata-se de pesquisa interdisciplinar, buscando, na antropologia e na geografia, a identificação dos conceitos de território e territorialidades dos povos e comunidades tradicionais e, na história e sociologia, os conceitos e discussões acerca dos processos de formação de identidades e sua interdependência com a cultura. No campo do direito, mais especificamente no Direito Constitucional e Direitos Humanos, o estudo acerca da liberdade religiosa e proteção dos territórios sagrados dos povos e comunidades tradicionais de terreiro.

Tem-se como objetivo geral analisar, à luz da teoria crítica dos Direitos Humanos e da prática decolonial, as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os conceitos de autodefinição, identidade e territorialidade estabelecidos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a situação de insegurança jurídica do território vivenciada pela comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior”, na cidade de Açailândia/MA.

Como objetivos específicos, apresentam-se: i) analisar, a partir dos conceitos de raça, poder colonial e miscigenação, os impactos da colonialidade na formação da identidade dos povos tradicionais de matriz africana no Brasil; ii) identificar os novos conceitos de territórios sagrados, a partir da autodefinição formulada pelos membros do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, elencando a interdependência desses territórios com a reprodução/manutenção da comunidade; iii) analisar as possibilidades e limitações de utilização da Política de Proteção ao Patrimônio Cultural Material e Imaterial para fins de proteção dos territórios sagrados das comunidades de matriz africana, considerando a cosmovisão diversa do conceito eurocêntrico de posse e propriedade.

Antes de adentrar nas questões teórico-metodológicas, urge situar a pesquisadora e seu lugar de fala na presente temática.

O processo de construção do conhecimento na sociedade moderna/colonial perpassa pela invisibilização e negação das formas de saber dos povos subalternizados, renegando tais conhecimentos à categoria de primitivo, a-científico. Assim, conforme delineado por Maldonado-Torres (2020), a colonialidade expressa-se em três dimensões centrais: do ser, do saber e do

poder. Essas três esferas encontram-se interligadas e impactam diretamente no elemento comum: a subjetividade. Desse modo, os povos colonizados, nos dizeres de Fanon (2005), são os condenados da terra, não podendo figurar como construtores/possuidores do conhecimento, sendo, quando muito, assimilados à estrutura de poder.

No projeto moderno/colonial, os condenados/subalternos<sup>4</sup> são todos aqueles moldados pela categoria não científica de raça, consubstanciando os não europeus, não brancos.

Assim, na lógica da modernidade/colonialidade, cabe apenas aos brancos/europeus, dotados de racionalidade, a construção do conhecimento científico válido, sendo os conhecimentos subalternos classificados como não científicos, “populares”, primitivos, localizados em estágio anterior ao da civilização ocidental.

Nesse cenário, situa-se a presente pesquisadora, dentro da lógica da colonialidade, enquanto subalterna: mulher, negra, periférica, em processo de reconstrução da identidade afrodiaspórica.

Assim, em contraposição ao mito da neutralidade científica, esta pesquisa se apresenta localizada e moldada a partir das interseccionalidades que me atravessam enquanto pesquisadora. Em que pese o projeto colonial de silenciamento, esquecimento e subjugação da mulher negra, insurgem as vozes daquelas que, mesmo esmagadas pelo racismo, machismo e capitalismo, reivindicam-se como produtoras de conhecimento dentro do espaço demasiadamente reprodutor das lógicas de dominação: a universidade.

Como delineado por bell hooks<sup>5</sup> (2019) a linguagem é também um lugar de luta. Assim, falar representa não apenas a expressão da criatividade, sendo um ato político e de resistência às políticas de dominação, que nos querem circunscritas aos lugares sociais tecidos pela colonização.

Produzir conhecimento enquanto mulher negra, implica no processo de erguer a voz, transicionando do papel de objeto para sujeito (hooks, 2019). Nesse sentido, esta pesquisa não

---

<sup>4</sup> O termo “subalternos” começou a ser utilizado por volta dos anos de 1970, na Índia, como referência às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático, sendo que, para alguns pensadores do Grupo de Estudos Subalternos, o termo encontra-se associado à grupos indianos marginalizados em decorrência do status social (FIGUEIREDO, 2010). Todavia, neste trabalho utiliza-se as expressões subalternos/subalternizados para referir-se indistintamente aos grupos marginalizados durante o processo de colonização europeia das Américas (especialmente os povos africanos escravizados e indígenas), aproximando-se da crítica estabelecida por Quijano (2005).

<sup>5</sup> “bell hooks” é um pseudônimo utilizado pela escritora Glória Jean Watkins. É inspirado na bisavó materna da autora e escreve-se em letras minúsculas para, segundo a autora, dar enfoque à sua escrita e não à sua pessoa.

pretende amarrar-se a paradigmas e metodologias de neutralidade, uma vez que a neutralidade nada mais é que a objetificação e silenciamento dos sujeitos subalternos.

Ancorada em pensadoras negras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, bell hooks, Angela Davis, Djamila Ribeiro e tantas outras ancestrais, construo o presente trabalho compreendendo a necessidade de falar e de transgredir o chamado rigor científico da academia, ecoando e reverberando outras falas subalternas e destacando a total parcialidade do conhecimento moderno com a colonialidade e sua base principal: a construção da raça como elemento justificador da expansão imperialista e da manutenção da estrutura de poder capitalista/colonial/moderno.

Tecidas essas breves considerações, passo à descrição metodológica da pesquisa.

Trata-se de pesquisa qualitativa, uma vez que a se preocupa com “um nível de realidade que não pode ser quantificado” dando especial destaque aos processos, fenômenos e seus significados (MINAYO, 2002, p.22).

Para Richardson (2012), as investigações qualitativas tem como objeto situações complexas e buscam descrever a complexidade de um problema, compreender e classificar processos vivenciados por diferentes grupos sociais, possibilitando um maior nível de conhecimento das particularidades dos comportamentos dos sujeitos.

O referencial teórico adotado alinha-se ao pensamento decolonial, não circunscrito aos pensadores do grupo modernidade/colonialidade, entendendo aqui a decolonialidade como um projeto de desconstrução e reconstrução do conhecimento que inverte a lógica colonial de subalternizar, silenciar e invisibilizar os saberes produzidos pelos povos colonizados.

Dessa forma, a decolonialidade se expressa em práticas que subvertem a lógica da modernidade, tornando possíveis outras formas de criar, fazer e viver. Não se pretende aqui, negar as formas de conhecimento já existentes e construídas durante a história da Europa Ocidental, mas sim destacar a possibilidade de existência de outras formas de saber, não condicionadas à racionalidade iluminista e erguidas a partir de um outro referencial espacial/político.

Assim, como destacado por Djamila Ribeiro (2017), a decolonização epistemológica perpassa, necessariamente, por pensar a importância epistêmica da identidade, uma vez que as experiências se diferenciam a depender das localizações (espaciais, de posição social, gênero etc.) e, ainda, tais localizações são indispensáveis à produção do conhecimento.

A decolonialidade enquanto opção política e epistemológica não se encontra circunscritas a pensadores do grupo modernidade/colonialidade que, em que pese localizados espacialmente no chamado sul global, não incluem pensadores e pensadoras negras brasileiros.

Assim, entende-se aqui que as obras de Lélia Gonzalez (2020), Beatriz Nascimento (1989), Adbias Nascimento (2016), Kabengele Munuanga (2020), Muniz Sodré (2019), Luiz Rufino (2019) e Luiz Antônio Simas (2018), situam-se dentro do pensamento decolonial, na medida que pretendem a construção de um conhecimento não excludente, com múltiplas formas de apresentação e não circunscrito à lógica eurocêntrica do academicismo e da vinculação aos conceitos e métodos estabelecidos como únicos possíveis.

Considerando a localização geográfica desta pesquisa no território brasileiro, construído na dinâmica de travessias do Atlântico e do encontro da cultura africana com os povos originários, urge decolonizar o referencial teórico aqui utilizado, situando os questionamentos e possibilidades de respostas não apenas nos escritos de pesquisadores e pesquisadoras negras localizados no centro pelo projeto colonial (a Europa e a América Central - Estados Unidos), mas também de intelectuais negros e negras brasileiros, compreendendo as especificidades da dominação colonial no Brasil, em especial na construção do conceito de mestiçagem e do mito da democracia racial, imprescindíveis à análise dos direitos dos povos de terreiro.

Alinho-me, metodologicamente, ao proposto por Luiz Rufino (2019) como pedagogia das encruzilhadas. A encruzilhada, para as religiões de matriz africana, em suas múltiplas reconstruções em travessias, representa um ponto de intersecção entre todos os caminhos, cruzos, desafiando a linearidade tempo e espaço. Exu, orixá dono da encruzilhada, transgride com o apelo colonial pelo dualismo (bem e mal, presente e passado, vida e morte), transitando entre os diferentes mundos e tempos, caminhando nas frestas, nos entres. Exu é movimento!

Assim, o Atlântico apresenta-se como uma grande encruzilhada, um ponto de intersecção entre a mãe África e as Américas. Nessas intersecções, os africanos escravizados, destroçados pelo projeto colonial/imperialista, reconstruíram seus saberes no Novo Mundo, pautados na ancestralidade.

As encruzilhadas se apresentam como múltiplas possibilidades e as práticas realizadas pelos povos escravizados, nos cruzamentos do Atlântico e no encontro com povos indígenas, fizeram uso do poder inventivo, de negociações e transgressões, colocando em cheque a pretensão ocidental de história única e de detentora do único saber válido.

Exu, transmutado e reconstruído do lado de cá, ao transitar, de forma simultânea pelas múltiplas temporalidades, transgride a linearidade histórica eurocêntrica, alargando as possibilidades de leitura do mundo para além da história construída pela Europa Ocidental, possibilitando a emergência de outras histórias e de outras noções de saberes construídas nos entres, nas travessias do atlântico e no encontro dos saberes ancestrais negros com as cosmologias indígenas das Américas.

Assim, para Rufino, “a encruzilhada, nos termos exusíacos, emerge como o tempo/espacos das invenções cruzadas entre um imaginário em África e as suas reverberações criativas, circunstanciais e inacabadas na diáspora” (RUFINO, 2019, p.28).

A pedagogia das encruzilhadas apresenta-se, portanto, como um contragolpe ao projeto colonial de subjugação “dos outros”. É um “projeto político/epistemológico/educativo que tem por finalidade principal desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão ao cânone ocidental” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 22).

Pretende-se, portanto, construir a presente pesquisa nas frestas, nas fissuras causadas pela transgressão negra e indígena no projeto colonial/moderno, e partir desse movimento, que não se pretende linear, dialogar com a diversidade de saberes construídos na prática, nos transe e nos corpos subalternizados.

Nessas encruzilhas e movimentos, emergem as construções teóricas criativas delineadas nas frestas, pelos pensadores negros na diáspora brasileira, que serão utilizados neste trabalho: o conceito de mestiçagem, elencado por Kabengele Munanga (1999), genocídio do negro brasileiro, delineado por Adbias Nascimento (2016), corporeidade, destacado por Beatriz Nascimento (1989), amefricanidades, conceituado por Lélia Gonzalez (2020), racismo estrutural, destacado por Silvio Almeida (2020).

Ainda, dialogando com os autores supracitados, integram o referencial teórico autores como Achille Mbembe (2018), bell hooks (2019), Nelson Maldonado Torres (2020), Aníbal Quijano (2005), Aimé Césaire (2020) e Frantz Fanon (2005).

Para tecer construções junto aos povos de terreiro, utilizou-se dos conhecimentos produzidos nas macumbas de Luiz Antonio Simas (2018), Luiz Rufino (2019) e Muniz Sodré (2019).

Cabe ainda destacar, que o presente trabalho se situa dentro do grande campo dos Direitos Humanos. Contudo, a noção de direitos humanos aqui levantada e defendida, é aquela

delineada por Thula Pires (2018), afastada da concepção clássica, eurocentrada, e marcada por amefricanidades, permitindo uma aproximação com a realidade das diásporas africanas.

No primeiro capítulo, realizou-se uma análise da construção do conceito de raça enquanto elemento articulador da modernidade e da colonialidade, estabelecendo-se a interferência dessa construção histórica/cultural no estabelecimento do mito da democracia racial e na subalternização, inclusive jurídica, dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Após, analisou-se como essa estrutura, marcada pela colonialidade, interfere na construção da identidade dos povos de terreiro, propondo-se a análise da identidade desses grupos a partir da categoria teórico-epistemológica da amefricanidade, destaca por Lélia Gonzalez (2020).

O segundo capítulo aborda os conceitos de corporeidade e território, a partir do aporte teórico em Beatriz Nascimento (1978), Luiz Rufino e Simas (2018), Muniz Sodré (2019), relacionando-os aos resultados obtidos na pesquisa de campo junto à comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA. Assim, num movimento encruzado de interlocução entre o suporte teórico, de matriz decolonial, e das entrevistas aos membros da comunidade, construiu-se, de não imutável, o conceito de territórios sagrados.

As entrevistas foram realizadas após aprovação no comitê de ética competente, nos dias 29 e 30 de novembro de 2021, sendo entrevistados sete membros da comunidade, elegendo-se como critérios: a) ser integrante da comunidade e figurar no polo passivo da ação de reintegração de posse que tramita na Comarca de Açailândia/MA; b) ser maior de 18 (dezoito) anos, participar regularmente das atividades desenvolvidas no terreiro e residir na cidade de Açailândia/MA (sede do terreiro).

No terceiro capítulo, propõem-se um novo paradigma dos direitos humanos, afastado da concepção hegemônica ocidental pautada na pretensa igualdade e universalidade, aproximando-os da Teoria Crítica dos Direitos Humanos destacada por Joaquim Herrera Flores (2009) e do conceito de amefricanidades de Lélia González (2020), possibilitando o reconhecimento e emergência de outros parâmetros de fundamentação e aplicabilidade. Ainda, realizou-se uma breve análise documental de alguns instrumentos normativos protetivos dos povos de terreiro, a citar, a Convenção 169 da OIT (1989), o Decreto nº 6.040 de 2007 (BRASIL, 2007), o I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz

Africana (BRASIL, 2013), Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010) e o art. 5º, VI e art. 215 e 216 da Constituição Cidadã de 1988 (BRASIL, 1988).

Utilizou-se como fonte documental os autos do processo de nº 1007408-77.2021.4.01.3700), em trâmite na 1ª Vara Federal Cível e Criminal da Seção Judiciária de Imperatriz/MA, que tem como objeto ação de reintegração de posse de parte do território sagrado da comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior”.

Ademais, realizou-se uma análise da Política de Proteção ao Patrimônio Cultural e Imaterial, em especial do Decreto-Lei nº 25/1937 e Lei nº 3.551/2000, que regulam, respectivamente, os institutos do tombamento e do registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro. Neste ponto, delineou-se as possibilidades e limitações de tal política na efetivação dos direitos culturais e territoriais dos povos de terreiro, diante da diversa compreensão de tais grupos acerca dos direitos territoriais e do direito de posse e propriedade de matriz moderna e civilista.

Frisa-se que, tratando-se de uma pesquisa pautada em referências decoloniais, este trabalho não apresenta hipóteses pré-constituídas, uma vez não objetiva direcionar os resultados/conclusões a uma ideia pré-estabelecida da pesquisadora, mas sim a construção dos conceitos de territórios sagrados e a reflexão sobre os problemas apresentados ‘a partir de’ e “junto à” comunidade tradicional Filhos do Oriente Maior, local de produção dos saberes tradicionais aqui destacados.

## 2 A RAÇA COMO ELEMENTO ESTRUTURANTE DA SOCIEDADE COLONIAL

### 2.1 O conhecimento construído nas encruzilhadas: Exu como princípio e potência de epistemologias decoloniais

*“Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje.”*

*Provérbio Iorubá*

O rapper Emicida, no documentário “Amarelo: é tudo pra ontem” (2020)<sup>6</sup>, recita o supracitado provérbio Iorubá, a fim de destacar que as possibilidades de consertar os desencontros do passado se encontram no presente.

Mas quem é Exu? Dentro da cosmologia Iorubá, em suas múltiplas recriações em diáspora, Exu é o orixá guardião da comunicação. É a palavra, o movimento e ação. Exu é o interlocutor, mensageiro entre os homens, os orixás e os ancestrais. É o senhor da encruzilhada, entendendo esta como lugar de convergências e divergências, entradas e saídas. É ao mesmo tempo, o guardião da ordem do universo e princípio de caoticidade.

Exu se apresenta em diversas faces: Obá Oritá-Metá, o senhor da encruzilhada de três caminhos; Igbá-Ketá, o dono da terceira cabeça; Enugbarijó, a boca coletiva dos orixás. Exu é plural, é aquele que precede todas as criações, é princípio dinâmico do universo (RUFINO, 2019, p. 24).

Exu tem a cabeça afiada como a ponta de uma faca, para que sobre esta não repousem fardos. Ainda, o seu caráter de mobilidade é apresentado pela boca e pelo falo ereto. A boca é campo de transformação, ingerindo e regurgitando, transformando pensamentos em palavras. Já o falo ereto representa a mobilidade, a “vivacidade do ser enquanto elemento individualizado e sua potência na atividade de procriação e seus vínculos com a continuidade e inacabamento da vida (RUFINO, 2019, p. 32).

Assim, de pronto o orixá causou escândalo e pavor aos colonizadores que, pautados na sua concepção dualista do mundo, cindido entre o bem e mal, moral e amoral, sagrado e profano, associaram Exu ao pecado e ao diabo cristão. Todavia, a cosmologia africana não se encontra

---

<sup>6</sup> “Amarelo: é tudo pra ontem” é documentário lançado pela Netflix com realização da Laboratório Fantasma, produção de Evandro Fióti e direção de Fred Ouro Preto, na qual o rapper Emicida usa os bastidores do show no Theatro Municipal de São Paulo para resgatar a história da cultura e dos movimentos negros no Brasil.

baseada em dualidades, sendo esta uma característica da lógica eurocêntrica de justificativa da colonização e do domínio da Igreja Católica.

Exu, uma potência indisciplinável e incontrolável, capaz de ocupar e transitar por múltiplas temporalidades, praticando estripulias nas encruzadas, nos faz reconhecer também as estratégias que, como aduz Rufino (2019), foram adotadas pelos povos subalternos no processo de desconstrução da armadilha colonial: a resiliência, entendida como reconstrução tática a partir dos cacos despedaçados pela violência colonial e a transgressão, entendida como invenção de novos seres para além do cárcere racial.

A encruzilhada de Exu apresenta-se como um local de múltiplas possibilidades, de rupturas, mas também de ligações. Assim, pode-se compreender o Atlântico como uma grande encruzilhada na medida que, ao mesmo tempo que representa o ponto de não retorno, de deslocamento forçado, os africanos escravizados reconstruíram possibilidades, reinventando suas cosmologias no território do “Novo Mundo”.

O Atlântico como encruzilhada não é somente o lugar de travessia, mas também o de mobilidade no sentido da reinvenção e da continuidade. A encruza de Exu aponta caminhos enquanto possibilidades: cruzando perspectivas, a encruzilhada transatlântica é a categoria que, a partir de princípios explicativos de mundo assentes em Exu, nos fornece bases para pensar a trágica experiência de deslocamentos forçados e não retorno também como uma possibilidade de reinvenção da vida, de culturas resilientes que se recodificam no próprio trânsito. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 55)

A encruzilhada nos possibilita a reconstrução da história da humanidade, afastando-a da histórica única, com pretensões universais, da Europa Ocidental. Se, na história do ocidente, a existência do território da América Latina e da África somente é relatado a partir da empreitada imperialista de dominação, uma virada epistemológica pressupõe a produção de presença em contraposição à política colonial de produção de esquecimento.

As gramáticas produzidas nas travessias devem ser credibilizadas e invocadas não como estágios anteriores à modernidade, mas sim como cruzamentos, reconstruções epistemológicas que subvertem a lógica da colonialidade e colocam no centro aqueles que foram expulsos/empurrados para a margem.

Assim, o Atlântico apresenta-se ambivalente: ao mesmo tempo que representa a solidificação do projeto de destruição e dominação da Europa Ocidental, é um ponto de intersecção entre a ancestralidade africana e as novas identidades e práticas construídas nas travessias.

O grande cemitério que, a princípio, separava mundos foi o elemento propulsor do não esquecimento. Saindo de lá, o que estava cravado para os que foram atravessados era a perspectiva do não retorno. Para os que ficaram do lado de lá restava a memória dos ancestrais que saíram para não retornar. Para aqueles que atravessaram a calunga grande ficam as memórias de outro tempo a serem reivindicadas para substanciar a invenção de uma nova vida. A presença negro-africana nas bandas ocidentais do Atlântico, mas Américas, é marca do devir-negro no mundo, mas é também uma marca inventiva da reconstrução da vida enquanto possibilidade produzida nas frestas, em meio à escassez, e na transgressão de um mundo desencantado. A ancestralidade em sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida. (RUFINO, 2019, p. 15)

Destaca-se que não se pretende, a partir da perspectiva da encruzilhada, negar a violência da empreitada colonial, afinal, conforme dito por Aimé Césaire (2020, p.09), “A Europa é indefensável”. Todavia, pretende-se, para além da única história contada nos livros oficiais (a produção das Américas como quintal da Europa e a condição de escravizados dos povos africanos), colocar em destaque as reinvenções produzidas nas frestas, nos cruzamentos iniciados desde as travessias do Atlântico.

Essa nova epistemologia tem como matriz fundante a ancestralidade, entendida como princípio de presença, saber e comunicação e, conseqüentemente, uma prática encruzilhada, uma vez que o conceito de encruzilhada é também um saber construído ancestralmente (RUFINO, 2019, p. 16).

É na encruzilhada, como um lugar que dá origem a vários caminhos, e de uma lógica exuística, ou aceitação de tudo que há de mais humano na própria controvérsia do orixá Exu, que terreiros/práticas de terreiro/rito/mito e a própria ancestralidade como horizonte ético, potência inventiva, assumem a reconstrução dos seres, a partir dos cacos gerados pelo colonialismo. (NOGUEIRA, 2020 p.30)

A ancestralidade enquanto princípio de produção de presença se expressa no próprio corpo, sendo este suporte da memória, dos saberes, um campo de possibilidades. Não à toa, a colonialidade expressa-se na tentativa de destruição do corpo físico e imaterial dos povos colonizados. O corpo sulbartenizado e objetificado pela colonização, ao apresentar-se corporificado, em transe, como espaço de reprodução da memória viva dos ancestrais, causa uma ruptura no sistema dominante e destaca a produção de outras vivências e práticas.

Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. A pedra lançada, as édras trazidas, pedras que fundamentam os segredos das bandas de lá, as pedras que invocam saberes ancestrais e sustentam os chãos e os axés dos terreiros de cá. As pedras encantadas nos tiros de sacrificio dos corpos emanam energia vital. As pedras que

fundamentam as invenções dos terreiros encantam-se a partir dos corpos. Assim, firmamos o ponto! O corpo, suporte de saberes e memória, é também terreiro. O corpo é também um tempo/espaço onde o saber é praticado. O corpo terreiro ao praticar seus saberes nas mais variadas formas de inventar o cotidiano reinventa a vida e o mundo em forma de terreiros. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 53)

Assim como Luiz Rufino (2019, p. 38), a defesa que se faz aqui é que Exu, transladado e ressignificado deste lado de cá do Atlântico, materializa os golpes desferidos contra a colonialidade. É um “princípio e potência de descolonização”, uma vez que, inserido nas práticas de travessias, mantém a ancestralidade enquanto potência de produção de presenças, destrói a dualidade bem e mal e, por meio de suas encruzilhadas, nos apresenta novos caminhos/novo caminhar.

Desse modo, esta pesquisa tem Exu como guia e fundamentação da construção de uma outra epistemologia, despida das amarras coloniais e reconstruída nos corpos e nas práticas dos grupos historicamente subalternizados.

Se o colonialismo construiu o conceito de raça como articulador da modernidade/colonialidade, o que se propõe aqui é a presença de Exu como elemento desarticulador das amarras coloniais e construtor de possibilidades. Exu, transitando nas temporalidades, a boca que tudo como e cospe de forma transformada, engole a epistemologia colonial e a regurgita de forma restituída.

Esta pesquisa propõe beber de outras fontes epistemológicas, construídas nas frestas, nas rasuras deixadas pelo colonialismo e, a partir disso, matar o pássaro do passado (a ideia de uma epistemologia universal de matriz eurocentrada) com a pedra lançada hoje: as práticas dos sujeitos subalternos.

O grande campo de produção epistemológica parte, portanto, do corpo resiliente e transgressor de uma pesquisadora negra e dos corpos-memórias-territórios dos membros da comunidade de Umbanda “Filhos do Oriente Maior”.

Como canta Emicida (2019)<sup>7</sup>, a verdade é que a reconstrução afro-diaspórica “nunca foi sorte, sempre foi Exu.”

## 2.1 Raça como elemento fundante e articulador da colonialidade/modernidade

---

<sup>7</sup> EMICIDA. Eminência parda. 2019. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_zaqRm73GCo](https://www.youtube.com/watch?v=_zaqRm73GCo). Acesso em: 13/02/2022.

*A “modernidade” é, na realidade, outro nome para o projeto europeu de expansão ilimitada que foi implementado durante os últimos anos do século XVIII.*

(MBEMBE, 2018, p. 105).

Inauguro este tópico refletindo sobre a supracitada frase de Achille Mbembe (2018), que coloca em cheque a máxima eurocêntrica de modernidade enquanto ápice da racionalidade ocidental e de sua superioridade histórica.

Os europeus ocidentais imaginaram-se produto-fim de trajetória civilizatória, iniciada no estado de natureza e aperfeiçoada com a racionalidade, modernidade, “civilidade”. Assim, ao mesmo tempo que se colocaram em uma posição de superioridade histórica e científica, renegaram o restante da população mundial à categoria de inferiores.

A Europa Ocidental colocou-se na posição não só de única detentora da modernidade, mas também sua única criadora e protagonista. Ademais, os europeus foram capazes de difundir e estabelecer tal perspectiva como única verdadeira, redimensionando a história da humanidade como a própria história da Europa Ocidental (QUIJANO, 2005, p.122).

Baseados no ideal iluminista de racionalidade, os europeus estabeleceram a empreitada imperialista com a suposta justificativa de levar aos povos primitivos a “luz”, a modernidade, a racionalidade, retirando-os da ignorância e possibilitando o surgimento de uma humanidade desenvolvida.

O iluminismo tornou-se o fundamento filosófico das grandes revoluções liberais que, a pretexto de instituir a liberdade e livrar o mundo das trevas e preconceitos da religião, iria travar guerras contra instituições absolutistas e o poder tradicional da nobreza. As revoluções inglesas, a americana e a francesa foram o ápice de um processo de reorganização do mundo, de uma longa e brutal transição de sociedades feudais para a sociedade capitalista em que a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da civilização. Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os primitivos, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou no processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo. (ALMEIDA,2020, p.26-27)

Desse modo, objetivando fundamentar a hegemonia da Europa e justificar a dominação dos novos territórios, o ocidente colocou-se no centro do globo, como único criador de direitos civis e políticos, capaz de construir uma sociedade civil organizada pelo direito, figurando o resto

do mundo como “outros”, dessemelhantes, cuja existência foi objetificada (MBEMBE,2018, p. 29).

Assim, para Mbembe (2018), a modernidade coincide com o surgimento da colonialidade, tendo a raça como princípio explicativo e instrumentalizador das técnicas de dominação. E mais, a colonialidade emerge junto à invasão e saqueamento das Américas, com a escravização dos povos africanos, tendo o Atlântico como espaço de travessias e expansão desse poder colonial.

Por princípio de raça, entende-se “uma forma espectral da divisão e da diferença humana, suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização, de exclusão e de segregação” (MBEMBE, 2018, p. 106). É por meio dessa diferenciação que se busca o isolamento, a eliminação e mesmo a destruição física de determinado agrupamento humano.

Ao discorrer sobre a construção do novo padrão de poder mundial, marcado pela colonialidade e eurocentrismo, Quijano (2005, p.117) destaca como elementos fundamentais o processo de codificação da diferença entre colonizadores e colonizados, sintetizado na ideia de raça, associada às formas históricas de controle do trabalho e recurso, em torno do capital.

Dessa forma, assim como Mbembe (2018), Quijano (2005) destaca que o conceito de raça se origina a partir da construção das Américas e da consequente expansão do poder colonial, a fim de marcar as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados.

Esse processo desembocou na construção de múltiplas identidades sociais, como negros, indígenas, mestiços, dentre outras. Ademais, o conceito foi utilizado como justificativa para o processo de dominação, estabelecendo lugares na estrutura social para esses grupos, constituindo-se em verdadeiro instrumento de classificação social da população (QUIJANO, 2005, p. 118).

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de

poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, p. 118)

Na mesma linha, Stuart Hall (2006, p.63) destaca que raça se trata muito mais de uma categoria discursiva e não biológica, na medida que ela organiza sistemas de representações sociais, que tomam por base um conjunto de diferenças físicas como símbolos que diferenciam socialmente um grupo de outro.

Desse modo, raça não é um conceito dotado de cientificidade, como tentou-se estabelecer ao longo do processo de dominação europeia do “novo” continente, mas sim um conceito utilizado para justificar a expansão do poder colonial, que culminou na classificação de grupos, a partir de suas características físicas, em superiores e inferiores, associando-os a determinados papéis dentro da estrutura do capitalismo.

A colonialidade expressa-se, portanto, a partir da utilização do racismo como princípio organizador e estruturante de todas as dinâmicas sociais de dominação da modernidade:

O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc. abaixo da linha do humano) (GROSFOGUEL, 2020, p. 59).

Assim, Mbembe (2018, p. 122) elenca que, se a priori a justificativa da colonização pairou sobre a ordem econômica, ideológica ou humanitária, todas essas razões também mobilizam o componente racial, sendo este fator central e articulador da colonialidade/modernidade:

À primeira vista, as razões expostas para justificar o colonialismo eram de ordem econômica, política, militar, ideológica ou humanitária: conquistar novas terras para nelas instituir o excedente populacional; encontrar novas saídas para os produtos de nossas fábricas e de nossas minas, assim como as matérias-primas para nossas indústrias; plantar o estandarte da civilização entre as raças inferiores e selvagens e penetrar as trevas que as envolvem; garantir, com nosso domínio, a paz, a segurança e a riqueza a tantos desafortunados que nunca puderam conhecer essas benesses; moral cristã propagando o evangelho entre os pagãos, ou então pôr fim, pela via do comércio, ao isolamento engendrado pelo paganismo. Mas todas essas razões também mobilizavam o significante racial, que jamais fora, no entanto, considerado um fator subsidiário. No argumento colonial, a raça sempre aparecia ao mesmo tempo como uma matriz material, uma instituição simbólica e um componente psíquico da política e da consciência imperiais. Na defesa e na ilustração da colonização, nenhuma justificativa

escapava a priori ao discurso geral a respeito daquilo que na época era designado como atributos da raça. (MBEMBE, 2018 p. 122)

A raça tornou-se, portanto, conceito central na contradição, apenas aparente, entre a universalidade da razão iluminista e o projeto de morte, destruição e escravização do colonialismo, articulando-os de forma simultânea como fundamentos da sociedade moderna. Assim, a classificação elaborada pelo conceito de raça opera como uma tecnologia do colonialismo para subjugação e destruição dos povos nas Américas, África, Ásia e Oceania (ALMEIDA, 2020, p. 28).

A Europa também concentrou sua hegemonia sobre a subjetividade, cultura e conhecimento, renegando à categoria de não científico, “folclore”, não moderna, toda produção de conhecimento e reprodução cultural dos povos subalternizados.

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua realocação no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser *o passado*. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (QUIJANO, 2005, p.127)

Para solidificação enquanto potência mundial, a Europa não apenas expropriou os povos colonizados, fazendo uso de seus conhecimentos em prol do desenvolvimento do capitalismo e em benefício próprio, mas também reprimiu as formas de produção de conhecimento dos grupos subalternizados, seus símbolos, suas significações do mundo, sua língua, obrigando-os a apreender a cultura dos dominadores, em tudo que fosse útil ao processo de dominação (QUIJANO, 2005, p. 121).

Dessa forma, a colonialidade expressa-se, para Maldonado-Torres (2020) em três dimensões: a colonialidade do poder, do saber e do ser.

A colonialidade do poder expressa-se pela articulação de múltiplas formas de construção e manutenção do sistema-mundo, alicerçadas pela relação capital-raça e suas interseccionais formas de subjugação do outro, mantendo-se por estruturas criadas pelo Poder Colonial, com

imposição de papéis sociais aos grupos subalternos. Essa colonialidade do poder expressa-se, portanto, sobre a estrutura de poder, cultura e subjetividade dos povos subalternizados.

A colonialidade do saber opera-se na marginalização dos conhecimentos subalternos, colocando-os na condição de não científicos, e, portanto, carentes de validade dentro dos sistemas eurocentrado de produção de conhecimento. Dessa forma, o subalterno poderá figurar apenas na posição de objeto do conhecimento, jamais seu produtor.

Já a colonialidade do ser apresenta-se pela tentativa de interiorização, pelos colonizados, da própria condição de inferioridade, de não-lugar, uma vez que a única história contada e proclamada se trata da história da Europa Ocidental. Impacta diretamente na subjetividade do subalterno, afetando a construção de sua autoestima, seus sentidos, bem como sua identificação enquanto grupo social.

Para Maldonado-Torres (2020), somente por meio da articulação das formas de ser, saber e poder, a colonialidade poderia produzir lógicas coloniais como prática legítima do projeto civilizatório ocidental.

As três dimensões da colonialidade tem como elemento comum a subjetividade, o sujeito corporificado. Isso ocorre pois o sujeito é constituído por sua localização no espaço e no tempo, a posição que ocupa na estrutura de poder, na cultura, bem como sua posição na produção do conhecimento. Assim, o sujeito é um campo de luta, devendo ser controlado para estabilização e manutenção da ordem moderna/colonial (MALDONADO-TORRES,2020, p. 43).

A colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos, que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do mundo. Uma exploração da colonialidade do ser, portanto, requer uma averiguação da colonialidade do tempo e espaço, bem como da subjetividade, incluindo a colonialidade do ver, do sentir e do experienciar. A colonialidade do saber e a colonialidade do poder envolvem a mesma operação em relação aos elementos que a constituem. O mais direto e óbvio fio que unifica a colonialidade do poder, do saber e do ser é o sujeito colonizado, que eu proponho que concebamos, seguindo Fanon, como um damné, ou condenado. (MALDONATO-TORRES, 2020, p. 44)

O objeto da colonialidade é, portanto, em todas as suas dimensões, o corpo do “outro”, sendo o “outro” qualquer “não-branco”, não europeu. Entende-se aqui o corpo para além de seu aspecto material, incluindo a subjetividade, o aspecto imaterial que, apesar de separado pela concepção dualista de “corpo” e “alma”, apresenta-se como uno. A colonialidade opera, portanto,

com o objetivo de enclausurar, manter os “condenados” no lugar que lhes foi fixado, e, simultaneamente ou paralelamente, exterminar os corpos desviantes, mantendo a ordem intacta.

Importante destacar o intenso impacto da raça e, conseqüentemente, do poder colonial, na escravização dos povos africanos. Tomados pela ganância de construção do Império, a Europa demandava mão de obra barata para valorização do território das Américas, encontrando no território africano um “reservatório humano apropriado, com um mínimo de gastos e de riscos” (MUNANGA, 2020, p. 21).

Para Kabengele Munanga (2020), a colonização no continente africano é marcada pela imposição de uma minoria estrangeira, que clama uma suposta superioridade étnica e cultural, confrontando-se duas civilizações heterogêneas: a sociedade colonial e a sociedade colonizada, sendo esta condenada à sua função instrumental. Desse modo, a manutenção da dominação, com suas vantagens econômicas e psicossociais, leva a sociedade colonial a recorrer não somente à força, mas também outros mecanismos de controle, a citar, a criação de esteriótipos racistas do negro africano, por meio de produção discursiva.

A escravização negra apresenta-se, portanto, como instrumento indispensável para a colonização das Américas, levando à construção de um império de mercado, com expropriação de terras, recursos e homens, e de um império da história, com a construção de um homem não histórico e, portanto, selvagem (MUNANGA, 2020, p. 25).

Assim, unificando outras formas históricas de dominação, a colonialidade constrói a imagem de um outro, negro, despido de humanidade e moralidade. Tais ideias buscam sua fundamentação na missão colonizadora, pautada num cristianismo deturpado pela Igreja Católica e no posterior surgimento do racismo científico, no século XIX.

O racismo científico emerge a fim de fundamentar uma suposta superioridade racial pautada na biologia. Assim, traços físicos como cor, estrutura óssea, cabelos, nariz foram associados à suposta superioridade intelectual, moral, social e política de uma “raça” sobre a outra. Enquanto raça inferior e degenerada, caberia ao negro-africano a única saída da escravização.

Baseado nesse racismo científico e na tentativa de negar a predominância negra da população brasileira após o período da escravização, emergiram na chamada intelectualidade brasileira, defensores de teorias que, a longo prazo, pretendiam a aniquilação do negro e a

construção de um país mais próximo das características dos colonizadores europeus, cabendo a análise dos impactos de tais teorias e políticas de branqueamento na sociedade brasileira.

## **2.2 O mito da democracia racial e seus impactos no silenciamento/inviabilização dos sujeitos subalternos**

Após a abolição formal da escravatura, em virtude do intenso tráfico de africanos ao território brasileiro e constantes estupros das mulheres negras escravizadas, a sociedade brasileira apresentava um contingente populacional cujo fenótipo era mais próximo dos povos colonizados que dos colonizadores. Assim, a negritude do país apresentou-se como “problema”, que necessitava de imediata intervenção.

Abdias Nascimento (2016), em seu livro *O Genocídio do negro brasileiro*, identifica a existência de determinados “cientistas”, que forjaram as carreiras acadêmicas a partir da fabricação de eufemismos para o negro no Brasil. Assim, destaca Gilberto Freyre como um dos maiores contribuintes ao colonialismo português.

Para Nascimento (2016), Freyre utilizou o conceito de “morenidade” como proposta racista de apagamento/desaparecimento do descendente africano, tanto do ponto de vista material, quanto espiritual. Além da categoria morenidade, Freyre cunhou o termo *metarraça*, que significaria um “além-raça”, basilar da consciência brasileira, uma vez que os conceitos de arianismo e negritude seriam racistas.

Bebendo da construção europeia do racismo biológico dos séculos XIX e XX, Freyre elaborou sua teoria do lusotropicalismo partindo da suposição de que a história registrava a incapacidade dos seres humanos, localizados nas áreas tropicais, erguerem civilizações importantes. Para ele, os indígenas do Brasil e os africanos seriam a prova material dessa suposta incapacidade. Assim, os portugueses, ao colonizarem o território brasileiro, teriam obtido êxito tanto em implementar uma civilização “avançada” no território nacional, quanto em transformar o local em paraíso das raças.

Nesse cenário, a elite branca brasileira buscou alternativa para a construção de uma suposta identidade nacional, marcada pela tentativa de embranquecimento do país, uma vez que as características fenotípicas dos povos originários e dos africanos escravizados, considerados inferiores, não poderia ser a marca principal do Brasil.

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça se tornou o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem reinterpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora. (MUNANGA, 1999, p. 51)

Dessa forma, os pensadores defensores do branqueamento da população brasileira encontraram na mestiçagem um passo inicial para a consumação do projeto, sendo o mestiço apenas uma ponte étnica entre o negro e o branco, a fim de salvaguardar a “raça” branca.

Abdias Nascimento (2016) destaca que esse processo foi sustentado pela exploração sexual da mulher negra e consubstanciou um verdadeiro genocídio, na medida que buscou a eliminação do negro a partir do progressivo clareamento da população. Esse genocídio foi endossado pela classe dominante, preocupada com a “degeneração” da raça branca, pela própria igreja católica, e pelos “cientistas” do período, culminando na elaboração da política de imigração, a fim de incentivar o ingresso no país de brancos europeus.

Assim, as leis de imigração do período pós-abolição foram elaboradas com a finalidade de, pelo ingresso de imigrantes brancos, clarear progressivamente a população brasileira, por meio do “cruzamento” dos brancos com os mestiços, e do isolamento dos negros escravizados que, libertos sem terras, sem empregos e sem nenhuma política compensatória, estavam fadados à morte.

A facilitação de entrada dos imigrantes no país (1.125.000 entre 1891 e 1900) - desencadeada pelo senador Vergueiro desde o Império - foi uma decisão contra o negro: a concorrência estrangeira viria a prejudicar em muito o acesso de ex-escravos às vagas oferecidas pela indústria e comércio. Tratava-se de uma decisão político-cultural, com lógica orientada pelo reforço das aparências brancas da população urbana. As alegadas “vantagens técnicas” dos imigrantes europeus eram um argumento que mal escondia o desejo manifesto de se promover a “regeneração racial” do país. De sua parte, também por razões culturais e históricas, os negros não deixavam de oferecer resistência aos regimes produtivos de capatazia, ao regime férreo e pouco compensador do trabalho proletário. (SODRÉ, 2019, p. 43-44)

Destaca-se que a política imigratória somente autorizava o ingresso no país de imigrantes brancos, sendo vedada a entrada de indivíduos negros, conforme restou estabelecido, por exemplo, no Decreto-Lei nº7967 de 1945, sancionado por Getúlio Vargas (BRASIL, 1945).

Evidencia-se, portanto, a tentativa de construção de um modelo racista universalista, caracterizado pela assimilação de grupos étnicos diversos na cultura do segmento dominante. Tal

modelo pressupõe a negação de qualquer diferença, surgindo um ideal de homogeneidade, que seria alcançado por meio da miscigenação e assimilação cultural. Desse modo, a mestiçagem levaria à destruição racial e cultural dos grupos subalternizados, constituindo-se peça crucial na construção da ideologia racial brasileira (MUNANGA, 1999, p. 110).

Abdias Nascimento (2016) destaca que tais políticas, de fato, levaram a uma evidente diminuição da população negra e crescimento da população branca, conforme dados do censo 1950. Todavia, tais dados devem ser analisados com cautela, uma vez que a ideologia do branqueamento impactou a subjetividade de mestiço, fazendo com que este, por vezes, se identificasse como branco. Ainda, o censo de 1950 não registrava a informação “raça”, numa evidente tentativa de desconstrução da imagem de um Brasil negro.

Além disso, essas estatísticas demonstram não apenas o declínio em números absolutos, dos negros. Elas refletem fato mais grave: o ideal de branqueamento infundido de forma sutil à população afro-brasileira, por um lado; e de outra parte, o poder coativo nas mãos das classes dirigentes (brancas) manipulado como instrumento capaz de conceber ou negar ao afrodescendente africano acesso e mobilidade às posições sociopolíticas e econômicas. E nesse cerco fechado, o termo “raça” não aparece, mas é o arame farpado onde o negro sangra a sua humanidade. (NASCIMENTO, 2016, p. 92).

Em que pese os esforços da classe branca dominante, a mestiçagem não resolveu os efeitos decorrentes da hierarquização dos grupos originários da sociedade brasileira (branco, indígena e o negro) e as desigualdades sociais que resultaram desse processo, de modo que os mestiços constituíram, em verdade, uma categoria intermediária, entre o negro e o indígena (MUNANGA, 1999, p. 121).

[...] na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço. No sistema classificatório utilizado por cientistas sociais e ideólogos negros, usa-se a polarização preto/branco ou negro/branco, enquanto na auto-representação popular, usa-se um sistema relacional baseado no binômio claro/escuro. Esse gradiente claro/escuro, segundo Ivonne Maggie, faz a ponte entre os termos do sistema polar negro/branco, valoriza diferenças por contiguidade e dilui as oposições, por serem relacionados. (MUNANGA, 1999, p. 119)

A democracia racial implicaria, portanto, na convivência harmônica dos grupos étnicos integrantes da sociedade brasileira, desfrutando todos de iguais oportunidades, uma vez que a sociedade brasileira é essencialmente miscigenada.

Abdias Nascimento (2016) identifica três elementos chaves do mito da democracia racial: a) a falsificação de fatos históricos e construção do mito do senhor benevolente, associando a escravização no Brasil como “leve”, benígna, em comparação com a escravização nos Estados Unidos, por exemplo; b) a mistificação da sobrevivência da cultura africana; c) a existência de casamentos interraciais.

Assim, o mito da democracia racial consubstancia, em verdade, uma metáfora do racismo brasileiro, objetivando esconder a multiplicidade de fatores e políticas que interferem na desigual posição do negro no Brasil:

Devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão obvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade no país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária - manipulando todos esses métodos e recursos - a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. (NASCIMENTO, 2016, p.111).

O mito da democracia racial, forjado na construção de uma sociedade brasileira dita miscigenada, trata-se de um mecanismo sofisticado de apagamento das múltiplas identidades, instituindo o racismo por denegação. Lélia González (2020) destaca que a chamada América Latina é marcada pela ideologia da classificação social e suas técnicas jurídico-administrativas ibéricas. Assim, diferente da realidade dos Estados Unidos e da África do Sul, dispensam formas abertas de segregação, uma vez que a ideologia do branqueamento conseguiu manter os negros e indígenas na condição de subordinação.

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturam a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor (GONZALEZ, 2020, p. 131)

Desse modo, o racismo apresenta-se eficaz enquanto articulador ideológico e de práticas para o equilíbrio do sistema como um todo, estabelecendo lugares sociais a determinados grupos, em razão da cor da pele, bem como uma divisão racial do trabalho necessária ao capitalismo. Mantém a população negra, anteriormente escravizada, na condição de massa marginal, de exército de reserva, perpetuando a máquina colonial mesmo após abolição formal da escravatura (GONZALEZ, 2020, p.96).

A tentativa de construção de uma identidade nacional, pautada na exclusão dos diferentes (leia-se, não brancos), aliada ao mito da democracia racial, fundada na suposta igualdade formal, desencadearam uma fragilização no processo de mobilização social dos grupos subalternizados e subjugação de todos os modelos sociais e culturais não hegemônicos.

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição equitativa do produto social (MUNANGA, 2020, p. 67)

Assim, o que se revela por trás da cortina do mito da democracia racial é, conforme aduzido por Abdias Nascimento (2016, p.94), a negação do direito de autodefesa do negro, de modo que qualquer tentativa de conscientização afro-brasileira se reveste em verdadeira ameaça à classe branca. Tal ideologia pretende negar ao negro a sua possibilidade de autodefinição e, a partir disso, dificulta sua organização e mobilização enquanto grupo alvo de discriminação racial.

Nesse cenário, marcado pela colonialidade do poder, pelo mito da democracia racial e pelo racismo, tudo que vem do negro é valorado negativamente. Essa valoração negativa ocorre por meio das diversas instituições, refletindo nos currículos escolares, na representação do negro na mídia, na elaboração de legislações criminalizadoras da cultura africana, da religiosidade desses povos e na negação de sua afirmação enquanto grupo formador da sociedade brasileira.

### 2.3 Racismo e direito

Conforme aduzido por Dora Lúcia de Lima Bertúlio - sua dissertação intitulada “DIREITO E RELAÇÕES SOCIAIS - uma introdução crítica ao racismo (1989) - tratando-se o Brasil de um país colonizado, o direito seguiu a tradição do liberalismo econômico, reproduzindo no ordenamento jurídico local matrizes jurídicas importadas racistas, objetivando a manutenção dos privilégios raciais brancos, quer de forma explícita, quer pela omissão proposital do caráter racial nas legislações constitucionais e infraconstitucionais.

Assim, ainda no sistema escravista, era proibido aos pretos, cativos ou libertos a realizarem festas ou ajuntamento de seus amigos, manifestarem-se religiosamente conforme seus princípios e espiritualidade, estudar e ter propriedade – tudo, repito, inscrito no sistema jurídico do século XIX – sob pena de intervenção imediata das polícias, do sistema de segurança do Estado, com prisões e delegacias de polícia como sendo o único braço do Estado que tinha interação com a população negra, como veremos nesses estudos. (BERTÚLIO, 2021, p. 26)

Considerando que o presente trabalho pretende discutir os impactos da colonialidade sobre os povos de terreiro, este tópico abordará, de forma breve e sem pretensões de exaurimento do tema, os contornos da aplicabilidade das teorias racistas do século XIX nos instrumentos normativos brasileiros.

O recorte justifica-se ainda considerando o contexto social da abolição formal da escravatura, em 1888, e o surgimento do chamado “problema no negro”, culminando na elaboração de pseudo-teorias racistas e políticas institucionais de tentativa de apagamento da identidade negra da sociedade brasileira por meio da mestiçagem e da política imigratória branca, e o posterior estabelecimento do mito da democracia racial.

Vislumbrando a ocorrência próxima do fim da escravização oficial negra (não por reconhecer o negro enquanto sujeito de direitos, mas por questões intimamente ligadas à economia e ideais imperialistas iluministas), logo após a promulgação da Lei nº 581 de 04 de setembro de 1850, conhecida como Lei Euzébio de Queiroz, que estabelecia o fim do tráfico de africanos no Império, foi promulgada a Lei nº601 de 18 de setembro de 1850 - a Lei de Terras.

Referida lei apresenta o movimento Estatal (político e jurídico) de, às vésperas da abolição, impedir a aquisição, pelo negro liberto, de terras, uma vez que o direito de propriedade somente seria prerrogativa do homem branco, nos termos da racionalidade iluminista.

Assim, a Lei de Terras estabeleceu, logo em seu artigo 1º, que as chamadas terras devolutas somente poderiam ser adquiridas mediante compra:

Assim a Edição da Lei de Terras é concomitante com a segunda lei de extinção do tráfico negreiro em que a terra passa a ser bem do Estado, somente podendo ser ocupada por compra. Mantém os já proprietários e reserva parte das terras públicas para utilização por imigrantes europeus, com recursos do Tesouro para seu transporte, chegada ao Brasil e fomento para suas necessidades laborais na terra. A propriedade na sociedade capitalista é o bem seguro e essencial para o desenvolvimento da riqueza para os então proprietários (BERTULIO, 2021, p.21).

Após a promulgação da Lei Áurea, o Estado brasileiro buscou outras formas de contenção e extermínio dos corpos negros, estabelecendo como crimes práticas socialmente atribuídas aos negros libertos.

Assim, o Código Penal de 1890 instituiu os crimes de capoeira, mendicância e vadiagem, punido com pena de prisão.

Novamente aqui as categorias misturam-se e incidem sobre indivíduos determinados, cuja associação permite e reproduz o estereótipo negativo do elemento negro na população brasileira. Mendigos e vadios não eram exclusivamente negros - eram a maioria, não só do total daquele universo, como do universo de sua população. Capoeiras não só eram todos os negros como a Capoeira era (é) uma dança ou bailado que, embora tivesse servido de arma de defesa nos idos da escravidão, era principalmente dança, tradição, resquícios da cultura africana. (BERTÚLIO, 1989, p. 186-187)

Já a Lei de Contravenções penais, de 1941, estabeleceu, em seu art. 59, a contravenção penal de vadiagem, com pena de prisão de quinze dias a três meses e, em seu art. 60, a contravenção penal da mendicância.

Art. 59. Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses.

Art. 60. Art. 60. Mendigar, por ociosidade ou cupidez: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses. (BRASIL, 1941)

Referidas leis foram usadas como forma de encarceramento em massa de negros libertos que, destituídos de terras e oferta de emprego, restaram condicionados à situação de rua.

Frisa-se que o art. 59 do supracitado decreto continua vigente, sendo o art. 60 revogado somente em 2009, pela Lei nº 11983/2009, durante o governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (BRASIL, 2009).

No mesmo sentido, o Código Penal de 1940 criminalizou, em seu artigo 284, a prática do curandeirismo, associada aos saberes tradicionais negros, em especial os saberes praticados nos terreiros de matriz africana.

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnóstico.

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa. (BRASIL, Código Penal de 1941)

Para Luiz Antônio Simas (2021), o artigo permite o enquadramento de diversas práticas religiosas afroindígenas:

Por curandeiro, o Código Penal define todo aquele que adota procedimentos de cura sem possuir um diploma de medicina reconhecido. A prática do curandeirismo estaria manifesta não apenas na recomendação de substâncias terapêuticas, mas também em gestos, palavras ou emissão de diagnósticos a respeito de doenças. Considerada ao pé da letra, a penalização do curandeirismo poderia levar à cadeia não só o praticante ilegal de medicina, mas todo aquele que usasse tecnologias de cura baseada no uso de defumadores, banhos de ervas, descarrego, consultas com caboclos, pretos-velhos, etc. Diversos pontos cantados poderiam ser suficientes para caracterizar a prática do crime, bastando para isso que alguma evocação de cura fosse explicitada. (SIMAS, 2021, p.110-111)

Ainda, a contravenção penal prevista no art. 42 do Decreto-Lei 3.688/1941, perturbação da paz pública, foi utilizada para reprimir práticas afroameríndias nos terreiros, em especial as que faziam uso de instrumentos sonoros como percussão e cantos (SIMAS, 2021, p.111).

A Constituição de 1946, promulgada durante o Estado Novo, no governo de Getúlio Vargas, conhecido como o período de maior repressão às comunidades de terreiro, previu em seu artigo 141, parágrafo 7º a inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, exceto daqueles que contrariarem a ordem e os bons costumes.

Em 03 de julho de 1951, foi sancionada a Lei nº1390, conhecida como Lei Afonso Arinos, a primeira a tratar expressamente sobre as relações raciais no Brasil, estabelecendo como contravenção penal a discriminação racial. Eunice Prudente (1988) destaca que a lei foi resultado

da improvisada emoção ocorrida em virtude da discriminação racial sofrida por um motorista negro do então Deputado Federal Afonso Arinos de Melo Franco, que teve o ingresso impedido em uma confeitaria do Rio de Janeiro. Assim, o delito tipificado menciona a discriminação sofrida em bares e hotéis e similares em três dos nove artigos que a compõe, tornando-a inócua, uma vez que o acesso de pessoas negras a tais ambientes era deveras dificultado no período histórico em questão.

Com a lei nº 1.390/51, conhecida como Lei Afonso Arinos, a prática do racismo, entendida na norma como “a recusa, por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito de raça ou de cor”, passa a configurar contravenção penal, punível com multa, prisão simples de, no máximo, um ano e perda do cargo público em alguns casos. A punição do racismo na condição de contravenção penal, isto é, delito de menor potencial ofensivo, não garantiu à população afrobrasileira sequer a possibilidade de acreditar no sistema penal como o mecanismo inibidor da conduta desrespeitosa. Além de afirmar publicamente que as práticas racistas cingem-se à esfera privada de ações não graves, as penas previstas para seus autores apresentavam-se como completamente inócuas. Na prática, o efeito da Lei Afonso Arinos não diferiu da previsão acima anunciada. Enquanto vigorou não produziu efeitos concretos no processo de enfrentamento do racismo e das desigualdades raciais. A militância negra atribuiu sua inefetividade ao tipo de delito e às penas por ela descritas, passando a direcionar a luta para que a conduta fosse tipificada como crime. (PIRES, 2013, p.221-222).

Frisa-se que não há qualquer menção, na referida lei, ao preconceito contra as religiões de matriz africana. Para Luís Antônio Simas (2021) o Estado Brasileiro lidava com a questão racial e sua expressão na religiosidade num movimento de morde e assopra, o que reflete os dilemas existentes no próprio pensamento social do período, amparado na mestiçagem e no mito da democracia racial, reconhecendo a existência do negro e do indígena na sociedade brasileira, contudo, colocando-os hierarquicamente abaixo dos marcos da civilização europeia.

Ao mesmo tempo que se estabelecia um discurso, ancorado na ideologia da mestiçagem, que abria caminho para elaboração da fantasia da “democracia brasileira” - e neste sentido as práticas religiosas não brancas deixavam de ser encaradas como crimes e estavam plenamente liberadas - criavam-se subterfúgios legais que, sem manifestações explícitas, permitiam a continuidade das perseguições aos cultos. [...] De certa forma, é como se a legislação refletisse dilemas que envolviam o próprio pensamento social brasileiro: somos mestiços, resolvemos os horrores da nossa formação, reconhecemo-nos como resultado original do encontro das raças, valorizamos os elementos indígenas e negros na constituição de um “ser brasileiro”; ao mesmo tempo, consideramos que essa pertença afroindígena está hierarquicamente inserida abaixo do impacto civilizatório trazido pela tradição europeia. (SIMAS, 2021, p. 112-113)

Para Dora Lúcia Bertúlio (1989), os três poderes - executivo, legislativo e judiciário - ao tratar das questões raciais, encobrem as relações estabelecidas entre brancos e negros, assentados em uma pretensa igualdade formal e democracia racial, exibindo, paradoxalmente, discursos antirracistas, porém legitimando tais práticas e perpetuando as diferenças sociais.

Não à toa, somente na Constituição Republicana de 1988, após intensas mobilizações do movimento negro, foram reconhecidos formalmente os direitos territoriais e culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Há de se observar, ainda, que o reconhecimento jurídico-formal, importante no processo de valoração positiva desses grupos sociais, não assegurou sua plena efetivação.

Assim, em que pese a disposição constitucional do caráter laico do Estado brasileiro, bem como a garantia do direito fundamental à liberdade de consciência e crença e ao livre exercício dos cultos religiosos, com a devida proteção a tais espaços esculpida no art. 5º, VI da CF/88, as comunidades de matriz africana enfrentam cotidianamente entraves na preservação de seus territórios sagrados e no exercício de suas liturgias, figurando como alvos de frequentes investidas policiais e de grupos fundamentalistas religiosos, reproduzindo práticas que remetem ao período do Brasil colônia.

O Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015)<sup>8</sup>, elaborado pelo então Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, ao analisar dados relativos a casos de intolerância e violência religiosa no Brasil relatados pela imprensa oficial, identificou que, dos 409 documentos analisados, 53% (cinquenta e três por cento) das vítimas pertenciam à religiões de matriz africana. Ainda, quanto ao perfil dos agressores, dentre os identificados, 27% (vinte e sete por cento) tratava-se de evangélicos.

Já em relação aos dados obtidos por denúncias em ouvidorias de órgão públicos, o relatório destaca que se sobressai o uso das categorias “macumbeiro”, “demônio”, “diabo”, de modo pejorativo, como símbolo de crítica e negação sobre um modo de vida e uma visão de mundo.

Segundo dados do Disque 100- Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, compilados pelo Jornal Brasil de Fato<sup>9</sup>, no primeiro semestre de 2019 houve um aumento de 56% no número de denúncias de intolerância religiosa em comparação ao mesmo período do ano

---

<sup>8</sup> <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf>

<sup>9</sup> <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>

anterior. A maior parte dos relatos foi feita por praticantes de crenças como a Umbanda e o Candomblé.

Tais dados reafirmam os tentáculos da colonialidade na construção e manutenção de estereótipos raciais, que articulam estruturas excludentes de mutilação de direitos de grupos associados à descendência africana no Brasil.

Assim, se a colonialidade impõe a formação de identidades e valorações negativas sobre o negro e as comunidades de matriz africana, emerge a necessidade de construção de um outro paradigma político-epistemológico para caracterização e reafirmação da identidade dos povos de matriz africana.

#### **2.4 A categoria amefricanidade como opção político epistemológica de formação da identidade dos povos de terreiro**

A reconfiguração das cosmologias africanas em diáspora simboliza um processo fundamental para reconstrução da identidade negra durante e após o período escravagista. Tal processo deu-se por meio do diálogo cultural forçado e resistências negras que se iniciaram ainda nos navios negreiros, expandindo-se na formação dos quilombos como centros de resistência.

As religiões de matriz africana configuram verdadeiros polos de resistência à dominação colonial. Expropriados geograficamente, os povos africanos trouxeram no corpo físico a memória ancestral, reconstruindo suas divindades, culturas, experiências e a própria identidade no território das Américas.

Ao tratar sobre a persistência da cultura africana no país, Abdias Nascimento (2016) destaca que o candomblé, religião dos povos Iorubá, trazida da Nigéria, constitui uma verdadeira trincheira de resistência cultural, na medida que conseguiu conservar sua cosmologia, sua doutrina, mesmo no contexto da dominação colonial. Para tanto, procurou refúgio em locais de difícil acesso, no interior das matas, protegendo-se das invasões policiais, que frequentemente confiscavam suas vestimentas e instrumentos utilizados nos rituais, e encarcerava seus sacerdotes.

Ainda, Abdias Nascimento (2016) destaca que as diferentes expressões das religiões afro-brasileiras estão relacionadas com as diferentes áreas ocupadas pelos grupos praticantes dos cultos, estabelecendo, a partir da realidade local, um sincretismo de elementos dos cultos indígenas:

As diferenças que se notam nas expressões das religiões afrobrasileiras e em sua sincretização obedecem a exigências culturais específicas oriundas das diferentes áreas geográficas: o culto afrobrasileiro prevalescente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e adjacências denomina-se macumba. Embora progressivamente a macumba assimile a religião indígena, yoruba, elementos do catolicismo e do espiritismo cardecista, a influência bantu permanece a mais ponderável. No estado do Rio Grande do Sul, a religião afro-brasileiras próxima à macumba é o batuque. Enquanto no estado de Pernambuco, mais ligado ao candomblé, o culto denomina-se Xangô. No estado do Maranhão, com preponderante influência dos fon (Daomé, hoje Benin) é conhecido como tambor-de-minas. Outra variação que ultimamente vem se expandindo com velocidade, sobretudo nos estados do sul, é a Umbanda. A influência predominante é a bantu, porém a composição inclui elementos de origem indígena, espiritismo cardecista, hindu, chinesa, e outras menos significativas. Seu crescimento rápido é notado não só no Brasil, como também noutros países da América. As raízes africanas da Umbanda são profundas e básicas. (NASCIMENTO, 2016, p. 135-136)

Destaca-se que a sobrevivência e recriação da religiosidade africana no território brasileiro não se deu por meio de concessões dos senhores de escravos e dos órgãos oficiais, mas pelo poder criativo dos negros escravizados, que recriaram, no território brasileiro suas cosmologias, fazendo uso, inclusive, de santos católicos para a realização de seus cultos sem interferência policial.

Assim, conforme aduzido por Abdias Nascimento (2016, p.133) somente é possível falar em sincretismo em relação aos elementos indígenas, posto que, neste caso, operou-se uma troca livre e aberta de saberes. Já em relação ao catolicismo, o chamado sincretismo só aconteceu como metodologia de proteção contra investidas destrutivas do poder colonial.

O sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e os cultos indígenas ocorreu de maneira natural, a partir da coexistência de dois grupos sociais subalternizados pela lógica da colonialidade. O mesmo não ocorreu em relação ao catolicismo, uma vez que a Igreja Católica sequer imaginava a possibilidade de coexistência pacífica com as religiões de matriz africana.

Assim, a história registra, em verdade, uma investida da Igreja Católica no sentido da suposta evangelização e destruição dos cultos africanos, associando-os à figura do diabo e condenando seus praticantes ao inferno cristão.

O catolicismo, como a religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome de santos católicos, guardaram, no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os orixás. Bastide nos diz que o “sincretismo é simplesmente uma máscara posta sobre os deuses negros para benefício dos brancos”. Os negros fizeram uma inversão na fórmula e sacaram dela resultado positivo à preservação e continuidade da sua religião. (NASCIMENTO, 2016, p. 133-134)

As comunidades tradicionais de matriz africana, enquanto reconfigurações da própria identidade negra, não restaram imunes ao processo de valoração negativa imposto pelo poder colonial. Assim, historicamente as divindades africanas foram relacionadas às categorias cristãs de bem e mal, sendo colocadas na posição de inferioridade e clandestinidade, mesmo após a abolição da escravatura.

A reconstrução da religiosidade africana no Brasil, reunindo divindades cultuadas em África, como os orixás, elementos da cultura indígena, como os caboclos, bem como elementos do próprio catolicismo (neste caso, como estratégia de sobrevivência no contexto colonial), encontram amparo na proposta metodológica da amefricanidade, elencada por Lélia Gonzalez (2020).

Em uma perspectiva contra-hegemônica, de valoração positiva da identidade negra, Lélia propõe a substituição do conceito de afro-americano pelo conceito de amefricano, na medida que este último melhor se adequa à realidade vivida pelos povos colonizados nas Américas, em especial no Brasil e no Caribe. Para Lélia, o termo nos permite ultrapassar os limites impostos pelo território, pela língua, e mesmo ideológico (o termo afro-americano reproduz, de forma inconsciente, a posição imperial dos Estados Unidos como a própria América), possibilitando um entendimento mais profundo deste lado do mundo em sua totalidade (GONZALEZ, 2020, p. 135).

Dessa forma, amefricanidade reflete o processo histórico-cultural vivido pelos povos colonizados, marcado pela adaptação, reexistência e construção de novas formas de saber e viver, essencialmente afrocentradas. Essa dinâmica cultural recriada, não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas sim nos traz de lá e nos transforma em amefricanos (GONZALEZ, 2020, p.134-135).

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. (GONZALEZ, 2020, p. 135)

O conceito de amefricanidade nos lembra que o processo vivenciado pelos africanos em diáspora é diferente da vivência daqueles que permaneceram no continente. Dessa forma, retira a

ideia eurocêntrica de imutabilidade da cultura e religiosidade africana, dinamizando a vivência das comunidades de matriz africana no território brasileiro.

As comunidades de matriz africana em suas múltiplas apresentações (candomblé, mina, terecô, jurema, umbanda, dentre outras) consubstanciam suas amefricanidades ao recriarem um espaço que une elementos trazidos do continente africano e elementos dos povos originários, apresentando-se diversas em cada região do país e, ao mesmo tempo, caracterizadas pela cosmovisão africana, pela oralidade e pela relação de pertencimento e identidade estabelecida com o território ocupado.

A tradição dessas comunidades não está pautada na imutabilidade, mas sim na possibilidade de recriação e reconstrução da identidade africana, através da memória, da oralidade, dos valores não eurocêntricos de relação com a natureza, desafiando os lugares sociais impostos pela colonialidade.

Falar em amefricanidades, destaca a explosão criativa desses povos de terreiro que, no período colonial e ainda hoje, se reinventam e reconstróem lutas sociais para preservação de sua identidade e de seus territórios. Esse processo criativo vai desde a utilização de elementos do catolicismo para cultuar suas divindades, à recriação dos territórios sagrados, quer nos quilombos, quer nos centros das periferias urbanas.

Nos permite olhar para a realidade dos povos de terreiro afastados das amarras epistemológicas eurocentradas, distanciando da premissa embranquecida de que a religião afro-brasileira precisa ser um espelho de uma África no Brasil, e nos permite pensar nesses povos como dinâmicas em movimento, em constante reconstrução, sem a linearidade imposta pela tradição do materialismo cristão.

### **3 MEMÓRIAS DE TRAVESSIAS: a construção do território sagrado do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior**

Este capítulo objetiva identificar os conceitos e significados dos territórios sagrados para as comunidades de matriz africana, estabelecendo a interdependência destes com a memória, corporeidade e reprodução sociocultural desses grupos.

Metodologicamente, utilizou-se a pesquisa bibliográfica, tendo o referencial teórico em Beatriz Nascimento e seu conceito de corporeidade, estabelecido no documentário “Ori” (1989), e o conceito de patrimônio enquanto metáfora para o legado da memória coletiva, conforme destacado por Muniz Sodré (2019).

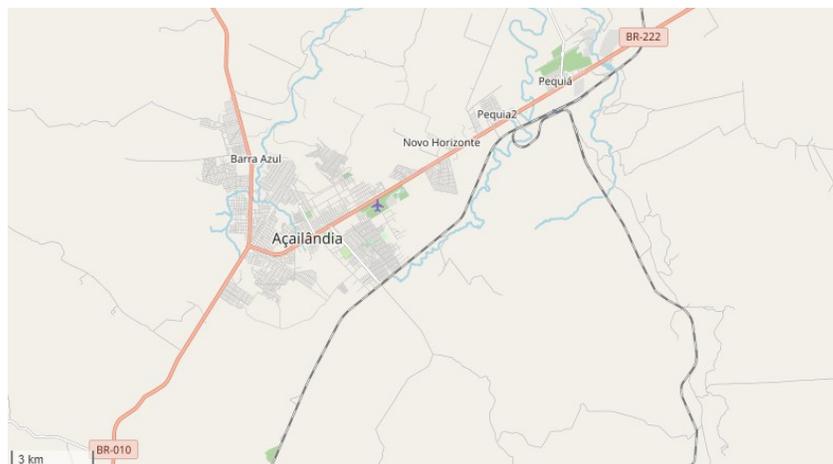
Também foi utilizado o conceito de corpo como tempo/espaço onde o saber é praticado, sendo suporte de memórias e configurando um verdadeiro terreiro, conforme aduzido Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas (2018).

Ainda, realizou-se a análise dos dados obtidos no trabalho de campo. Conforme já descrito na introdução, o campo trata-se da comunidade de umbanda “Filhos do Oriente Maior, localizada em Açailândia/MA.

A cidade de Açailândia nasce em meio às obras da BR-010 (figura 1), conhecida como Belém-Brasília, durante o Governo do Presidente Juscelino Kubitschek, que mobilizou milhares de trabalhadores para a região. Tornou-se independente da cidade de Imperatriz/MA em 1981<sup>10</sup>. Hoje, compõe o grande polo siderúrgico do Estado do Maranhão, sendo também marcada por conflitos socioambientais, em especial de comunidades do entorno da Estrada de Ferro Carajás.

Nesse território, às margens da BR-010, no bairro Barra Azul, foi fundado, em 24 de maio de 1996, o Cento Espiritualista Filhos do Oriente Maior, pela Ialorixá Elenita Santos Mesquita, conhecida como Zazuléia de Oxum.

**Figura 1 – Mapa da cidade de Açailândia/MA**



Fonte: OpenStreetMap (2022)

<sup>10</sup> Dados obtidos no site do IBGE: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/acailandia/historico>>

A escolha do território é revestida de simbologia, pois os integrantes da comunidade acreditam que o local foi escolhido por uma entidade cigana chamada Zayda, sendo que a BR 010 representa um elo entre o norte e o sul do país, simbolizando as constantes viagens realizadas pelo povo cigano (figura 2).

**Figura 2** – Localização do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior



Fonte: Google Maps (2022)

Considerando tratar-se de comunidade de umbanda, formulou-se uma breve análise da constituição da umbanda no Brasil, tendo como suporte teórico Luis Antônio Simas, em especial em sua obra “Umbandas: uma história do Brasil” (2021).

A escolha do campo justifica-se pela aproximação com a comunidade em questão, no ano de 2013, após decisão judicial liminar de reintegração de posse em face de parte do território da comunidade, proferida pelo juízo da 1ª Vara da comarca de Açailândia/MA. Assim, a comunidade vivencia um processo de insegurança jurídica do território, de modo que, a partir da análise do caso em questão, será possível avaliar como os direitos dessas comunidades são garantidos ou violados.

Para tanto, foram entrevistados 07(sete) de membros da comunidade, mediante gravação em instrumento de áudio e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, após a devida aprovação no Comitê de Ética.

Utilizou-se como critérios de escolha dos entrevistados os seguintes: a) ser integrante da comunidade e figurar no polo passivo da ação de reintegração de posse que tramita na Comarca de Açailândia/MA; b) ser maior de 18 (dezoito) anos, participar regularmente das atividades desenvolvidas no terreiro e residir na cidade de Açailândia/MA (sede do terreiro).

Tais critérios foram estabelecidos levando-se em consideração os objetivos da pesquisa de campo, de modo que os entrevistados deveriam ter conhecimento e integrar a dinâmica de organização da comunidade, bem como manter relação de identificação com o território ocupado. Ademais, tratando-se de pesquisa qualitativa, deu-se maior importância ao conteúdo das entrevistas que a quantidade de entrevistados.

As entrevistas revelam-se como instrumentos possíveis de visibilização das falas subalternas, possibilitando a emergência, no campo acadêmico, de outras formas de saber e de práticas silenciadas pela estrutura de dominação.

Como já delineado acima, as epistemologias decoloniais não pretendem refutar todas as formas de produção de conhecimento estabelecidas pelo mundo ocidental, mas pretendem a ampliação e o reconhecimento de outras possibilidades de construção do saber.

Assim, fez-se uso das entrevistas não na perspectiva de circunscrição dos entrevistados a objetos de pesquisa, mas sim para possibilitar a emergência de produções de linguagem e de conhecimento que se constroem nas frestas deixadas pela colonialidade.

A coleta de dados foi realizada nos dias 29 e 30 de novembro de 2021, sendo entrevistados sete (07) membros da comunidade, mediante gravação em instrumento de áudio e assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme aprovado pelo Comitê de Ética competente.

Os diálogos estabelecidos durante as entrevistas abordaram os seguintes pontos: 1 - Qual a sua função no desenvolvimento e organização das atividades do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior? 2- Como você enxerga a sua relação com o território da comunidade e como essa relação influencia sua vida (seu dia a dia, sua identidade, seu trabalho etc.)? 3- Para você, quais são e o que configuram os territórios/espacos sagrados da comunidade? 4- O Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior desenvolve atividades voltadas para a comunidade do entorno? Quais? 5

- Como você se sente diante da possibilidade de ser obrigado a desocupar o território da comunidade ou ser impedido de frequentar tal espaço?

Tais questões objetivaram identificar quais espaços a comunidade identifica como sagrados, a dinâmica de organização social do terreiro, com o seu calendário litúrgico, bem como importância da comunidade em ações voltadas para os moradores do entorno do território e os impactos da ação de reintegração de posse na dinâmica local.

Ao final, apresenta-se, de forma provisória e em constante movimento, a construção do conceito de territórios sagrados, agregando a este as significações explicitadas pelos entrevistados e o referencial teórico reinterpretado nos capítulos anteriores.

### 3.1 Território e identidade

No campo da geografia, são inúmeras as definições e diferenciações conceituais de território, sendo comum sua associação às relações de poder, em especial ao conceito de Estado-Nação.

Historicamente, a delimitação do território é um conceito em disputa, tendo o pensamento ocidental, de pretensões universais, centralizado o debate no plano do espaço físico, delimitado e marcado pelas relações de poder, expropriação e dominação. Assim, conforme aduzido por Muniz Sodré (2019), durante o processo de dominação colonial, a Europa tomou para si o alegado direito de usurpação dos territórios considerados livres, colocando-se no centro do globo terrestre, sendo a colonização das terras estendida à colonização da consciência, utilizando como instrumento a chamada “racionalidade instrumental moderna”.

A Europa, ciente das pretensões universais de seu sistema econômico liberal, arrogava-se o direito de ocupar os imensos espaços que aparecem como “livres” na época dos descobrimentos - Austrália, África e as Américas. Ela se via como o continente central do planeta (tal e qual Jerusalém, que ocupava nos mapas medievais a posição de centro da Terra) incumbido de ordenar, através da fé cristã, do conhecimento científico e do liberalismo econômico, o resto da Terra. Justificavam-se desse modo a ocupação dos territórios não-europeus, o escravagismo, assim como a delimitação de espaços sem garantias jurídicas internacionais. (SODRÉ, 2019, p. 31)

Assim, não há como falar em território sem demarcar as implicações do poder colonial e da reconfiguração dos territórios sagrados enquanto locais de resistência política e repatrimonialização dos povos escravizados.

Para fins de definição e construção do conceito de territórios sagrados, de matriz decolonial, necessário pensar territórios para além da fixidez e de demarcação espacial, alargando-o conceitualmente a fim de abarcar as construções e reconfigurações da identidade e da cultura em face da expropriação do território físico dos povos colonizados.

Não se pretende aqui elaborar um panorama das diferenciações conceituais sobre espaços e territórios, mas sim analisar as implicações do uso e apropriação simbólica destes pelas comunidades afroameríndias e sua correlação com a (re)territorialização e recriação das divindades, rituais e cosmologia de base afrocentrada.

Para Muniz Sodré (2019), o território caracteriza-se como protoforma de qualquer cultura, sendo um sistema de regras de movimentação de um grupo, local de relacionamento com o real, indissociável da questão da identidade, na medida que demarca um local de diferenciação em relação ao outro.

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do Raum heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. (SODRÉ, 2019, p. 24)

De modo similar, Marcelo José Lopes de Souza (2003) destaca que o território fundamenta o sustento econômico e a identidade cultural de um grupo, sendo indispensável fator de autonomia:

Em qualquer circunstância, o território encerra a materialidade que constitui o fundamento mais imediato do sustento econômico e de identificação cultural de grupo, descontadas as trocas com o exterior. O espaço social, delimitado e apropriado politicamente enquanto território de um grupo, é suporte material da existência e, mais ou menos fortemente, catalisador cultural simbólico - e, nessa qualidade, indispensável fator de autonomia. (SOUZA, 2003, p.108)

Os terreiros das comunidades de matriz africana consubstanciam territórios historicamente e simbolicamente reconstruídos, demarcando a identidade cultural, econômica, social e religiosa do grupo. Expropriados geograficamente do território originário, os povos escravizados reconstruíram, em solo brasileiro, o patrimônio cultural usurpado, entendendo-se este como metáfora para o legado de uma memória coletiva culturalmente diferenciada (SODRÉ, 2019, p. 51).

Assim, o terreiro não se restringe à concepção cartesiana de espaço. Ele configura uma realocação, repatriação, dos povos sequestrados na África e tornados cativos na América. Dessa forma, o terreiro possibilita a reconstrução do espaço geográfico africano e das identidades negras violadas (REIS NETO, 2021, p. 103). Para os povos de terreiro, a terra é sagrada, é nela que os ancestrais retomam a vida, e tal importância está consubstanciada na máxima iorubá “sem folha, não há orixá”.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto de muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o *egbé*, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século XIX - período de investimentos simbólicos marcantes por parte do Estado: Missão Artística Francesa (1816), inauguração da Academia Imperial do Rio de Janeiro (1826) - como base físico-cultural dessa patrimonialização. (SODRÉ, 2019, p. 52)

O terreiro apresenta-se, para as comunidades afroameríndias, como o locus físico-cultural da patrimonialização da memória coletiva que, adaptada ao processo de transmigração forçada, recriou-se tanto no ambiente rural quanto urbano, marcado pelo paradigma cosmológico em África, mesmo diante das inúmeras denominações e reconfigurações históricas dos rituais.

A identidade social das comunidades de matriz africana é também, invariavelmente territorial, na medida que esta se reconstrói no espaço físico do terreiro.

Uma das características mais importantes da identidade territorial, correspondendo ao mesmo tempo a uma característica geral da identidade, é que ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência “condense” a memória do grupo, tal como ocorre deliberadamente nos chamados monumentos históricos nacionais. A reconstrução imaginária da identidade envolve, portanto, uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade. (HAESBAERT, 1999, p. 180)

O terreiro se apresenta, portanto, em múltiplas dimensões: a) política e contra-hegemônica, na medida que se articula como espaço de resistência ao poder colonial; b) cultural ou simbólica, na medida que se apresenta como o produto da apropriação e valorização simbólica realizada pelo grupo social; c) econômica, na medida que, em muitas comunidades de matriz africana, este se apresenta também como uma fonte de renda.

Os territórios das comunidades de matriz africana são, simultaneamente, produto e produtor de identidade. Nesse sentido,

[...] o território não é apenas um “ter”, mediador de relações de poder (político econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território compõe também um “ser” de cada grupo social, por mais que sua cartografia seja reticulada, sobreposta e/ou descontínua. (HAESBAERT, 1999, p. 185-186)

Quanto à dimensão do sagrado, importante delimitar que esta encontra-se ligada ao conceito de assentamentos das entidades cultuadas, enquanto fundamentos simbólicos fixados no território reconfigurado. Para Rufino (2019), os assentamentos são a base estruturante que identifica as práticas negras recriadas. Assim, os orixás, voduns ou inquices não se trata apenas de entidades religiosas, mas verdadeiros suportes simbólicos indispensáveis à continuidade do grupo (SODRÉ, 2019, p.57).

Tais entidades, por intermédio de rituais transmitidos oralmente, são fixadas, assentadas, no território físico do grupo, representando o *axé*, a força vital e memória da África distante. Assim o sagrado apresenta-se relacionado à presença das entidades cultuadas, em suas diversas formas de representação nas reconfigurações dos cultos africanos.

Neste ponto, importante destacar que, nos movimentos de travessias, as “regras” fundadoras, originais, foram reelaboradas nas trocas forçadas entre os diversos povos africanos, sem, contudo, perder de vista a matriz fundamentadora.

A construção do grupo “negro de terreiro” no Brasil obedeceu, como já se observou, a uma reterritorialização condensadora. A questão dos orixás: na África Ocidental, originalmente, uma região ou uma cidade tinha como patrono às vezes um único orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado. Assim, um orixá como Oxalufã predominava em Ifan; Oxaguiã, em Ejibé; Xangô, em Oyó, e assim por diante. No Brasil, entretanto, os orixás concentravam-se numa mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, no qual estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio. (SODRÉ, 2019, p. 58)

É importante destacar, também, que as comunidades de matriz africana se organizam de forma comunitária e solidária, de modo que o terreiro reconstrói os laços familiares que foram destruídos pela colonização. Essa solidariedade, tanto em relação aos membros dos terreiros como em relação à sociedade em seu entorno, cultiva princípios contra-hegemônicos, a citar, a coletividade e o bem comum.

Nesse sentido, a pesquisa “Mapeamento do Axé”, realizada em 2010, pelo então Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), identificou que os territórios tradicionais de matriz africana estabeleciam relações com as comunidades do seu entorno, de modo que 81,6% das casas desenvolviam atividades comunitárias (BRASIL, 2013, p.18).

Dessa forma, os terreiros são também um espaço de solidariedade e de importante atuação no desenvolvimento de ações voltadas à saúde, educação e assistência social das populações localizadas no seu entorno.

Além da dimensão material, insta destacar a dimensão invisível, imaterial, dos territórios sagrados das comunidades de matriz africana. O terreiro, enquanto espaço de reconstrução e reconfiguração da África perdida, materializa-se no próprio corpo do integrante da comunidade. Essa materialização iniciou-se ainda no movimento de transmigração, nos navios negreiros, refletindo no próprio “transe”, incorporação, durante os rituais afrobrasileiros.

Assim, necessária a análise do conceito de corpo território e suas implicações no papel formativo e sedimentador da memória coletiva dos povos de terreiro.

### **3.2 A memória marcada no corpo**

As comunidades tradicionais de matriz africana apresentam como uma de suas principais características a relação estabelecida entre o território, a identidade e a cultura. Essa relação encontra-se diretamente ligada à memória coletiva do grupo, marcada pela oralidade e pela tradição.

Em seu texto “Memória, esquecimento e silêncio”, Michael Pollak (1989) destaca que a memória se encontra em constante disputa. Os grupos historicamente marginalizados, portadores de “memórias subterrâneas”, se contrapõem à memória oficial (elevada à posição de memória da nação). Tais “memórias subterrâneas”, marcadas pela lembrança, estão em constante movimentação e reconstrução entre o vivido, o aprendido e o transmitido.

Para o autor, a tentativa de imposição de uma memória nacional oficial, que dê unicidade, coesão ao grupo, perpassa pelo que chamou de “enquadramento da memória”. Esse trabalho de enquadramento se alimenta da história e depende da escolha de testemunhas e de uma

produção de discursos organizados em torno de acontecimentos tidos como relevantes, subsistindo os rastros desse processo de enquadramento nos museus, bibliotecas, monumentos históricos, entre outros lugares de memória.

O enquadramento da memória encontra rupturas principalmente a partir da insurgência da memória e da história oral dos grupos marginalizados, como é o caso do terreiro de umbanda “Filhos do Oriente Maior”. Tais grupos subvertem a história oficial, forjada pelas instituições nacionais, deixando vir à tona as “memórias subterrâneas”, que se construíram ainda no ambiente dos navios negreiros, no processo de transmigração do continente africano para a América, durante o período da colonização.

Beatriz Nascimento, no documentário *Ori* (1989), ressalta que a memória coletiva dos povos escravizados é marcada pelo compartilhar da experiência do sofrer, do exílio e da perda da imagem. Expropriados geograficamente, os povos africanos trouxeram no corpo físico a memória ancestral, reconstruindo suas divindades, culturas, experiências e a própria identidade no território da América. Para as comunidades afro-ameríndias, o corpo é também “mapa de um país longínquo” e se redefine na experiência da diáspora, nos constantes movimentos de África para a América, das senzalas para os quilombos e dos centros para as periferias urbanas.

Para Beatriz Nascimento (1989), o corpo marcado abrange diversos significados, ocupa e apropria-se de espaços, possibilita reencontros, sendo ao mesmo tempo, memória da dor e possibilidade de cura. Nesse sentido:

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias. O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual. (RATTS, 2006, p. 68)

Munidos da memória ancestral, inscrita no próprio corpo, e na dinâmica de transmigração, os africanos escravizados (re)construíram suas crenças, suas divindades, no território do “novo continente”. Essa reconstrução implicou numa intensa dinâmica de interação cultural com os povos originários, já ocupantes do território anteriormente à colonização e, ainda,

com os colonizadores (neste caso, como estratégia de sobrevivência no contexto colonial).

Destaca-se que a sobrevivência e a recriação da religiosidade africana no território brasileiro não se deram por meio de concessões dos senhores de escravos e dos órgãos oficiais, mas pelo poder criativo dos negros escravizados, que ressignificaram, no território, suas cosmologias, fazendo uso, inclusive, de santos católicos para a realização de seus cultos sem interferência policial.

Para Abdias Nascimento (2016) somente é possível falar em sincretismo em relação aos elementos indígenas, visto que, neste caso, operou-se uma troca livre e aberta de saberes. Já em relação ao catolicismo, o chamado sincretismo só aconteceu como metodologia de proteção contra as investidas de violência do poder policial.

O sincretismo entre as religiões afro-brasileiras e os cultos indígenas ocorreu de maneira natural, a partir da coexistência de dois grupos sociais subalternizados pelo projeto da colonialidade/ modernidade. O mesmo não aconteceu em relação ao catolicismo, uma vez que a Igreja Católica sequer imaginava a possibilidade de coexistência pacífica entre as religiões. A história registra, em verdade, a sistemática investida da Igreja Católica – hoje, das igrejas evangélicas - na evangelização e destruição dos cultos africanos, associando-os à figura do diabo, condenando os seus praticantes ao inferno cristão.

O catolicismo, como a religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome de santos católicos, guardaram, no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os orixás. Bastide nos diz que o “sincretismo é simplesmente uma máscara posta sobre os deuses negros para benefício dos brancos”. Os negros fizeram uma inversão na fórmula e sacaram dela resultado positivo à preservação e continuidade da sua religião. (NASCIMENTO, 2016, p. 133-134)

No mesmo sentido, Muniz Sodré (2019) destaca que o sincretismo se baseia na premissa de troca de influências, culminando sempre em transformações litúrgicas. Assim, o catolicismo e as comunidades de matriz africana apresentam sistemas simbolicamente incompatíveis, uma vez que aquele trata-se apenas de uma religião, marcada pela articulação com a economia imperialista e dominação europeia, enquanto as comunidades afroameríndias expandem-se para além do caráter religioso, apresentando-se como uma cosmovisão marcada pelo legado da memória coletiva e ecologia de saberes.

Ao associarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos, da religião católica, os negros não sincretizavam coisa alguma, mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e seduziam as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. Desse modo, o Senhor do Bonfim (cuja imagem está entronizada na igreja do mesmo nome, localizada numa colina, em Salvador) pode ser associado a Oxalá, por causa do simbolismo da colina-montanha e da vigência do princípio de criação (assinalado no sistema nagô pela cor branca) em ambas as entidades. Isso não deixa de lembrar a *evocatio* romana, mecanismo pelo qual o Poder Imperial, ao invés de renegar e destruir (como faziam os povos semitas) os deuses adversários vencidos, seduzia-os, evocando-lhes os nomes e entronizando as imagens em templos no Aventino. É apenas uma lembrança, pois, no caso brasileiro, as diferenças permaneceram mais radicalmente marcadas. De fato, os negros de terreiro admitem o axé (a força realizadora) dos santos católicos, mas é clara a noção de lugar próprio, do território específico de cada um. (SODRÉ, 2019, p. 60)

O chamado sincretismo entre os cultos católicos e as comunidades de matriz africana apresenta-se, portanto, como estratégia de reterritorialização, sendo um marco de diferenciação, por exemplo, a não limitação dos cultos e ritualísticas aos espaços físicos dos terreiros, tampouco ao campo apenas religioso, expandindo-se para o próprio corpo do membro da comunidade, para os grupos de afoxés, maracatus, grupos de samba, etc. (SODRÉ, 2019, p. 60).

Em contraposição às investidas coloniais de destruição do corpo e da ancestralidade africana, os povos negros escravizados fizeram uso de sua capacidade inventiva e trouxeram no corpo a memória de uma África distante, recriando-a posteriormente nos chamados terreiros. De tal modo, pensar os corpos dos integrantes das populações afro-ameríndias como lugares de memórias e extensão do sagrado, nos permite repensar o próprio conceito de terreiro, apartado de uma concepção eurocêntrica necessariamente ligada ao espaço físico e ao domínio da propriedade privada – e sua projeção, a posse - reconhecendo que os corpos negros escravizados foram os primeiros terreiros, ainda no Atlântico.

Para Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), os terreiros recriados no território brasileiro indicam uma “ecologia de saberes” e são resultados de processos históricos e políticos específicos, codificando-se como experiência inventiva e ressignificação da vida, diante da empreitada colonial, que desterritorializou à força os povos africanos.

A inscrição da noção de terreiro como algo que transcende às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de ressignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização de vida. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 45)

Beatriz Nascimento (1989) também destaca que a linguagem do “transe” nos terreiros é a linguagem da memória: “É neste momento que a matéria se distende e traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo de não ter vivido em cativeiro[...]” (ORÍ, 1989, s.p.).

Nesse sentido, não se pode negar que o corpo é instrumento potencializador da memória e da tradição. É nele que são observados os movimentos do visível e do invisível, transmitidos de geração em geração, pela oralidade. Dessa forma, a produção da memória coletiva se apoia no próprio corpo, na medida em que, se não há mais o território expropriado (a África), o que resta é o corpo como espaço de memória, como território. Isso implica considerar que:

A dimensão do corpo, para essas sabedorias, transcende os limites do emprego usado pela lógica ocidental. O mesmo é suporte de sabedorias múltiplas que baixam e encarnam; é também um elemento de imantação e diálogo constante (cruzo) com o campo multidimensional. O corpo potencializado pelo transe (deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões) passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarrar da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventado/inventariando ações de resiliência e transgressão. (RUFINO, 2019, p. 131)

Não à toa, o corpo do colonizado é o principal alvo da violência simbólica e física produzida pela colonialidade/ modernidade, com os seus aparatos institucionais de repressão. Tais violências apresentam-se, desde a escravização da população negra, estendendo-se às novas tecnologias de contenção de corpos negros, como: o cárcere, a violência policial nas ruas, a não implementação nos currículos escolares da história afro-ameríndia, a criminalização das religiões de matriz africana. Para Luiz Rufino (2019), a máquina colonial amparou-se na pilhagem de corpos indígenas e negros e na produção de esquecimento:

Assim, a política colonial sempre foi e sempre será uma biopolítica. Por aqui, há mais de cinco séculos se empilham corpos, se cavam covas rasas, assim como se investe em tecnologias de contenção, tortura e docilização dos mesmos. Para além da manutenção do genocídio de indígenas e negros, há também um investimento na perpetuação do esquecimento. Essa dimensão é aquela que os iorubás conhecem como morte espiritual, a morte não física. A empresa colonial mata de inúmeras formas, seja com balas, com a precarização da vida, com o desarranjo das memórias, com o desmantelo cognitivo, com a coisificação do ser ou com a produção e a manutenção do trauma. (RUFINO, 2019, p.130)

O objeto da colonialidade é, sempre, em todas as suas dimensões, o corpo do “outro”, sendo o “outro” qualquer “não-branco”, não europeu. Entende-se aqui o corpo para além de seu

aspecto material, incluindo a subjetividade, o aspecto imaterial que, apesar de separado pela concepção dualista de “corpo” e “alma”, apresenta-se como uno. A colonialidade opera, portanto, com o objetivo de enclausurar, manter os “condenados da terra” no lugar que lhes foi destinado, e, simultânea ou paralelamente, exterminar os corpos desviantes, mantendo a ordem intacta.

Por isso tudo, o corpo em transe rompe a lógica colonial e produz presença em detrimento do esquecimento. Ao “incorporar” suas divindades, em território forasteiro, a memória é preservada e transmitida por gerações, configurando um verdadeiro terreiro, entendido este como espaço de recriação da ancestralidade e da territorialidade usurpada.

O corpo-território expandiu-se, configurando os terreiros enquanto espaços físicos. Nesses espaços é que o corpo sagrado é reconfigurado, que a memória do corpo é expressa. Assim, para as comunidades de matriz africana, a corporeidade está integrada com os elementos da natureza.

A complexidade do sistema de memória dos povos tradicionais garante que até os dias atuais houvesse tradição nos terreiros de candomblés. O modo dinâmico destes elementos nos permite realizar uma análise apurada dos usos da cultura ancestral africana. Em virtude da necessidade de realizar o culto ao ancestral. O escravizado africano ao chegar ao Brasil trouxe consigo um conjunto de memória que lhe permitia vivenciar sua religião. Por mais que alguns tenham trazido seus utensílios sagrados escondidos nos navios de tráfico negreiro, outros itens eram necessários para organizar o culto, por esta razão, a matéria prima brasileira se incorporou à prática litúrgica, com especial destaque das folhas, como dizemos dentro do candomblé, sem folha não há orixá. Deste modo, a memória não é estática, à medida que recebe interferência para sua sobrevivência. De geração a geração, o afrobrasileiro, guardou na memória os ensinamentos para preservação de uma cosmopercepção, guardou para passar de ouvido a ouvido daqueles que habitam este território, mas não só isto, como vimos, além da oralidade, outros recursos foram manejados para que a memória fizesse este percurso secular, do continente africano, da Nigéria, da Cidade de Obá, para o Brasil, para Sergipe, para Laranjeiras, para nós dos Filhos de Obá. A construção de um legado histórico e cultural que está em pleno dinamismo. (SANTOS, 2020, p.56-57)

Para além do corpo, outro elemento importante na construção da memória coletiva dos povos de terreiro é a oralidade. Esta é a fonte primordial de transmissão do conhecimento e das tradições, funcionando como espaço simbólico de preservação dos conhecimentos tradicionais, afirmando uma identidade coletiva e erigindo a ancestralidade a patamar fundamental na dinâmica da propagação de seus saberes.

Para A. Hampatê Bâ (2010), na tradição oral, o espiritual e o material estão interligados, não se limitando à história, às lendas ou mitologias. Ela é simultaneamente conhecimento, ciência natural, religião, história, divertimento, conduzindo o homem à sua totalidade. Nas tradições

africanas, além de um valor moral, a palavra falada também está ligada a um caráter sagrado vinculado à origem divina. Ou seja, nas religiões afro-brasileiras, a oralidade está intimamente vinculada à memória cultural do povo, atualizada nas palavras dos mais velhos quando realizam rituais ou contam histórias.

A influência dessa oralidade é latente no processo de produção e difusão das crenças, das práticas ritualísticas, na preparação das oferendas, na celebração de cultos, na iniciação e formação dos sacerdotes, detentores dos conhecimentos da doutrina religiosa transmitida de cada pai ou mãe de santo aos filhos de santo. Assim, corpo e oralidade são, portanto, elementos essenciais para a construção da memória coletiva dos povos de terreiro e, conseqüentemente, para a reconfiguração das identidades africanas no território brasileiro.

### 3.3 A umbanda no Brasil

A história da fundação da umbanda, mais difundida nacionalmente, remonta ao ano de 1908, tendo como fundador Zélio de Moraes. Zélio, aos 17 anos de idade, foi acometido por uma paralisia, sem diagnóstico e prognóstico médico, sendo levado, no dia 15 de novembro de 1908, à Federação Espírita de Niterói (Rio de Janeiro), oportunidade que, durante a sessão kardecista, Zélio incorporou uma entidade, que questionou o porquê da inexistência de flores brancas na mesa de reunião. Simultaneamente, diversos médiuns incorporaram entidades chamadas de pretos velhos e caboclos (PINTO, 2020, p.25).

Ao ser questionado por um médium sobre seu nome, a entidade se identificou como Caboclo das Sete Encruzilhadas, tendo, ainda, anunciado que fundaria, a partir dali um novo culto, pautado na prática do amor e da caridade. Assim, após o episódio, Zélio teria fundado, em Niterói, um centro de umbanda, denominado Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (SIMAS, 2021, p. 98).

Insta salientar que, no kardecismo, espíritos de pretos velhos e caboclos não são autorizados a participarem dos cultos, por serem considerados espíritos atrasados, desprovidos de luz.

Luis Antônio Simas (2021) destaca que, em algumas versões, associa-se a fundação da umbanda ao jesuíta Gabriel Malagrida, morto pena inquisição, e que o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria anunciado que as novas entidades estariam a trabalho do Santo Agostinho,

sento sintomática a associação da fundação da religião a um padre da Companhia dos Jesuítas, conhecido pela suposta proteção dos indígenas no período da colonização.

É emblemático que a umbanda, se tomarmos como referencial aqui o mito fundador da anunciação do caboclo, tenha começado a estruturar o seu culto em momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o período pós-abolição e as primeiras décadas da república. A história da umbanda e os significados do seu mito fundador contam muito sobre os tensionamentos que pautaram os debates sobre a formação brasileira. (SIMAS, 2021, p. 99)

Referido autor destaca que os membros da Tenda Nossa Senhora da Piedade passaram a reivindicar o status de uma umbanda que seria branca, afastada das chamadas macumbas, vinculadas aos rituais africanos. Ocorre que, a própria nomenclatura dada pelo Cabloco Sete Encruzilhadas ao culto: umbanda, e a correlação da entidade com a encruzilhada, em especial no formato de cruz, remete à cultura africana - no caso da encruzilhada, à cultura dos congos (SIMAS, 2021, p.36).

A cosmopercepção dos congos é representada pelo dikenga, uma mandala marcada por um círculo dividido por uma cruz, que apresenta os mistérios da vida, do universo e do tempo a partir dos quatro movimentos do sol: o nascer, na alvorada; o auge do brilho, ao meio-dia; o poente; e a meia-noite, quando o astro brilha no outro mundo. Se o círculo da mandala representa a órbita circular do espírito (nascimento, vida, morte e renascimento em outro mundo), a cruz é a expressão da encruzilhada dos fluxos e encontros entre as dimensões do visível e do invisível, do mundo dos vivos e do mundo dos espíritos. (SIMAS, 2021, p. 37)

Segundo Nei Lopes, a palavra umbanda deriva do quimbundo “língua de Angola, derivando do verbo kubanda, "desvendar" e significando arte de curandeiro, ciência médica. Medicina” (LOPES, 2005, p.253).

Ocorre que, a umbanda nasce no contexto de tentativa de criação da identidade nacional brasileira, pautada na miscigenação, em busca da extirpação do elemento negro e sua gradual substituição pela ascendência europeia branca. Assim, seguindo a ordem nacional de apagamento da identidade negra e valorização negativa dos elementos afroameríndios, o I Congresso Brasileiro de Espiritismo da Umbanda, ocorrido em 1941, tentou desvincular a chamada umbanda branca, pura, das umbandas com elementos de origem africana, chegando a delimitar as diferenças entre a umbanda e quimbanda.

O Congresso, em sua declaração final, consignou que a umbanda seria exatamente o oposto a quimbanda, sendo esta última “linha de esquerda”, voltada à prática do mal, enquanto a primeira seria de “linha branca”, voltada à prática do amor e da caridade (SIMAS, 2021, p. 121).

O próprio uso do termo “linha branca”, denota o elemento linguístico representativo da colonialidade, associando-se as práticas africanas à valorização negativa (magia negra) e as práticas mais próximas ao kardecismo à valorização positiva (linha branca).

Para Luís Antônio Simas (2021), as teses estabelecidas no congresso de 1941 alinham-se ao período histórico, marcado pela consolidação do Estado Novo de Getúlio Vargas, buscando afastamento do curandeirismo, estabelecido enquanto contravenção penal, reconhecendo na umbanda a presença de elementos indígenas e africanos numa perspectiva evolucionista, de aprimoramento dos rituais primitivos desses povos.

Evidente, portanto, que a matriz mais divulgada da umbanda atendia às teorias racistas do período e ao mito da democracia racial, estabelecendo que o encontro das culturas negras, indígenas e europeias teria levado a umbanda a um marco civilizatório de aprimoramento dos rituais selvagens, primitivos.

Em contraposição à umbanda de Zélio, importante destacar uma outra ramificação, propagada por Tancredo da Silva Pinto, a umbanda omolokô, pautada numa aproximação maior dos elementos tradicionais africanos. Ao conceituar omolokô, Nei Lopes definiu como:

Antigo culto provavelmente banto, de origens e práticas obscuras, cuja expansão se verificou no Rio de Janeiro em especial, na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente por intermédio da liderança de Tancredo da Silva Pinto, sua difusão foi fruto de uma reação reafricanizante à chamada “umbanda branca”, expandida a partir do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941. Reivindicando uma remota origem angolana, no âmbito da cultura dita “lunda-quioco”, o omolocô, já pouco conhecido à época deste texto, parece ter sido apenas uma linha ritual da umbanda que procurou reviver em parte a antiga cabula. O nome “omolocô” liga-se provavelmente ao quimbundo muloko, “juramento”, ou ao quicongo loko, “enfeitiçar”, originador de buloko, “feitiçaria”. (LOPES, 2011, p. 1058)

Assim, em contraposição à umbanda defendida pelo Congresso de 1941, Tancredo da Silva buscava ressaltar a ligação da umbanda com as práticas do candomblé, considerando as origens africanas comuns, destacando, inclusive, que a tentativa de “desafricanização” do culto se trava de apagamento da influência negra na sociedade brasileira (SIMAS, 2021, p. 148).

O presente trabalho não pretende evocar ou chegar à uma síntese da história do nascimento da umbanda, mas situar o leitor quanto à existência de divergências em relação à natureza e matriz do rito.

Ainda, o conceito de umbanda aqui adotado apresenta-se não como uma síntese do processo histórico da miscigenação, culminando em uma religião que seria essencialmente brasileira, na qual os elementos originários (branco, negro e indígena) estariam diluídos.

Pretende-se ressaltar, pautado na categoria da amefricanidade, de Lélia Gonzalez (2020), já delineada no capítulo anterior, que as comunidades afroameríndias, aqui incluídas as comunidades de umbanda, são marcadas pela transmigração e pelo compartilhar dos saberes e culturas desde o início da colonização que, num contra-movimento de reterritorialização e capacidade inventiva, recriaram os cultos africanos de forma transformadora, unindo elementos dos povos originário, dos africanos escravizados, em suas diversas matrizes e, como estratégia de repatrimonialização, os elementos do cristianismo.

### **3.4 O Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior**

O Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior foi fundado no dia 24 de maio de 1996, às margens da BR 010 (Belém-Brasília), no bairro Barra Azul, zona rural do município de Açailândia/MA, pela Ialorixá Elenita Santos Mesquita, conhecida como Zazuléia de Oxum.

Zazuléia de Oxum é cigana, nasceu em 26/12/1956, no município de Xambioá, na região que compreende o atual estado do Tocantins. Nasceu em uma família kardecista, contudo, apresentou a primeira “incorporação”<sup>11</sup> ainda aos sete anos de idade.

Antes de tornar-se sacerdotisa da Umbanda, frequentava reuniões kardecistas, contudo, ao mudar-se para a cidade de Açailândia/MA, por volta de 1985, passou a realizar atendimentos pautados na cosmologia da Umbanda.

Inicialmente, possuía um Terreiro localizado na Rua Tiradentes, nº 1089, centro de Açailândia/MA, mudando-se, em 1996, para o terreiro localizado no bairro barra azul, zona rural do Município de Açailândia/MA, com a denominação “Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior”.

---

<sup>11</sup> A incorporação é o meio pelo qual a entidade se manifesta para dirigir os trabalhos na Umbanda. Ocorre quando o espírito do comunicante aproxima-se do envoltório semimaterial do espírito do médium, passando a comandar, a partir de então, sua fala, seus pensamentos, gestos, etc. (PINTO, 2014, p. 121)

O terreiro foi construído sob a orientação da entidade Cigana Zayda, Dona Tereza Légua Boji Buá, Caboclo Flecheio, Tumba Juçara, pretos velhos e outras entidades. Ainda, recebeu parte do território do terreiro como doação, após realizar trabalhos para fazendeiros da região, sendo o restante adquirido mediante compra ao longo dos anos.

Zazuléia foi reconhecida pela Associação dos Cultos Afro Brasileiros da Região Tocantina, sediada na cidade de Imperatriz/MA, em 28 de junho de 1995, como Chefe Espírita do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior e, desde outubro de 1998, foi nomeada Delegada do Povo de Umbanda da Região de Açailândia<sup>12</sup> pela Federação de Umbanda Espírita e Culto Afro Brasileiro do Maranhão.

Em 23 de maio de 2008 conquistou o título sacerdotal de Ialorixá Cigana<sup>13</sup>, pela Confederação Espírita Umbandista do Brasil.

A Autoridade Eclesiástica Suprema da Umbanda no Maranhão, até o ano de 2019, era o pai de santo Wilson Nonato de Sousa, conhecido como Mestre Bita do Barão de Guaré<sup>14</sup>, que faleceu no dia 18 de abril de 2019.

Possuía um Terreiro estabelecido em Codó/MA desde 1954 – a Tenda de Umbanda Rainha Iemanjá – e era responsável pela realização de duas obrigações<sup>15</sup> anuais no terreiro “Filhos do Oriente Maior”. A primeira no mês de maio, em homenagem a Santa Sara Kali, padroeira do povo cigano, e a segunda em setembro, em homenagem a São Cosme e Damião.

Durante uma dessas obrigações, em maio de 2009, o Mestre Bita do Barão incorporou o espírito da Preta Velha<sup>16</sup> Rosa de Aruanda, uma negra escravizada no período pré-abolição, sendo que esta determinou que fosse construído no território do Centro Espiritualista um templo, batizado de Senzala dos Negros, que serviria de morada para os espíritos de negros que viveram e morreram no período da escravidão, tendo, inclusive, determinado o exato local para sua construção (na área que até então servia de roça).

---

<sup>12</sup> Compreende os municípios de Açailândia, Bom Jesus das Selvas e Itinga do Maranhão.

<sup>13</sup> Ialorixá cigana é um título sacerdotal na Umbanda que designa a autoridade responsável pela chefia dos rituais religiosos ciganos.

<sup>14</sup> Zazuleia de Oxum é filha de santo do Tata Bita do Barão de Guaré, sendo formada na doutrina da Umbanda na Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá.

<sup>15</sup> Os rituais, com forma e local determinados por entidades espirituais, são conhecidos na Umbanda como obrigações. Assim, uma tarefa determinada por alguma entidade espiritual deve ser cumprida pela Autoridade Eclesiástica da Umbanda como forma de reverência e respeito.

<sup>16</sup> Pretos Velhos e Pretas Velhas são entidades espirituais de negros escravizados no período pré-abolição e que morreram em idade bem avançada, sendo que incorporam nos médiuns em rituais específicos da religião.

Os primeiros rituais da Senzala dos Negros foram realizados ainda em 2009, quando foram feitos os assentamentos<sup>17</sup> dos pretos velhos no local. Inicialmente, a estrutura era formada por um barraco coberto de lona, sendo substituído por uma construção de alvenaria somente em 2011.

O Território da Comunidade Filhos do Oriente Maior forma um todo indivisível composto pelo Templo Central/Salão Santo, Senzala dos Negros, Sala da Pomba Gira, Escritório de Consultas Ciganas, Casa dos Exus (creche), Castelo da Moça Bonita, mata da Tumba Juçara, dos índios e caboclos, cozinha do santo, quarto do santo, quartos dos pacientes, assentamento do Senhor Tranca Ruas, de Ogum, Oxum, Oxóssi, Omolú, Xangô e Iansã e outros assentamentos (figura 3). No entorno, estão as residências de Zazuleia e seus familiares e do mão de faca<sup>18</sup> Matias.

**Figura 3** – Planta do Território do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior



Fonte: Imagem fornecida por Zazuleia de Oxum e produzida por topógrafo contratado pela comunidade (2022)

<sup>17</sup> Na doutrina da Umbanda, os espíritos de seres humanos desencarnados podem ser assentados, fixados, em locais específicos, por meio de determinados rituais, passando o local a representar um ponto de energia, força, daquela entidade.

<sup>18</sup> Mão de faca é a designação dada ao integrante da comunidade que participa de todos os rituais, auxiliando na preparação das oferendas, banhos etc.

Todos esses espaços são considerados sagrados para os membros da comunidade, sendo indispensáveis para sua reprodução cultural, social, religiosa e econômica.

O Templo Central ou Salão Santo, primeira construção do terreiro, feita sob orientação da cigana Zayda, é o local onde são realizados os principais rituais. Durante o período da pandemia de COVID-19, a maior parte dos rituais passaram a ser realizados na senzala dos negros, uma vez que se trata de um ambiente com maior ventilação (figura 4).

**Figura 4** – Interior do Salão Santo



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

A Senzala dos Negros (figura 5), localizada ao lado do Templo Central/Salão Santo é espaço de morada dos espíritos de vários negros e negras que viveram no período da escravidão. Tem como madrinha a Preta Velha Rosa de Aruanda, sendo neste local que os médiuns “incorporam”.

**Figura 5** – Frente da Senzala dos Negros



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

A sala da Pombagira, localizada no corredor que fica em frente ao Templo Central, é destinada às Pombagiras, que são mensageiras dos Orixás. Neste espaço são realizados rituais de incorporação dessas entidades espirituais, sendo proibida a participação de crianças em tais cultos, tendo em vista que, durante a incorporação, as entidades fumam e consomem bebidas alcoólicas.

No mesmo corredor (figura 6), existem mais quatro quartos destinados aos pacientes, pessoas que são tratadas espiritualmente no território.

**Figura 6** – Corredor em frente ao Salão Santo



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

O Escritório de Consultas Ciganas (figura 7) é o local onde a Ialorixá Zazuléia realiza consultas com base na tradição milenar cigana de leitura das mãos (quiromancia) e de cartas (baralho cigano e tarô).

**Figura 7** – Escritório de Consultas



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

A Casa dos Exus (figura 8), também chamada de “creche”, localizada atrás da Senzala dos Negros, é local de morada dos Exus, que são entidades intermediárias entre os orixás e os seres humanos. Nesse local somente os médiuns mais graduados têm permissão para entrar. Ao lado da casa dos Exus, encontra-se o assentamento do Sr. Tranca Ruas. Em frente à casa dos Exus encontra-se o Cruzeiro (figura 9), local que guarda mistérios da casa e assentamento de entidades.

**Figura 8** – Casa dos Exus



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

**Figura 9 – Cruzeiro**



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

A Mata dos Índios e Caboclos encontra-se em local mais afastado da zona edificada da comunidade, sendo espaço destinado ao cultivo de ervas que servem para banhos e outros rituais. Lá se encontra uma pedra (figura 10), destacada pela Ialorixá Zazuleia como local de muita força, axé, magia, sendo um dos principais pontos do terreiro, que pertence à cabocla principal, a Tumba Juçara.

**Figura 10 – Pedra da Tumba Juçara**



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

O quarto do santo é o local onde ocorre a “feitura do santo”, ou seja, os membros da comunidade ficam acolhidos no espaço durante o processo de transmissão dos conhecimentos da religião.

A cozinha do santo é o local utilizado tanto para a preparação de oferendas, quanto para a alimentação diária dos membros da comunidade.

O castelo da Moça Bonita (figura 11) é a construção mais recente do terreiro, sendo inaugurado em 18 de dezembro de 2021, e foi construído sob orientação da Pomba Gira Moça Bonita, mestre do terreiro.

**Figura 11** – Castelo da Moça Bonita



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

Há ainda, cajueiros sagrados (figura 12), pé de moreira e pé de jurema, onde são realizados rituais e cultivo de roça de milho, que serve de base para as oferendas e alimentação dos membros da comunidade.

**Figura 12 – Cajueiro Sagrado**



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

Na foto acima, identifica-se o cajueiro sagrado, que se localiza na região mais afastada da área edificada da comunidade, onde são realizadas obrigações e outros rituais por membros da comunidade religiosa.

**Figura 13 – Assentamento Omolú**



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

**Figura 14** – Assentamento de Ogun, Oxúm e Oxóssi.



Fonte: Fotografia autoral obtida durante a pesquisa de campo, no dia 29/11/2021.

Nas fotografias acima, é possível identificar assentamentos dos orixás no território da comunidade, sendo o assentamento de Omolú localizado próximo à Senzala dos Negros e os assentamentos de Oxóssi, Oxum e Ogum localizados próximos à Casa dos Exus.

A comunidade Filhos do Oriente Maior segue a doutrina dos orixás, com os ensinamentos e costumes da Umbanda, do Candomblé, Terecô, Pajelança bem como de outras ramificações espirituais, tendo como mentores a cigana Zayda do Oriente Maior, representada por Santa Sara Kali, protetora dos ciganos, Oxum, rainha das águas doces, associada à Nossa Senhora Aparecida, Iemanjá, Omolum (São Lázaro), Cosme e Damião (Beji-Beji), Ogum, caboclos, Zé Pelintra, Pretos Velhos, Exus, dentre outras entidades.

No calendário litúrgico da comunidade, destacam-se: as obrigações para Oxóssi, de 12 a 20 de janeiro; em 02 de fevereiro, festejo em homenagem Iemanjá e em 11 de fevereiro em homenagem a Omolú; de 23 a 26 de abril, novena para Ogum; em 24 de maio, em homenagem à Cigana Zayda (Santa Sara Kali) e à entidade cigana criança Luisinha (a criança -erê- principal da casa que representa a corrente cigana); no período de 03 e 13 de agosto, em homenagem à Zé Pelintra; festejo de Cosme e Damião (Beji-Beji) no dia 27 de setembro; em novembro, novena de

Santa Bárbara, que se estende até o dia 03 de dezembro e em dezembro a obrigação à Pombagira Moça Bonita

A festa de Cosme e Damião é uma das maiores festas do terreiro, sendo que nessa data são festejados os erês da casa, com toque na ritualística dos tambores e distribuição de brinquedos para os participantes da festividade.

Além das festas, diariamente a Ialorixá realiza atendimentos do público em geral, bem como são realizadas rezas de terços e tambores em homenagem às entidades da casa, e sessões de mesa branca, comandadas pelo Pai Barbosa, sendo uma reunião de desobsessão (tratamento de pessoas com depressão e outras doenças associadas a perturbações espirituais).

Uma vez por mês (na primeira segunda-feira) são realizadas reuniões para Omolú e todas as quartas-feiras ocorrem tambores de cura na linha de Xangô.

Frisa-se que a Ialorixá Zazuléia também realiza obrigações em outros terreiros, participando da festa para Oxum no terreiro do mestre Bitá do Barão, em Codó/MA, no dia 08 de dezembro de cada ano.

O espaço do terreiro é configurado pelos elementos da estrada (margem da BR-010), mata e água, sendo estes indispensáveis à realização dos rituais.

Cerca de 250 (duzentos e cinquenta) pessoas compõe a comunidade tradicional, e diariamente, uma média de vinte a trinta pessoas participam das atividades do local.

Além de Zazuleia, o sacerdote Tiago de Ogum, que também é companheiro de Zazuleia, participa da organização geral da comunidade, tanto das festividades, quanto da administração local, sendo figura de referência a todos os membros do terreiro.

A transmissão dos ensinamentos é pautada essencialmente na oralidade, sendo transmitida dos membros mais graduados da casa aos novos integrantes.

Tiago, zelador da casa, aduz que foi “feito” no candomblé pela mãe de Santo Marinalva de Ogum, natural da Bahia. Além da feitura no camdomblé, esta lhe deu obrigações da umbanda. Aduz Tiago que, no Maranhão, a ritualística da matriz africana é bem diferente do resto do país. Também possui obrigações dadas pelo Mestre Bitá do Barão, no Terecô.

Segundo Tiago, a linha de Terecô praticada pelo Mestre Bitá do Barão tratava-se de uma “umbanda omolokô”<sup>19</sup>, misturada com os orixás, oriunda dos negros escravizados e forçados a migrarem para a região de Codó/MA, para a região das plantações de algodão.

---

<sup>19</sup> Para Luis Antônio Simas (2021, p. 140), a umbanda omolokô trata-se de uma umbanda pautada nas culturas em diáspora, com predominância afroindígena.

Zazuleia relata que “ja nasceu feita”, ou seja, não passou pelo processo de feitura do santo junto à outra sacerdotisa. Todavia, após adoecer, foi escolhida pelo Mestre Bita do Barão para orientação, na linha do Terecô. Assim, destaca que foi feita em Oxum, na linha do terecô, sob orientação do Mestre Bita do Barão, este último orientado pela entidade Barão de Guaré.

A estrutura da umbanda praticada no terreiro é caracterizada por hierarquias, composta por reis, rainhas, princesas etc., assim como no candomblé e na ritualística cigana. Assim, o terreiro apresenta-se como um reinado, relacionado não só à hierarquia espiritual, mas também à própria herança sanguínea dos filhos da zeladora de santo Zazuléia.

Também integram a estrutura eclesiástica do terreiro a mãe pequena, a Sra. Marlene, da corrente do zelador Tiago, e a mãe pequena Francisca. A função da mãe pequena é organizar os rituais do terreiro no caso de ausência dos sacerdotes, realizando todos os tipos de trabalho da casa.

Abaixo das mães pequenas, em ordem decrescente de responsabilidades, estão os guias da casa, os contra-guias, fiscais, bem como a estrutura de uma diretoria organizada.

Também são membros da comunidade os Ogans, abatazeiros, que batem os tambores durante as obrigações e a mão de faca mestre, o Sr. Matias, responsável pela preparação dos rituais, do sacrifício dos animais.

Em virtude de problemas de saúde do Sr. Matias e considerando a indispensabilidade da mão de faca nos rituais, o filho do Sr. Matias, Gilberto, passou a exercer a função de mão de faca.

A comunidade apresenta, em sua prática religiosa, um arcabouço culturalmente diferenciado e mantém formas próprias de organização em função dos rituais realizados no território sagrado. Ainda, mantém uma relação de apropriação simbólica e material do território ocupado, de modo que este possui uma dimensão comunitária e não individualista, representando um todo indivisível necessário à realização de suas crenças, práticas e rituais.

Ainda, a comunidade realiza atividades de solidariedade à comunidade do entorno, bem como de lazer e cultura, ocorrendo distribuição de comida, cestas básicas, brinquedos, e, em período anterior à Pandemia de COVID-19, aconteciam aulas de capoeira, atendimento itinerante à comunidade por advogados, atendimentos e orientações na área da saúde (vacinação, marcação de exames etc.).

O terreiro também se apresenta como um espaço de acolhimento e escuta àqueles que estão em situação pessoal de desamparo. Assim, a entrevistada Maria das Dores, guia da casa, ao

ser questionada sobre as atividades desenvolvidas pelo terreiro à comunidade do entorno destacou que:

[...] às vezes uma palavra de conforto, um conselho, muita gente chega desesperado sem saber o que fazer da vida e a gente vai aconselhar e eles já começam até a participar e vir atrás das nossas orações, pra mim isso é uma doação assim de amor, de carinho, de afeto, quando você vai praticar aquela caridade de tá ajudando aquela pessoa. (Entrevista concedida por Maria das Dores Dias Romeira. Data: 29/11/2021. Duração: 00:09:53. Entrevistadora: Jennifer Martins Almeida. Arquivo: gravação em áudio MP4)

No mesmo sentido, o entrevistado Tiago Leal destacou que:

[...] a parte social do terreiro ela é muito, muito, todo zelador tem isso, todo zelador "ah, to passando mal", "não, faz um chazinho aqui, melhora, vem para cá. Ou não, dá um benzimento ali". Isso não é só espiritual, isso envolve muito o social também. Às vezes a pessoa tá querendo mesmo só alguém pra conversar, né. A gente percebe que às vezes a pessoa fala assim "ah, to precisando de um benzimento", às vezes não é o benzimento, a pessoa ta precisando desabafar, ter alguém pra conversar, às vezes na família não tem, ne? (Entrevista concedida por Tiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

Tal característica remete aos laços de solidariedade estabelecidos pelos povos negros escravizados ainda no traslado para as Américas, sendo o terreiro não apenas um espaço destinado à religião, apresentando-se, em verdade, em múltiplas dimensões: política, econômica, cultural e social.

### **3.5 Deixa a gira girar: a configuração do sagrado para a comunidade Filhos do Oriente Maior**

O território do Centro Espiritualista “Filhos do Oriente Maior”, desde sua construção inicial, é marcado pela orientação ancestral das entidades cultuadas. Assim, cada construção do terreiro precede de enunciações dos orixás e das demais entidades, bem como qualquer alteração no território, inclusive retirada de árvores e outras vegetações, precisa ser comunicada e autorizada previamente.

Assim, o sacerdote Tiago destacou que, no território da comunidade, havia uma mangueira que, devido a altura, oferecia riscos de quebra e queda. Todavia, precisaram aguardar mais de quatro anos para o corte da árvore, pois estavam aguardando autorização da entidade. Ademais, somente após o apodrecimento do caule restante puderam realizar a retirada total da árvore, sendo determinada a construção de uma “trunqueira”, um assentamento, nas mesmas

dimensões da raiz da árvore, nesse local, possibilitando a continuidade dos rituais. Tiago desta que: “[...] nada aqui é feito por vontade nossa, aqui a entidade fala assim: vai fazer isso, mas tem que ser bem ali. Não, o tamanho é tanto; Eu não posso pegar aqui uma mão de terra e dar pra uma pessoa se a entidade não permitir.”<sup>20</sup>.

Ao ser questionado sobre o significado de território sagrado, o entrevistado Tiago destacou a relação do sagrado com os assentamentos dos orixás e das entidades cultuadas na terra, possibilitando a interligação do território com os mistérios das entidades e funcionando como um elo de ligação entre o aiê (plano material) e o orun (plano espiritual):

[...] o território sagrado ele inicia com a colocação de alma espiritual que representa o espiritual ali naquele pedaço de chão. É, a gente considera também como um território sagrado as outras igrejas, por exemplo, nós consideramos. Nós consideramos que as igrejas evangélicas, aquele pedaço que está ali, é um território sagrado para eles. Nós consideramos que a igreja católica, os outros templos, ali é um local sagrado porque tem algo espiritual lá, da mesma forma que nós também consideramos assim, então aqui Zazuleia chegou num lado, na parte antiga do terreiro, implantou as ferramentas, os objetos sagrados dos orixás e das entidades que vieram habitar aqui. Aqui é um ponto de ligação pra se considerar dentro da espiritualidade pra nós povos de matriz e culto afro um território sagrado, aquele território tem que ser um ponto de ligação do aiê para o orun, ne, da terra para o céu e do céu para a terra, isso quer dizer que é uma ligação do plano espiritual para o plano material, que é um portal, ne, todo território sagrado é um portal de energias. Então, aqui é onde você transita por energia de elementos terra, água, ar, fogo, né? São os elementos principais que os orixás representam. Então para ser considerado, tem que ser esse portal, então, ou seja, todo terreiro é um local onde tem vínculo com os orixás ou com algum tipo de espiritualidade, dependendo da nação que terreiro segue ne. [...] (Entrevista concedida por Thiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

No mesmo sentido, a Ialorixá Zazuleia identifica que o sagrado está relacionado com a presença, do orixá, do santo, destacando a inviolabilidade do território e necessidade de obediência às determinações e orientações das entidades naquele espaço:

Território sagrado é porque é do orixá, é do santo, é uma coisa assim que tem que ser muito respeitada, sabe? Que tem que ser muito bem tratada, bem tratado que eu digo, no qual eu falo, é a obrigação deles, é bem tratado no lado espiritual e muito respeitado. É uma coisa assim que, por mim, todos respeitariam. É território sagrado do muro para cá, então aí, assim que é a doutrina da casa, os filhos respeitam, podem ser tudo de lá pra cá, mas aqui é uma área sagrada. Então aqui, muita coisa do mundo não pode. Principalmente quando eles são feitos no sangue. (Entrevista concedida por Zazuleia de Oxum, em 29/11/2021. Duração: 02:46h. Entrevistadora: Jennifer Martins Almeida. Arquivo: gravação em áudio MP4)

<sup>20</sup> Entrevista concedida por Thiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4.

A entrevista Núbia, remete o sagrado à presença de algo plantado no território, remetendo à existência de assentamentos das entidades, bem como a indivisibilidade do território: “Pra mim o todo, o todo... cada ponto daqui de dentro é sagrado, é um território sagrado, tem alguma coisa plantada, tem algo que tem significado espiritualmente, da sala que eu trabalho à entrada, é sagrado.”<sup>21</sup>

Assim, a dimensão do sagrado ocorre no momento da patrimonialização da memória coletiva do grupo no espaço físico, num movimento de reterritorialização marcada pela inscrição, em pedras, plantas, na terra, de assentamentos, que materializam a força vital, o axé, a energia dos orixás, o vínculo com a ancestralidade usurpada.

Assim, o assentamento perfaz o elo de ligação, não só dos orixás e demais entidades com o espaço físico, mas também do membro da comunidade com a espiritualidade e com o território agora reconfigurado e marcado pela memória coletiva cultural e social.

Ainda, os membros da comunidade “Filhos do Oriente Maior” identificam como território o próprio corpo do integrante, uma vez que o próprio orixá compõe esse corpo físico e espiritual. Nesse sentido, destacou o entrevistado Tiago que:

[...] isso aqui faz parte hoje da gente. Primeiro, porque os assentamentos, nossos orixás, estão aqui. E o assentamento do nosso orixá faz parte da vida, é como se fosse um membro da gente, ne? É aonde o orixá da gente se alimenta, onde o orixá da gente nos dá força, onde o orixá ta implantado. Isso tá tão intrínseco dentro da gente, porque o orixá vive na gente que isso aqui é uma parte da gente também, não tem como a gente dizer é, é, sou dum terreiro sem dizer que é do terreiro mesmo, não tem como desvincular isso não. Não é só questão material, tem muita gente que pensa pra que que a entidade quer esse horror de terra? Não é a terra, porque aqui a gente precisa da terra pra plantar a comida do orixá, a gente precisa da terra pra poder assentar o orixá, colocar um local que represente ele, que é isso que é o assentamento, é um local de ligação do teu corpo a um orixá, de uma forma que se fala em alimentação, que você vai arriar, vai colocar a oferenda do orixá. Que o filho que é feito ele vive com o orixá dentro dele. Mas ele necessita ter um local que represente o orixá dele, não porque é bonito, porque a gente enfeita, mas é um pedaço de terra que a gente coloque ali algo que é mistério dele e ali fique [...] (Entrevista concedida por Tiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

Percebe-se, portanto, que a memória e a ancestralidade se expressam no próprio corpo do membro da comunidade, ao mesmo tempo que mantém uma relação indissociável com os espaços físicos que constituem o terreiro. Essa constituição enquanto sagrado está relacionada à

<sup>21</sup> Entrevista concedida por Núbia de Jesus Silva. Data: 30/11/2021. Duração: 00:16:59. Entrevistadora: Jennifer Martins Almeida. Arquivo: gravação em áudio MP4.

presença ancestral, imaterial das entidades cultuadas, com as orientações prestadas por estas, sendo toda a dinâmica social e comunitária orientada a partir dessa correlação.

O elemento do sagrado encontra-se atrelado aos elementos da natureza, como água, rios, a própria encruzilhada, sendo justamente nesses espaços naturais os locais de maior contato/expressão com os orixás.

Nesse sentido, destacou o entrevistado Tiago que:

[...] a gente sabe que tem alguns trabalhos, a feitura de Santo, obrigações que a gente precisa utilizar o chão, é, eu não posso especificar como, mas é utilizado o chão para poder fazer algumas obrigações, então a gente precisa ter um espaço para isso. O zelador, o sacerdote, que não tem isso, ele vai procurar outros lugares, encruzilhadas, e isso acaba às vezes saindo de forma pejorativa na boca do povo e aqui nós não temos quase essa necessidade. (Entrevista concedida por Tiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

O território da comunidade apresenta-se indispensável à reprodução cultural e social do grupo, uma vez que, simultaneamente trata-se de elo de ligação com as entidades cultuadas e local de preparação dos novos sacerdotes, de realização das oferendas e obrigações, de manifestação do sagrado e incorporação dos médiuns.

[...] É um local na terra onde se prepara as coisas espirituais, então é isso que faz ela ser a principal ligação, é por se tratar de um local sagrado, é um local onde prepara os filhos e onde habitam as forças, a força daquela entidade. Porque a gente sabe que entidade a gente vai dizer que mora em tal local assim, é meio, é meio conturbado a gente querer dizer um local onde a entidade vive, mas eu prefiro utilizar o termo onde fica a força principal da entidade que me acompanha, do orixá que vive em mim. É para isso que a gente precisa cuidar e zelar de um local desse, porque é o corpo da gente também, não tem como, como eu falei anteriormente, é, desvincular sua..., é, vincular, aliás, somente como patrimônio, não, não é só material, é espiritual, faz parte do corpo e da alma da gente, isso aqui é uma ligação muito séria pra gente [...] (Entrevista concedida por Tiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

É latente, também, que mesmo diante da multiplicidade de doutrinas adotadas no terreiro Filhos do Oriente Maior, com obrigações referentes à umbanda, terecô, candomblé e outros cultos afroameríndios, o chamado sincretismo com os santos católicos apresenta-se ainda como uma estratégia de reatrimonialização, de modo que a comunidade acredita no axé, na força mítica dos santos católicos, todavia, estabelece a diferença destes com os orixás, o que resta explícito na fala do sacerdote Tiago:

Nós ainda utilizamos essa questão do sincretismo aqui na nossa casa porque ela é muito intrínseca dentro das religiões de culto afro... aqui no Maranhão ela ainda é muito ainda enraizado, mas em alguns estados, por exemplo na Bahia, alguns terreiros de candomblé não utilizam imagem de santo, eles retiraram mesmo, isso por uma questão de que antes era utilizado por uma questão de segurança né, tinha o sincretismo de um santo católico a um orixá, né, um santo de terreiro, e ali pelas semelhanças se colocava o assentamento do orixá embaixo e colocava a imagem católica em cima, mas a fé ela ainda é muito forte com relação a isso, apesar de ter se tornando um sincretismo, né, nesse sentido, virou uma junção mesmo, hoje é muito difícil você falar até pra algumas pessoas mais velhas que, por exemplo, que Ogum não é São Jorge, que São Sebastião não é Oxóssi, então a gente faz dois tipos de obrigação aqui em casa, a gente faz uma novena ao santo, eu junto com Zazuleia nós quisemos dessa forma pra gente poder conciliar os dois né, e colocamos a obrigação ao orixá no último dia pra em oferenda a ele, então a gente acaba mesclando, mas de um forma que não se misture né, que cada, fica a novena ao santo e a obrigação ao orixá né. (Entrevista concedida por Tiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

Ao serem questionados sobre a importância do território na dinâmica de vida dos entrevistados, evidenciou-se que a cosmovisão africana não se encontra restrita à religião, não tratando-se, portanto, de algo apartado às demais áreas da vida do membro da comunidade. A matriz afroameríndia é perceptível na integralidade da vida do participante, expressa tanto na individualidade quanto na coletividade. O terreiro apresenta-se como parte substancial da vida do entrevistado.

A Ialorixá Zazuleia de Oxum destacou que:

A influência pra mim... a influência é um tudo. Porque eu amo, ta entendendo, eu amo os terreiros. Eu amo é viver aqui dentro. Hoje em dia, minha vida se resumiu aqui dentro, entendeu? Pra mim, tanto faz ta na rua ou não. Mas eu sempre to atrás, não só pra mim, pro nosso terreiro, mas pros terreiros de fora também. Então eu amo a umbanda, o candomblé, sabe? Eu sinto que é essa a minha tarefa, a minha missão, às vezes sendo é recusada disso, daquilo, mas eu to assim, sempre lutando. Quando eu vou na luta por nosso terreiro, eu vou pelo dos outros também. Entendeu? É pelo nosso povo. Entendeu? É contra o preconceito, isso para mim é muito importante, entendeu? (Entrevista concedida por Zazuleia de Oxum, em 29/11/2021. Duração: 02:46h. Entrevistadora: Jennifer Martins Almeida. Arquivo: gravação em áudio MP4)

No mesmo sentido, o sacerdote Tiago identifica-se como parte do terreiro, não sendo possível se afastar do local por muito tempo, destacando ainda que o sagrado e o profano estão interligados e indissociáveis, na medida que todos os espaços do terreiro, quer sejam os locais de culto ou os locais de residência dos sacerdotes e outros filhos de santo, estão atrelados à construção de sua identidade:

O terreiro hoje, o território sagrado hoje é tão importante da minha vida, que eu não consigo mais ficar muito tempo longe de casa, eu digo que a minha casa hoje aqui é tudo. Eu moro aqui, para nós aqui é uma chácara, para quem ta fora, para nós é casa, é

religião, é tudo, ne. Então assim, eu eu hoje viajo para outros estados, fico até em locais, é bons, digamos assim, mas eu sinto falta daqui. A gente vira parte do terreiro. A gente cria raiz. A gente não pode se ausentar muito, que a gente se sente ruim. Eu não consigo me afastar mais do que 7 dias daqui que eu me sinto mal. É. Não sei se é espiritual. Mas uma coisa minha mesmo. Eu amo minha casa, amo meu quarto, amo minha... eu ando descalço aqui dentro porque eu gosto. Né? E assim vou para outros locais e me sinto vazio. (Entrevista concedida por Thiago Leal. Data: 30/11/2021. Duração:00:54:09. Arquivo: gravação em áudio MP4)

A identidade coletiva da comunidade encontra-se ligada às relações de pertencimento estabelecidas com os locais de culto, que representam a materialização do sagrado, a força das entidades cultuadas, englobando as matas circundantes, a Senzala dos Negros, o Templo Central e todos os outros locais destinados ao assentamento das entidades que, frisa-se, não foram construídos ou preservados de forma aleatória, mas sim em decorrência de determinações emanadas pelas próprias entidades.

Desse modo, o terreiro representa a materialização da memória desse grupo, sendo o espaço no qual ela é reconfigurada, reinterpretada e solidificada.

Assim, ainda que de forma inacabada, diante da complexidade e extensão, é possível conceituar territórios sagrados como locais de repatrimonialização da memória coletiva e identidade cultural afroameríndia, marcados pela presença da força vital, axé, das divindades cultuadas, pela comovisão e princípios de solidariedade africanos, indispensáveis à reprodução social, cultural, econômica e espiritual das comunidades de matriz africana.

Frisa-se que se trata de um conceito em movimento, reconstruído constantemente nas dinâmicas de interações da comunidade com o território e com seus membros, numa grande gira, sendo a memória ancestral dos povos africanos, indígenas, ciganos, e outras populações tradicionais, a matriz propulsora do encantamento e da materialização do sagrado.

#### **4 POSSIBILIDADES E LIMITES DE PROTEÇÃO AOS TERRITÓRIOS SAGRADOS**

Neste capítulo elabora-se uma análise das possibilidades e dificuldades de efetivação dos direitos territoriais das comunidades de matriz africana, para além da política de regularização fundiária dos territórios, considerando as diferentes cosmologias dessas comunidades e suas variadas formas de expressão sociocultural.

Para tanto propõem-se pensar a emergência dos direitos humanos numa perspectiva contra-hegemônica, possibilitando que estes sejam evocados sob um outro paradigma que não a universalidade e igualdade formal, aproximando-os das experiências (re)inventivas dos povos subalternizados e questionando as múltiplas violências neocoloniais impostas aos povos de terreiro.

Metodologicamente, foram analisados instrumentos normativos destinados à proteção das comunidades e povos tradicionais, dando-se especial destaque àqueles destinados aos povos de terreiro, a citar, a Convenção 169 da OIT, a Política Nacional Para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Estatuto da Igualdade Racial e o I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015).

Considerando que a comunidade Filhos do Oriente Maior localiza-se no Estado do Maranhão, estabeleceu-se uma análise comparativa da Lei nº 11.399 de 28/12/2020, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial do Estado do Maranhão, bem como o Decreto nº 37.761, que institui a Política Estadual de Proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-brasileiros no Maranhão, e as convergências à Convenção 169 da OIT, destacando-se o contexto histórico das promulgações de referidas legislações.

Após, formulou-se uma breve análise da ação de reintegração de posse proposta em face de parte do território sagrado da comunidade Filhos do Oriente maior (Processo nº1007408-77.2021.4.01.3700), em trâmite na 1ª Vara Federal Cível e Criminal da Seção Judiciária de Imperatriz/MA. A análise documental em questão objetivou verificar de que forma foi encaminhado o conflito, destacando-se a atuação dos membros do poder judiciário diante das contradições existentes entre os conceitos de posse e propriedade do direito moderno e os direitos de pertencimento e territoriais da comunidade de umbanda.

Ainda, a partir de uma reflexão sobre a política de proteção ao patrimônio material e imaterial dos diferentes grupos integrantes da sociedade brasileira, estabelecidos no Decreto-Lei nº 25/1937 e Lei n.3.551/2000, o texto destaca a dicotomia de tratamento, no sistema jurídico brasileiro, do chamado patrimonismo material e do patrimônio imaterial, frente à cosmologia afroameríndia.

Ao final, evidencia-se os impactos da colonialidade do poder na elaboração de instrumentos jurídicos e políticas públicas destinadas aos povos e comunidades tradicionais, que, pela matriz eurocêntrica, encontram entraves quando da aplicação à realidade vivenciada pelos povos tradicionais de matriz africana.

#### **4.1 Direitos Humanos para quem?**

Pensar direitos humanos na América, em especial na sociedade brasileira, marcada pela colonização, instituição do capitalismo predatório e vivências de regimes antidemocráticos, implica necessariamente em questionar a teoria tradicional dos direitos humanos, de base eurocentrada.

A teoria dominante dos direitos humanos é, em verdade, a história de sua construção no ocidente, buscando os fundamentos destes ora nos chamados direitos naturais, ora na positivação de direitos considerados básicos e universais a toda humanidade, consubstanciando seu reconhecimento jurídico-formal nos tratados internacionais de direitos humanos e nas Constituições dos Estados.

Assim, na teoria dominante, os direitos humanos pretendem-se universais, sem, contudo, observar as diferenças histórico-culturais das sociedades ditas periféricas, o que leva ao questionamento de seus pressupostos de fundamentação e validade.

A Teoria Tradicional dos Direitos Humanos tem sua origem na tradição ocidental, no chamado século das luzes, refletindo, portanto, as condições econômicas e sociais daquela época. Assim, em que pese a longa discussão filosófica da dignidade, fraternidade e cidadania, ultrapassando os limites ocidentais, a história das declarações dos direitos do homem inicia no ocidente (MBAYA, 1997, p.19).

A visão ocidental predominante vincula o conteúdo de tais direitos aos movimentos políticos e filosóficos produzidos na Europa, tratando-se não somente da história política dos franceses e norte americanos nos séculos XVII e XVIII, mas também da “tradição teórica

racionalista da modernidade” (BRAGATO, 2014, p.206).

Bobbio (2004, p. 17) ao tratar sobre os direitos humanos na sua obra “A invenção dos Direitos Humanos”, identifica tal processo de construção nas declarações de direitos, organizando-o em três fases: 1) as declarações de direitos como resultados de teorias filosóficas; 2) a positivação dos chamados direitos naturais e; 3) a universalização dos direitos humanos.

Dessa forma, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 representaria o início da última fase do processo histórico de construção dos direitos humanos: a afirmação de que estes são, simultaneamente, universais e positivos:

universal no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são mais apenas os cidadãos deste ou daquele Estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que põe em movimento um processo em cujo final os direitos do homem deverão ser não mais apenas proclamados ou apenas idealmente reconhecidos, porém efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. No final desse processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem. Ou, pelo menos, serão os direitos do cidadão daquela cidade que não tem fronteiras, porque compreende toda a humanidade; ou, em outras palavras, serão os direitos do homem enquanto direitos do cidadão do mundo. (BOBBIO, 2004, p. 19).

Para referido autor, a Declaração Universal consubstancia a síntese da dialética, que se inicia na universalidade abstrata dos direitos naturais, após, configura-se na particularidade dos direitos positivados e por fim, culmina na universalidade concreta de “direitos positivos universais” (BOBBIO, 2004, p. 19).

Para Joaquim Herrera Flores (2009, p. 26), tal visão da teoria hegemônica confunde os planos da realidade do que convencionou-se chamar direitos humanos e das razões que justificam sua existência. Isso pode ser verificado na própria Declaração Universal de 1948, quando no seu preâmbulo, identifica os Direitos Humanos como um ideal a conseguir e, em seguida, nos artigos 1º e 2º, conceitua tais direitos como algo inerente à condição humana, independentemente de qualquer condição ou característica. Assim, os direitos humanos se satisfazem “tendo direitos”.

Nessa perspectiva tradicional, a ideia do “quê” são os direitos se reduz à extensão e à generalização *dos direitos*. A ideia que inunda todo o discurso tradicional reside na seguinte fórmula: o conteúdo básico dos direitos é o “direito a ter direitos”. Quantos direitos! E os bens que tais direitos devem garantir? E as condições materiais para exigí-los ou colocá-los em prática? E as lutas sociais que devem ser colocadas em prática para poder garantir um acesso mais justo a uma vida digna? Estamos diante de uma lógica

bastante simplista que, contudo, tem consequências muito importantes, pois conduz a uma concepção “*a priori*” dos direitos humanos. Se estamos atentos, essa lógica nos faz pensar que temos os direitos mesmo antes de ter as capacidades e as condições adequadas para poder exercê-los. (FLORES, 2009, p. 28).

Dessa forma, ao considerar que os direitos humanos integram a essência humana, estes são reduzidos a uma retórica conservadora, que não resolve os problemas sociais, configurando apenas propostas utópicas frente às violações de direitos ocorridas no período da segunda guerra mundial.

A universalidade dos direitos humanos, na perspectiva tradicional, é medida pelo universal homem branco, na medida que este passou a figurar não apenas como colonizador e expropriador de povos e terras, mas também como corpo passível da violência que outrora somente afetava corpos não brancos.

Nesse sentido, Aimé Césaire (2020), ainda em 1950, destacou que o horror do nazismo, a chamada perversão de Hitler, não choca pelo crime em si, mas sim pela violência e humilhação direcionar-se ao homem branco:

Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhes, os passos de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista e muito cristão do século XX que ele carrega consigo um Hitler sem saber, que Hitler vive nele, que Hitler é seu demônio, que se ele o vitupera, é por falta de lógica e, no fundo, o que ele não perdoa em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, é haver aplicado à Europa os procedimentos colonuialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os coolies da Índia e os negros da África. E essa é a grande acusação que dirijo ao pseudo-humanismo: ter por muito tempo reduzido os direitos humanos, ter ainda uma concepção estreita e fragmentada deles, parcial, tendenciosa e, considerando tudo, sordidamente racista. (CESAIRE, 2020, p. 18)

Também nesse sentido, Ana Luiza Flauzina (2014) destaca que, a construção da equivalência da supremacia branca ao senso de humanidade, elaborada e solidificada durante todo o período de expansão colonial, foi ferida durante a 2ª guerra mundial, de modo que, diante do medo de tornar-se alvo da violência outrora dirigida apenas aos considerados não humanos, inferiores, exigiu a incorporação de um outro elemento à humanidade (além dos pressupostos da racionalidade iluminista): a vulnerabilidade.

Assim, a racionalidade eurocêntrica buscou instrumentos capazes de assegurar a pretensa universalidade e humanidade branca, culminando na elaboração de instrumentos jurídicos internacionais de proteção ao homem universal: branco, homem, heterossexual.

Portanto, embora o potencial da racionalidade ainda constitua uma moldura para a superioridade branca, a vitimização, melhor simbolizada pela violação sistemática do “ser humano por excelência”, ou seja, o homem branco heterossexual, também foi incorporada como uma marca distintiva fundamental da humanidade. Se a humanidade, dados seus superiores atributos físicos e intelectuais, era caracterizada principalmente pela capacidade de governar e explorar antes da II Guerra Mundial, após esse episódio a possibilidade de ser vítima também constituiria um aspecto importante da condição humana. Foi na busca fundamental pela defesa contra danos causados a seres humanos, agora também identificados como os que são submetidos às relações de terror, que uma série de legislações internacionais foram adotadas, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a Convenção sobre a Prevenção e Punição do Crime de Genocídio. (FLAUZINA, 2014, p.136)

Evidente, portanto, que os chamados Direitos Humanos, pretensamente universais e internacionalmente evocados pela Declaração de Direitos Humanos de 1948, nascem no contexto de colonialidade do poder e do direito, sendo evocados para a defesa do homem universal. Assim, ao pensar a realidade dos povos subalternizados, imperiosa a instituição de um conceito de direitos humanos que não reproduza a lógica colonial, e que tenha em sua centralidade as múltiplas formas de expressão do saber e do ser daqueles que são cotidianamente excluídos da categoria hegemônica da humanidade.

A construção dos direitos humanos na América, em especial no território brasileiro, é marcada pela luta travada pelos povos historicamente oprimidos e marginalizados pela colonização, em busca da implementação de condições necessárias à vida com dignidade e reconhecimento da diversidade étnicocultural, resultante do processo (violento) de formação da sociedade.

Não se pretende aqui refutar a importância de tais instrumentos de positivação de direitos na história da humanidade, contudo, é preciso que se considere os fundamentos ideológicos e culturais de tais dispositivos. Assim, a Declaração Universal de 1948 denota-se importante dentro do processo histórico das atrocidades decorrentes da 2ª guerra mundial, contudo, trata-se de uma construção ocidental e, portanto, penetrada por conceitos eurocêntricos.

Assim, ao analisar a realidade da sociedade brasileira, é necessário que sejam considerados os contextos sociais locais: as desigualdades decorrentes do processo de colonização e escravização africana; a instituição do golpe militar de 1964, anos após a própria publicação da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948; a fragilidade da democracia social inaugurada com a Constituição Republicana de 1988, bem como a perpetuação das novas formas de colonialismo por meio de políticas de extermínio dos povos e comunidades

tradicionais e da população negra.

É nesse cenário que insurge a necessidade de construção de uma teoria dos direitos humanos não mais pautada na pretensa universidade, consubstanciada em tratados internacionais de direitos, e derivada da racionalidade humana.

Joaquim Herrera Flores, um dos expoentes da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, propõe uma mudança de paradigma: pensar os direitos humanos como “resultado sempre provisório das lutas que os seres humanos colocam em prática para ter acesso aos bens necessários para a vida” (FLORES, 2009, p. 28.).

Assim, os direitos humanos não nascem dos tratados internacionais ou outras normas jurídicas, mas são forjados nas lutas travadas pelos grupos sociais, historicamente marginalizados, em busca da emancipação humana (FLORES, 2009, p. 71).

Uma vez conceituados enquanto processos dirigidos à obtenção de bens materiais e imateriais, Flores (2009) propõe a centralidade dos direitos humanos não mais na conceituação destes, mas sim no “por que” e “para quê” dos direitos humanos.

Nesse sentido, diz o autor que promovemos processos de direitos humanos por necessitarmos acessar bens da vida, bem como porque o acesso a tais bens são negados a determinados grupos, oprimidos ao longo da história por critérios hegemônicos de construção da sociedade capitalista (divisão social, sexual e étnica do “fazer humano”). Assim, o objetivo das lutas é viver com dignidade, sendo esta entendida como acesso igualitário e não hierarquizado aos bens da vida (FLORES, 2009, p. 31).

Enquanto na teoria dominante a universalidade dos direitos humanos está pautada na própria condição humana e consubstanciada nos documentos internacionais que positivam tais direitos, a teoria crítica propõe um novo elemento universal dos direitos humanos: a dignidade.

A luta pela dignidade é o componente “universal” que nós propomos. Se existe um elemento ético e político universal, ele se reduz, para nós, à luta pela dignidade, de que podem e devem se considerar beneficiários todos os grupos e todas as pessoas que habitam nosso mundo. Desse modo, os direitos humanos não seriam, nem mais nem menos, um dos meios – talvez o mais importante – para se chegar à referida dignidade. A dignidade é, por conseguinte, o objetivo global pelo qual se luta utilizando, entre outros meios, o direito. (FLORES, 2009, p.69)

Dessa forma, as normas jurídicas e internacionais e nacionais não são as criadoras dos direitos humanos, de modo que o conteúdo básico não se trata do “direito a ter direitos”, mas sim o “conjunto de lutas pela dignidade, cujos resultados [...] deverão ser garantidos por normas

jurídicas, por políticas públicas e por uma economia aberta às exigências da dignidade” (FLORES, 2009, p. 33).

Ocorre que, os chamados bens indispensáveis à vida e à dignidade humana, não se restringem às gerações de direitos individuais, coletivos ou sociais, uma vez que as populações afroameríndias, por exemplo, apresentam uma cosmovisão diversa do pensamento eurocêntrico de relacionamento com a natureza, com a religiosidade, ancestralidade e cultura.

Assim, um novo paradigma dos direitos humanos, pressupõe a possibilidade de uma multiplicidade de conceitos sobre tais direitos, o que nos remete à categoria da Amefricanidade, de Lélia Gonzalez (2020), já destacada no primeiro capítulo deste trabalho.

Propõe-se, portanto, nos termos já aduzido por Thula Pires (2018), pensar os direitos humanos sob a ótica da amefricanidade, possibilitando a insurgência de diferentes práticas das comunidades afroameríndias, subvertendo a lógica colonial da marginalidade e trazendo à centralidade os saberes tradicionais africanos, indígenas e de outras populações tradicionais.

A experiência amefricana tem muito a contribuir para a redefinição dos direitos humanos, com a teimosia e criatividade que permitiu a subsistência do povo negro em diáspora por séculos de opressão. Essas reorientações têm por objetivo responder ao mundo herdado, e não ao mundo idealizado pelas declarações de direitos humanos. A categoria da amefricanidade, informada pela denúncia do mito da democracia racial e das políticas públicas de branqueamento aporta um sofisticado letramento racial para pensar o contexto de disputa política a que estamos submetidos. Na construção de sociedades políticas complexas como os quilombos e nas múltiplas experiências quilombistas que desenvolvemos, os conceitos de resistência e liberdade guardam contornos próprios que poderiam informar mecanismos alternativos de convivência, produção (i)material, relação com a natureza e de organização política. (PIRES, 2018, p.73).

Assim, enquanto a concepção tradicional dos direitos humanos propõe a centralidade da humanidade universal, a amefricanidade possibilita a evocação de múltiplas práticas afroameríndias, encruzadas e alternativas de relações com a natureza, com as formas de apropriação e uso dos territórios, com a diversidade e organização política desses grupos sociais.

Frisa-se que não se pretende chegar, aqui, a um conceito fechado sobre os direitos humanos, mas sim possibilitar que estes sejam evocados sob um outro paradigma que não a universalidade e igualdade formal, aproximando-os das experiências reinventivas dos povos subalternizados e questionando as múltiplas violências neocoloniais impostas aos corpos não-brancos e suas múltiplas formas de expressão.

E, a partir desse movimento de reinvenção e reconfiguração das formas de saber, fazer, viver, questionar as múltiplas opressões vivenciadas por esses grupos e as possibilidades de enfrentamento dos novos/velhos tentáculos da colonialidade.

#### **4.2 Tecituras legais dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de matriz Africana**

A Constituição Cidadã de 1988, fruto de um intenso processo de mobilizações sociais durante o período de redemocratização, pós golpe militar de 1964, aglutinou uma série de reivindicações populares, destacando-se a importância do movimento negro no tensionamento político e social para a garantia dos direitos das populações afrodescendentes e o combate ao racismo, em todas as suas vertentes.

Assim, o art. 5º, VI da CF/88 estabelece a inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, assegurando-se o livre exercício dos cultos religiosos e, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias.

A proteção constitucional apresenta-se, portanto, em duas vertentes: a vedação ao poder público de embaraçar o exercício de cultos e outras liturgias, bem como a elaboração de normas que busquem a proteção dos locais utilizados para referidos cultos e liturgias.

O artigo 215 da Constituição de 1988 estabelece que caberá ao Estado garantir o exercício dos direitos culturais, bem como o acesso às fontes da chamada cultura nacional, devendo proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afrobrasileiras e de todos os grupos que integram o “processo civilizatório nacional”.

Na mesma linha, o artigo 216 destaca que o patrimônio cultural brasileiro é formado por bens de natureza material e imaterial, quer individuais ou em conjunto, que denotem referência à identidade, memória, formas de fazer, criar e viver dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Em que pese a previsão constitucional constitua um avanço no reconhecimento jurídico das diferentes formas de expressão e identificação dos grupos sociais afroameríndios, as normas supracitadas reproduzem, em certo nível, a compreensão da existência de uma “cultura nacional” que seria resultado do processo de miscigenação ocorrido no Brasil. Assim, a expressão “processo civilizatório nacional” encontra-se, de certo modo, associada ao etnocídio e

epistemicídio dos diversos povos que foram subalternizados na colonização (CAMPOS; AMARAL, 2021, p. 433).

Em 05 de janeiro de 1989, um ano após a promulgação da Constituição de 1988, foi sancionada a Lei nº 7.716 (BRASIL, 1989), conhecida como Lei Caó, em homenagem ao deputado federal Carlos Alberto Oliveira dos Santos, jornalista e militante do movimento negro, que participou da assembleia constituinte que elaborou a CF/88. Referida lei define os crimes resultantes de preconceito de raça e cor e, com a redação dada pela Lei 9.459/97, incluiu os crimes de discriminação em razão de etnia, religião ou procedência nacional.

A Lei Caó avança ao retirar do rol de contravenções penais as condutas de discriminação racial, elecando-as enquanto crimes, passíveis de pena de reclusão de até cinco anos. Todavia, não avança quanto ao combate do racismo institucional, uma vez que a tipificação das condutas consideradas racistas se mantém mais na esfera da manifestação individual, exigindo, inclusive, a comprovação do dolo.

Assim, Thula Pires (2018) destaca que o mito da democracia racial máscara as condutas racistas, uma vez que a característica do racismo brasileiro dá-se, em especial, por denegação e não de forma aberta, conforme aduzido por Lélia González, dificultando o efetivo enquadramento nas previsões legais.

Quanto às normativas voltadas de forma específica para os povos e comunidades tradicionais, destaca-se a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho de 1989, inserida no Estado brasileiro por meio do decreto legislativo de 143 de 2002 e promulgada pelo Decreto nº 5051/2004<sup>22</sup>, que reconhece os grupos cujas condições econômicas, sociais e culturais os distingue de outros setores da coletividade nacional, estabelecendo uma série de direitos.

Para Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006, p. 39), a Convenção possibilita o reconhecimento de múltiplas situações sociais, incluindo diversos agrupamentos invisibilizados pela tentativa de homogeneização jurídica da categoria “povo”, realizada pelos órgãos oficiais de Estado desde o período colonial. Simultaneamente, destaca a existência de territorialidades específicas, que se contrapõe ao modelo de desenvolvimento predatório vigente na sociedade brasileira.

---

<sup>22</sup> O Decreto nº 5051/2004 foi revogado pelo Decreto nº10.088 de 05 de novembro de 2019, que consolida todos os atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. O texto da Convenção 169 da OIT consta no anexo LXXII do referido Decreto.

Seguindo a lógica da Convenção 169 da OIT, em 7 de fevereiro de 2007, foi publicado o Decreto nº 6.040 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT.

A PNPCT foi construída de forma participativa, após uma série de debates públicos realizados junto à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), instituída pelo Decreto de 27 de dezembro de 2004 e alterada pelo Decreto de 13 de julho de 2006. Assim, incluiu em seu processo de construção as comunidades de terreiro, ciganos, indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, dentre outros grupos culturalmente diferenciados.

Em seu art. 3º, o Decreto conceitua povos e comunidades tradicionais, territórios tradicionais e desenvolvimento sustentável, dando especial destaque à autoidentificação desses grupos enquanto culturalmente diferenciados e com formas próprias de organização, uso do território e recursos naturais.

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, 2007).

A principiologia da PNPCT destaca a preservação dos direitos culturais, memória cultural e identidade étnica, a promoção do controle social e da participação dos povos e comunidades tradicionais nos processos decisórios relacionados a seus direitos, a segurança alimentar e a garantia dos direitos territoriais desses grupos.

Joaquim Shiraishi Neto (2007) destaca que, o deslocamento do termo populações para o termo povos tradicionais, em sintonia com o termo comunidade é resultado de uma série de reivindicações e discussões ocorridas no âmbito da Organização Internacional do Trabalho, nos

anos de 1988-1989, uma vez que o uso do termo comunidades denota uma dinâmica de mobilização.

Em 20 de julho de 2010, foi publicada a Lei nº 12.288, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial, no âmbito nacional, destinando-se à “garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica” (BRASIL, 2010).

O artigo 23 do Estatuto reitera o texto constitucional referente à garantia do direito à liberdade de consciência e crença e proteção aos locais de cultos e liturgias (art. 5º, inciso VI da CF/88), avançando no que diz respeito à regulamentação do direito ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana, no seu artigo 24.

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais (BRASIL, 2010).

Destaca-se ainda, o estabelecimento do dever, ao poder público, de adotar medidas de combate à intolerância religiosa, devendo, dentre outras medidas, inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas” (BRASIL, 2010, Art. 26).

O Estatuto da Igualdade Racial apresenta-se como importante instrumento de combate à discriminação racial e garantia do livre exercício da liberdade de consciência e de crença,

introduzindo no ordenamento jurídico conceitos como discriminação racial ou étnico-racial e as desigualdades sociais decorrentes do processo histórico de escravização negra no Brasil.

Destaca-se, por fim, a existência de outras normativas jurídicas que estabelecem direitos aos povos e comunidades tradicionais de terreiro, a citar, a Lei nº 10.639/2003, que altera a lei de diretrizes e bases da educação nacional, a fim de incluir a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira. Todavia, considerando que o presente trabalho possui como objetivo principal a identificação das possibilidades e limitações da proteção aos territórios sagrados dos povos de terreiro, dar-se-á especial ênfase à Convenção 169 da OIT e às políticas e legislações direcionadas à proteção destes.

#### **4.2.1 A Convenção 169 da OIT como marco legal dos direitos territoriais dos povos tradicionais**

A Convenção 169 da OIT elenca como critério fundamental para determinação dos grupos destinatários de suas disposições o conceito de autodefinição, estabelecendo apenas diretrizes para identificação dos chamados povos indígenas e tribais. Assim, aplica-se aos povos com modos de vida diferenciados da cultura hegemônica, independentemente do critério da ancestralidade na ocupação dos territórios, bem como aos povos indígenas, sendo que, neste caso, o fator preponderante é a ancestralidade e preservação de instituições contra hegemônicas.

Desde que os grupos sociais autodesignados como povos e comunidades tradicionais se definam enquanto tal devem ser “amparados” pela Convenção. A convenção não define a priori quem são esses “povos indígenas e tribais”, apenas oferece instrumentos para que o próprio sujeito se auto-defina, como o da “consciência de sua identidade”. Neste caso, a Convenção nº 169 faz acertadamente pois se definisse de antemão, excluiria uma infinidade de povos e comunidades tradicionais desse dispositivo. No caso, compete a cada país a decisão sobre quais grupos sociais recai a aplicação dessa convenção. (SHIRAISHI NETO, 2007, p.46)

Dentro da política geral da Convenção, o artigo 6º dispõe acerca da necessidade de consulta aos povos interessados, pelos Estados signatários, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas que possam afetá-los, de forma direta ou indireta, resguardando-se ainda, a livre participação de tais grupos na elaboração de políticas públicas e programas que sejam destinatários.

#### **Artigo 6º**

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas. (BRASIL, 2004)

Na mesma linha, o artigo 7º disciplina que cabe aos povos interessados escolherem suas prioridades no que se refere ao processo de desenvolvimento econômico, social e cultural, participando da elaboração, aplicação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional ou regional que possam afetar-lhes.

A necessidade de consulta e efetiva participação dos povos e comunidades tradicionais na formulação de políticas, programas e leis, que sejam de seus interesses, denota a necessária mudança de paradigma em relação ao tratamento jurídico dispensado a esses grupos. Se, na lógica da colonialidade e mestiçagem, tais povos apresentam-se como inferiores, primitivos e não produtores de conhecimento, a Convenção 169 da OIT os destaca enquanto fontes de saberes, sendo indispensável a sua participação nos processos de elaboração e controle social de políticas públicas.

Há uma mudança radical no sentido de eliminar qualquer forma de tutela, sempre presente nos dispositivos jurídicos, que notadamente tem visto esses povos e comunidades tradicionais como sujeitos inferiorizados, incapazes de discernirem os significados de seus próprios atos. Nesta perspectiva, o “princípio da igualdade” passa a ser o pressuposto e não o objetivo a ser alcançado, uma vez que a emancipação decorre do reconhecimento da existência da diversidade e das diferenças de cultura, que envolvem distintos sujeitos. Mais do que isto, entendo que o Estado deverá condicionar suas políticas e programas às ações dos grupos sociais; deverá, ainda, se estruturar de forma diferenciada para o atendimento das demandas que são múltiplas e complexas, determinando “novas” maneiras de pensá-las. Isso implica que o Estado realize uma mudança na forma de organizar e operacionalizar suas ações, que não pode ficar restrita às competências administrativas firmadas previamente. (SHIRAISHI NETO, 2007, p.48-49)

Em sua parte II, que trata sobre as terras tradicionalmente ocupadas, a Convenção 169 da OIT estabelece, no artigo 13 que, ao aplicarem o dispositivo, os Estados signatários deverão estabelecer especial importância aos valores culturais e espirituais elencados pelos povos

interessados nas relações estabelecidas com as terras ou territórios utilizados, em especial as questões coletivas. Ainda, destaca que o uso do termo terras inclui o conceito de territórios, entendendo estes como a totalidade das localidades ocupadas ou utilizadas por tais grupos.

O artigo 14 trata especificamente dos direitos de posse e propriedade - nos conceitos do direito moderno - sobre os territórios tradicionais, bem como o direito à preservação e uso das terras de ocupação não exclusiva, mas que sejam utilizadas para sua reprodução social e econômica:

#### Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados. (BRASIL, 2004)

A garantia implica também na não remoção das terras que ocupam (item 1 do art. 15) e, em caráter de excepcionalidade, se for considerado necessária a remoção e o reassentamento desses povos, será imprescindível o livre consentimento destes (item 2 do art. 15), bem como o direito de regressar às suas terras assim que deixem de existir os motivos que levaram à remoção e reassentamento (item 3 do art. 15).

A utilização dos conceitos de posse e propriedade denotam a necessidade de, dentro de um sistema jurídico que se pretende único e oriundo das teorias liberalistas e iluministas, garantir o acesso e permanência das comunidades tradicionais aos territórios utilizados que, conforme destacado neste trabalho, consubstanciam uma repatrimonialização da memória coletiva.

Assim, mesmo destacando-se que as concepções sobre terra e território para as comunidades tradicionais não se submetem aos conceitos de posse e propriedade do direito civil, a Convenção 169 da OIT denota-se de fundamental importância enquanto marco legal de reafirmação da identidade coletiva e territorial desses grupos, em suas variadas formas de ocupação e relacionamento com as terras ocupadas ou utilizadas.

Ademais, a Convenção 169 da OIT possibilita refletir sobre a necessária mudança nas estruturas estatais, ressaltando que o pretensão universal é, na verdade, diverso, devendo as diferenças serem explicitadas e consideradas na elaboração de políticas, programas e ações. (SHIRAISHI NETO, 2007, p. 49).

Tamanha a importância da Convenção no reconhecimento e proteção dos povos e comunidades tradicionais, que emergem tentativas de sua desconstituição e retirada do ordenamento jurídico brasileiro, a citar, a propositura do Projeto de Decreto Legislativo 177/2021, de autoria do Deputado Federal Alceu Moreira (Movimento Democrático Brasileiro - MDB), que tem como objetivo autorizar o Presidente da República a denunciar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A denúncia consiste na possibilidade de retirada de um Estado signatário da convenção, estando prevista no artigo 39 da Convenção 169 da OIT. Assim, dispõe referido artigo que, expirado o prazo de dez anos, contados da data de entrada em vigor da convenção, poderá o Estado signatário denunciá-la, mediante ato comunicado ao Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho por ele registrado.

Na justificativa do Projeto de Decreto Legislativo, apresenta-se o evidente descontentamento dos grupos econômicos com o direito à consulta prévia, livre e informada estabelecido na Convenção 169 da OIT e ao critério da autodefinição na identificação dos grupos abrangidos pela norma.

A Convenção ao estabelecer, por exemplo, a restrição de acesso do Poder Público e dos particulares nas terras indígenas sem o consentimento desses indivíduos, assim como fato de se necessitar de prévia autorização para qualquer ação governamental na Terra Indígena, acaba por inviabilizar o projeto de crescimento do Brasil. Conforme informações obtidas do sítio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 12,90%2 do território brasileiro é de terras indígenas, portanto, com diversas dificuldades de acesso do Estado para garantia do desenvolvimento nacional em razão dos diversos empecilhos elencados pela Convenção 169 da OIT. Destaca-se que o Brasil é um país que precisa investir em infraestrutura para atrair investimentos, principalmente para a região norte. Diante da dificuldade de acessar terras indígenas, tem-se o absurdo de um estado da Federação (Roraima) não estar interligado ao Sistema Interligado Nacional (SIN) de produção de transmissão de energia elétrica e ter que importar energia da Venezuela, país em notória decadência e em grave situação socioeconômica. (Projeto de Decreto Legislativo 177/2021. disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1999797](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1999797). acesso em 20 de julho de 2022)

Evidente, portanto, que a Convenção 169 da OIT, ao assegurar os direitos de ocupação,

posse e propriedade dos territórios tradicionais por grupos que não representam a hegemonia branca, bem como a indispensabilidade da realização de consulta prévia, livre, e informada anterior a qualquer projeto privado ou público que possa afetar referidas comunidades, dificulta a implementação e continuidade de projetos de destruição da natureza e do “outro”, culminando na insurgência dos grupos políticos e econômico racistas em busca da manutenção do sistema de contenção, extermínio ou assimilação de corpos não brancos. .

Em nota técnica divulgada em 14/11/2021, o Ministério Público Federal, por meio da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, destaca a invalidade, inconsistências e inconstitucionalidade material da referida proposta, uma vez que a Convenção dispõe sobre direitos e garantias fundamentais - individuais e coletivas - que consubstanciam cláusulas pétreas, nos termos do art. 60, § 4º, IV da CF/88.

A Convenção 169 não apenas corresponde a esses dispositivos constitucionais, como os desenvolve. Por isso, a denúncia da Convenção 169 da OIT contradiz as determinações da Constituição brasileira e, como ato normativo estampado em decreto legislativo, incide em inconstitucionalidade material. Ao mesmo tempo, a denúncia provoca uma lacuna normativa que deixa menos protegidos os povos e comunidades tradicionais, enfraquecendo-lhes os direitos fundamentais e, desse modo, violando o princípio da vedação do retrocesso que caracteriza o regime jurídico dos direitos fundamentais em geral. (MPF - nota técnica, página 2) <sup>23</sup>

A Nota Técnica destaca ainda, que a Convenção 169 da OIT promove a alteridade, abrindo-se a uma epistemologia do outro, na medida que promove o diálogo cultural, inscrevendo-se em um movimento anti e decolonial, na medida que retira esses grupos da tutela estatal e destaca-os enquanto atores sociais que se impõe e constituem o Estado.

Como marco normativo, a Convenção 169 da OIT promove a alteridade e se abre à “epistemologia do outro”. Justamente por promover o diálogo entre culturas, a Convenção 169 não é supérflua. Não se trata de uma concessão, sob a lógica colonialista do Direito formal, mas de uma conquista dos povos e comunidades tradicionais em face do Poder Público, eis que não há mais tutela: a democracia não tolera que o Estado se imponha sobre os povos<sup>6</sup> e sim que os povos se imponham e constituam o Estado. A Convenção 169 da OIT inscreve-se no movimento anti e decolonialista. O Projeto de Decreto Legislativo 177/2021 caminha na contramão do modelo emancipatório trazido – em perfeita sintonia com a Constituição de 1988 – pela Convenção 169 da OIT, pois pretende voltar ao ultrapassado paradigma do assimilacionismo. (MPF - nota técnica, p.02). <sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Nota Técnica - - PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 177/2021 (DENÚNCIA DA CONVENÇÃO 169 DA OIT). Disponível em: < [http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota\\_Tecnica\\_Convencao169.pdf](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota_Tecnica_Convencao169.pdf)>. Acesso em 01 de julho de 2022.

O Projeto de Decreto Legislativo inscreve-se na lógica colonial de tentativa de enfraquecimento dos atos normativos que, resultados de mobilizações dos grupos subalternizados, garantem seu reconhecimento não mais sob a lógica da inferioridade e atraso, mas sim enquanto grupos portadores de identidades individuais e coletivas reconstruídas nas frestas da colonização, e suas diversas formas de relação com a natureza, com o território, e cultura.

#### **4.2.2 O I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)**

O I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi lançado em janeiro de 2013, sendo fruto de um intenso processo de mobilização social dessas comunidades junto ao poder público. O Plano foi coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República - SEPPIR, com participação de outras 10 instituições federais responsáveis por sua elaboração, monitoramento, avaliação e revisão (BRASIL, 2013, p.24).

A construção do plano deu-se por meio do Grupo de Trabalho Interministerial<sup>25</sup>, e utilizou como fontes os documentos resultantes de processos de diálogos entre as comunidades interessadas e o Governo Federal, em especial, das Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (2005 e 2009), Oficina Nacional para elaboração de políticas Públicas de cultura para Povos Tradicionais de Terreiros (2011), Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil (2011 - SEPPIR) e Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2011 - Ministério do Desenvolvimento Social). Ainda, foram realizadas atividades junto à sociedade civil durante o segundo semestre do ano de 2012.

Já na sua apresentação, o plano conceitua os povos e comunidades tradicionais de matriz africana como:

<sup>24</sup> Nota Técnica - - PROJETO DE DECRETO LEGISLATIVO 177/2021 (DENÚNCIA DA CONVENÇÃO 169 DA OIT). Disponível em: < [http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota\\_Tecnica\\_Convencao169.pdf](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota_Tecnica_Convencao169.pdf)>. Acesso em 01 de julho de 2022.

<sup>25</sup> O Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), coordenado pela SEPPIR/PR e instituído pela Portaria nº 138/2012 contava com a participação de representantes do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), do Ministério do Meio Ambiente (MMA), do Ministério da Cultura (MinC), do Ministério da Educação (MEC), do Ministério da Saúde (MS), do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), da Secretaria de Direitos Humanos (SDH/PR), da Fundação Cultural Palmares (FCP/MinC), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN/MinC) e da Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária (Embrapa/MAPA).

Grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p.12)

Referida conceituação alinha-se ao estabelecido na Convenção 169 da OIT e ao conceito de amefricanidade, trazendo como características centrais a autodefinição, os diferentes modos de organização social dessas comunidades, pautados na cosmovisão africana, bem como o estabelecimento de relações de pertencimento e interdependência com os territórios ocupados, destacando, ainda, a importância desses grupos na prestação de serviços às comunidades localizadas no seu entorno.

O plano elenca como objetivo principal a preservação da tradição africana no Brasil, por meio da garantia de direitos, proteção do patrimônio cultural e enfrentamento da vulnerabilidade social vivenciada por esses grupos portadores de identidade coletiva.

Em sua contextualização, traz dados da pesquisa “Mapeamento do Axé”, realizada em 2010, pelo então Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), que mapeou informações socioeconômicas de terreiros nas regiões metropolitanas de Belo Horizonte (MG), Belém (PA), Porto Alegre (RS) e Recife (PE).

A pesquisa entrevistou 4.045 lideranças tradicionais, sendo pioneira no levantamento de informações socioeconômicas e culturais das comunidades de matriz africana. Identificou-se que 72% das lideranças tradicionais de matriz africana se autodeclaravam negras, sendo que 55,6% mulheres (BRASIL, 2013, p. 18).

Identificou-se ainda, que os territórios tradicionais de matriz africana estabeleciam relações com as comunidades do seu entorno, de modo que 81,6% das casas desenvolviam atividades comunitárias (BRASIL, 2013, p.18).

Dessa forma, além de espaços destinados às práticas religiosas, os terreiros são locais de preservação das tradições africanas e da natureza, sendo, também um espaço de solidariedade e de importante atuação no desenvolvimento de ações voltadas à saúde, educação e assistência social das populações localizadas no seu entorno.

O I Plano apresentou um quadro de iniciativas e metas organizadas em três eixos

estratégicos: I) Garantia de Direitos; II) Territorialidade e Cultura; III) Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável, sendo sua execução prevista para os anos de 2013 a 2015.

O eixo “Garantia de Direitos” reuniu medidas direcionadas à valorização da ancestralidade africana no Brasil, e garantia de mecanismos eficientes de políticas voltadas à eliminação da discriminação racial sofrida pelas comunidades tradicionais de matriz africana, bem como a implementação de instrumentos de enfrentamento ao racismo institucional.

O eixo “Territorialidade e Cultura” reuniu medidas de valorização do patrimônio cultural desses povos, bem como medidas destinadas à regularização fundiária dos territórios ocupados pelas comunidades tradicionais de matriz africana.

O eixo “Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável” inseriu ações destinadas à valorização do uso sustentável dos recursos naturais, promoção de política alimentar e nutricional, valorização dos métodos tradicionais de saúde preservados e ampliação do acesso dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana às políticas sociais instituídas pelo Governo Federal.

Ao tratar da Territorialidade e Cultura, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana conceitua os territórios tradicionais como espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, que constituem base da organização social e identidade cultural dessas comunidades, de modo que a questão da regularização fundiária representa uma temática central no seu desenvolvimento sustentável (BRASIL, 2013, p.36).

Quanto aos objetivos de tal eixo, travam-se de: 1) Mapear os povos e comunidades tradicionais de matriz africana; 2) Promover a regularização fundiária e institucionalização dos espaços necessários à manutenção das tradições de matriz africana; 3) Promover, preservar e difundir o patrimônio e as expressões culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Percebe-se que o plano reconhece a importância da preservação dos territórios de tais comunidades, contudo, centraliza as ações numa perspectiva eurocentrada de regularização fundiária de terreiros localizados em territórios de domínio da União, não trazendo medidas específicas para preservação dos espaços sagrados dessas comunidades que estejam localizados em domínio privado ou áreas descontínuas.

Destaca-se que, como já abordado anteriormente, o território das comunidades

tradicionais de matriz africana não se restringe aos templos, estendendo-se para espaços descontínuos, marcados pela natureza, uma vez que é no meio natural, na terra, que o sagrado toma forma. Desse modo, para além da política de regularização fundiária dos terreiros, urge a necessidade de proteção dos territórios descontínuos utilizados pelas comunidades, garantindo o acesso a estes, independente de sua localização sob o domínio da união, dos estados, ou de particulares.

Segundo dados do então Ministério dos Direitos Humanos (2018, p.70-75), no documento eletrônico elaborado pela Secretaria Nacional de Promoção da Igualdade Racial intitulado “Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro: segurança alimentar, nutricional e inclusão produtiva”, quanto à análise dos compromissos assumidos pelo IPHAN<sup>26</sup> no I Plano, verificou-se ausência de informações sobre o compartilhamento de diagnósticos realizados sobre as casas tradicionais de matriz africana, bem como ausência de participação do instituto em espaços de debate junto à sociedade civil para explicar as regras do tombamento. Ademais, até o ano de 2016, somente nove terreiros constavam como tombados pelo IPHAN, entre os anos de 1938-2016. (BRASIL, 2018, p.50).

Esses dados confirmam que, em que pese o plano represente um avanço no processo de reconhecimento dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e na implementação de políticas públicas voltadas a essas comunidades, as ações elencadas foram tímidas e sua execução ficou aquém do desejado.

Destaca-se ainda, que, o então o então Ministério dos Direitos Humanos, por meio da Secretaria Nacional de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial, em outubro de 2018, abriu consulta pública para opiniões, críticas e sugestões ao II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Contudo, os sites oficiais não trazem dados sobre o resultado da consulta, tampouco o texto relativo ao plano em questão, o que denota uma fragilização na continuidade de políticas voltadas a essas comunidades.

A garantia dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana não dependem apenas da formalização de tais direitos em legislações e planos de governo. Dependem, também, da existência de vontade política para a promoção. Desse modo, falar em implementação de políticas públicas e instrumentos de efetivação dos direitos humanos inclui a necessidade de vontade política dos poderes públicos (FARIAS, 2019, p.243)

---

<sup>26</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Dessa forma, o I Plano representa avanço ao conceituar quem são os povos e comunidades de matriz africana, contextualizando suas demandas e propondo estratégias para superação das vulnerabilidades sociais vivenciadas por esses grupos. Contudo, emerge o desafio da implementação e continuidade de políticas públicas voltadas a essas comunidades, uma vez que a execução de políticas de direitos humanos depende do engajamento da sociedade civil e dos órgãos estatais.

#### 4.2.3 Direitos dos Povos de Terreiro no Estado do Maranhão

No Estado do Maranhão, destaca-se como instrumento protetivo dos povos e comunidades tradicionais de terreiro o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei nº 11.399 de 28/12/2020, que, nos termos do art. 1º, tem como finalidade estabelecer diretrizes para defesa dos direitos humanos da população negra, combate à discriminação e demais formas de intolerância étnico-racial.

Logo em seu artigo 2º, o Estatuto da Igualdade Racial elenca os conceitos de povos e comunidades tradicionais e territórios tradicionais, nos mesmos termos estabelecidos no Decreto nº 6040/2007:

Art. 2º Para os fins desta Lei, considera-se:

[...]

II - povos e comunidades tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

III - territórios tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem o art. 231 da Constituição Federal e o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; (ESTADO DO MARANHÃO, 2020)

Ainda, o art. 2º, inciso V da referida lei traz a importante conceituação de racismo institucional, inovando em relação à Lei 12.288/2010, destacando ações ou omissões sistêmicas, de natureza organizacional e institucional, pública ou privada, que, pautadas em preconceitos ou estereótipos, culminam em discriminação e dificultam a promoção e oferta de atividades e serviços às pessoas em função de sua raça, ascendência, origem ou etnia.

VI - racismo institucional: ações ou omissões sistêmicas caracterizadas por normas, práticas, critérios e padrões formais e não formais de diagnóstico e atendimento, de

natureza organizacional e institucional, pública e privada, resultantes de preconceitos ou estereótipos, que culminam em discriminação e ausência de efetividade na promoção e oferta de atividades e serviços qualificados às pessoas em função da sua raça, cor, ascendência, origem nacional ou etnia;(ESTADO DO MARANHÃO, 2020)

Silvio Almeida (2020) destaca que a concepção do racismo institucional se estende para além de comportamentos individuais, sendo também resultado do funcionamento das instituições, que refletem os conflitos raciais, e estabelecem, por normativas, práticas e critérios, parâmetros de discriminação baseados na raça, que servem à manutenção do poder hegemônico do grupo que está no poder.

Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas - o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades, etc. - e instituições privadas - por exemplo, diretorias de empresas - depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos. (ALMEIDA, 2020, p. 40-41).

Assim, a legislação estadual, ao nomear e reconhecer o racismo institucional, possibilita a elaboração de instrumentos normativos e políticas públicas que tenham como objetivo o seu enfrentamento, a citar, as políticas de ações afirmativas.

O artigo 4º do Estatuto da Igualdade Racial institui o Sistema Estadual de Promoção da Igualdade Racial - SEPIR, integrado pela Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular - SEDIHPOP, Secretaria de Estado Extraordinária da Igualdade Racial - SEIR, Secretaria de Estado da Segurança Pública - SSP; Conselho Estadual da Política da Igualdade Étnico -Racial, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos e Conselho Estadual de Articulação de Políticas Públicas para Povos Indígenas no Maranhão.

Referido sistema tem como objetivo a execução das ações, políticas e serviços destinados à igualdade étnico-racial, garantia dos direitos individuais e coletivos dos grupos destinatários da lei e combate ao racismo e todas as formas de intolerância étnico-racial.

O artigo 26 dispõe que caberá ao Poder Público Estadual a garantia do pleno exercício dos direitos culturais das populações negras, indígena e dos povos e comunidades tradicionais, destacando, no inciso V, a garantia do direito de registro das comunidades de terreiros, tendas e casas de matriz africana junto à Secretaria Extraordinária da Igualdade Racial - SEIR.

Frisa-se que o Estatuto de Igualdade Racial do Estado do Maranhão foi promulgado num contexto social marcado pela intensificação dos debates e manifestações populares contra o racismo e violência estatal, que tiveram como estopim o assassinato de George Floyd<sup>27</sup>, homem afroamericano, em 25 de maio de 2020, por um policial de Minneapolis, nos Estados Unidos, e o assassinato de João Alberto Silveira Freitas<sup>28</sup>, também homem negro de 40 anos, espancado até a morte por seguranças privados da rede de supermercados Carrefour na cidade de Porto Alegre (BH), em 19 de novembro de 2020, um dia antes do “Dia da Consciência Negra” (20 de novembro).

A fim de garantir o disposto no artigo 26, inciso V do Estatuto, em 17 de agosto de 2021, a Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial do Maranhão e a Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular publicaram a Portaria Conjunta nº 05/2021, instituindo o Cadastro Geral de Identificação e mapeamento das comunidades de Matriz Africana e de Terreiros, a ser realizado pela SEIR e SEDIHPOP, em registro numerado e em livro próprio.

Tal portaria estabelece como principal critério de mapeamento a autodeclaração dos membros da comunidade enquanto mantenedores de tradição de Matriz Africana (art. 3º), alinhando-se ao estabelecido na Convenção 169 da OIT, bem como conceitua comunidades de matriz africana em três dimensões: territórios, espaços, residências e ou locais de rito:

Art. 2º Para fins desta Portaria compreende-se por Comunidade de Matriz Africana e de Terreiros: I – Territórios que expressam uma dimensão cultural, material e imaterial por meio de elementos invariantes que simbolizam uma identidade comum, constituída por um sistema de valores, crenças e ideias que constroem um modo específico de observar, agir e compreender o mundo a partir da matriz civilizatória africana e indígena; II – Espaços que congregam grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua produção cultural, social, civilizatória, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovação e práticas geradas e transmitidas pela tradição, conforme o Decreto Federal nº 6.040/2007; III – Residências e/ou locais onde são realizadas formas distintas de ritos de matriz africana, a partir das

---

<sup>27</sup> George Floyd foi asfixiado até a morte por um policial identificado como Derek Chauvin, que permaneceu por quase dez minutos ajoelhado sobre o pescoço da vítima, que gritava que não conseguia respirar. O Policial foi condenado a 22 anos e seis meses de prisão pelo crime, em 23 de setembro de 2021. Mais informações em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/derek-chauvin-e-sentenciado-a-22-anos-e-seis-meses-pela-morte-de-george-floyd/>

<sup>28</sup> João Alberto Silveira Freitas, de 40 anos, foi agredido por seguranças do hipermercado, localizado no bairro Passo D'Areia, na Zona Norte de Porto Alegre. Em 17 de dezembro de 2020, o Ministério Público denunciou os seis indiciados por homicídio triplamente qualificado (motivo torpe, meio cruel e recurso que dificultou a defesa da vítima) com dolo eventual. O MP incluiu ainda o racismo como forma da qualificação por motivo torpe. O Processo ainda se encontra em fase de instrução criminal. Mais informações em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2022/05/20/justica-ouve-perito-e-tres-reus-em-audiencia-do-caso-joao-alberto-homem-negro-morto-em-hipermercado-de-porto-alegre.ghtml>

tradições do Tambor de Mina, Pajelança ou Cura, do Terecô, Candomblé, Umbanda e outras expressões Afro Religiosas, bem como ações culturais, educativas e assistenciais. (Portaria nº 05/2021 -SEIR-SEDIHPOP-MA<sup>29</sup>)

A portaria destaca a importância dos territórios na reprodução social das comunidades afroameríndias<sup>30</sup>, sendo relevante a não limitação de tais territórios aos templos/terreiros, destacando a existência de outros locais, espaços ou territórios utilizados e apropriados por essas comunidades, nas suas dimensões materiais, imateriais e culturais.

Ocorre que, decorrido quase um ano da publicação da referida portaria, não consta nos sites oficiais da SEIR ou SEDIHPOP nenhum documento produto do mapeamento, tampouco informações sobre o atual estágio de mapeamento dos terreiros no estado.

Em 28 de junho de 2022, foi publicado o Decreto nº 37.761, que estabelece a Política Estadual de Proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-brasileiros.

O decreto conceitua, em seu artigo 2º, casas de religiões de matriz africana e afro-brasileiras, comogonia, territorialidade e povos tradicionais de terreiro nos seguintes termos:

Art. 2º Para os fins deste Decreto, considera-se:

I - casas de religiões de matriz africana e afro-brasileiras: espaços sagrados de convivência e preservação das tradições religiosas de matriz africana, nominados conforme as diferentes vertentes da religião (terreiro, ilê, roça, casa de axé, barracão, egbe, dentre outros);

II - cosmogonia: visão de mundo concebida, na relação intrínseca com os elementos da natureza e as entidades espirituais que as regem, respeitando os significados e simbologias presentes nas diferentes formas de manifestação entre os indivíduos, o coletivo e a natureza na perspectiva da ancestralidade;

III - territorialidade: espaços de referência necessários para a preservação das tradições religiosas dos povos tradicionais de terreiros, podendo ser contínuos ou não e que possuam os elementos vitais utilizados em suas práticas ritualísticas e culturais, a exemplo da coleta de folhas, oferendas, mares, rios, florestas dentre outros;

<sup>29</sup> Disponível em: <https://www3.igualdaderacial.ma.gov.br/files/2021/08/PORTARIA-CONJUNTA-No-05-%E2%80%93-SEIR-SEDIHPOP-terreiros.pdf>. acesso em 20 de junho de 2022.

<sup>30</sup> Ao longo deste trabalho, utilizam-se os termos comunidades afroameríndias, comunidades/povos de terreiro e povos e comunidades tradicionais de matriz africana para designar, genericamente, os grupos sociais autoindenticados enquanto tais, optando-se por preservar as diversas nomenclaturas em virtude da multiplicidade de dinâmicas sociais incluídas em tais denominações, porém, mantendo o elemento comum: a referência africana. Frisa-se que, considerando todo o debate político-social estabelecido quando da elaboração do I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, em especial quanto à denominação/nomenclatura de tais grupos sociais, em que pese a crítica desta pesquisa à imutabilidade do termo tradicional, preservou-se a categoria política supracitada, uma vez que tal conceito resultou de uma construção histórica coletiva.

IV - povos tradicionais de terreiros: organização coletiva a partir das nações oriundas do continente africano nos processos diaspóricos, fundamentando-se, no Brasil, nos troncos linguísticos Bantu e Yoruba; (BRASIL, 2022)<sup>31</sup>

Observa-se que o decreto reafirma o conceito de territórios tradicionais de matriz africana enquanto locais sagrados e a prescindibilidade de continuidade espacial, podendo tais territórios configurarem espaços descontínuos. Ainda, tais espaços são marcados pela presença de elementos vitais utilizados nas práticas ritualísticas, a citar, os elementos da natureza como mares, rios, folhas etc.

A política elenca três objetivos, sendo um deles a proteção aos lugares sagrados e ao patrimônio material e imaterial dos povos de terreiro (art. 3º, III), bem como reitera o preceito constitucional da inviolabilidade da liberdade da consciência e de crença, assegurando-se o livre o exercício dos cultos religiosos e a proteção dos locais de culto e liturgias (art. 4º).

O art. 5º regulamenta o supracitado direito à liberdade de crença e exercício dos cultos de matriz africana, estabelecendo que este compreende:

- I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade, bem como a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;
- II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;
- III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;
- IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica.
- V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;
- VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;
- VII - a comunicação ao Sistema de Segurança Pública, ao Ministério Público e à Defensoria Pública acerca de práticas de intolerância religiosa, para conhecimento e providências cabíveis a fim de resguardar a vida, a integridade física, o patrimônio e garantir a liberdade religiosa. (BRASIL, 2022)

Frisa-se que referido rol deve ser considerado a título exemplificativo, possibilitando o reconhecimento e proteção do direito constitucional em outras perspectivas encruzadas não abrangidas pelo art. 5º do Decreto em questão.

O artigo 12 institui o Grupo de Trabalho Interinstitucional destinado à fiscalização do cumprimento do disposto no Decreto, que deverá ser composto por um representante da

<sup>31</sup> Disponível em: <https://images.jota.info/wp-content/uploads/2022/07/decreto-no-37-761-2022-ma-05-07.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2022.

SEDIHPOP, que será o coordenador do grupo, um representante da SEIR, um representante da Secretaria de Estado de Educação (SEDUC), um representante da Secretaria de Estado de Segurança Pública (SSP), um representante da Defensoria Pública do Estado, um representante do Ministério Público do Estado e 4 membros indicados pelos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, escolhidos após chamamento público.

A previsão do Grupo de Trabalho denota-se importante a fim de controle institucional e social da política pública, bem como adequação ao disposto na Convenção 169 da OIT acerca da imprescindibilidade de participação dos grupos destinatários de todo o processo de elaboração e controle de políticas destinadas a eles. Todavia, considerando a diversidade de ritualísticas no estado do Maranhão, o número de apenas 04 membros dos povos de terreiro denota a inexistência de paridade em relação aos membros do executivo e do poder judiciário.

Urge destacar, ainda, que a publicação do Decreto nº 37.761/2022 ocorre após ampla repercussão da situação de racismo religioso ocorrido em 24 de abril de 2022, em frente à Casa Fanti Ashanti<sup>32</sup>, um dos terreiros de Tambor de Mina e Candomblé mais conhecidos do Maranhão, localizada em São Luís/MA. Na ocasião, enquanto os membros da comunidade tradicional se preparavam para saudação do orixá, integrante de uma igreja evangélica posicionaram-se em frente ao terreiro, com uso de carro de som, distribuíram panfletos para os membros da casa, enquanto diziam frases como “Jesus está agindo” e faziam gestos semelhantes aos de um exorcismo em direção ao terreiro.<sup>33</sup>

Tal fato teve ampla repercussão no estado, inclusive com divulgações de notas de apoio de diversas entidades à Casa Fanti Ashanti, bem como a realização de manifestações contra o racismo religioso.

Observa-se, portanto, uma tentativa recente, a nível estadual, de regulamentação e normatização local dos direitos dos povos de terreiro, em especial após o ano de 2020. Conforme aduzido por Silvío Almeida (2020), os conflitos intra e interinstitucionais podem culminar em alterações na forma de funcionamento das instituições, a fim de manter sua estabilidade,

---

<sup>32</sup> A Casa Fanti-Ashanti, foi fundada em 1954, por Euclides Menezes Ferreira, mas só começou a funcionar, como casa de mina em 1958, após a inauguração do barracão construído para a realização de rituais, no sítio do Igapara (às margens do rio Bacanga), na cidade de São Luís/MA. Em 1964 transferiu-se para o bairro Cruzeiro do Anil, local que permanece até a presente data. Em 29 de setembro de 1980, deu-se a entrada do Candomblé na Casa. Após o falecimento do Pai Euclides, em 2015, Mãe Mãe Kabeca passou a ocupar a chefia e a manutenção dos rituais da Casa. Fonte: <https://www.gpmina.ufma.br/wp-content/uploads/2017/04/LP-CFA.pdf>. Acesso em 01 de julho de 2022.

<sup>33</sup> Mais informações em: <https://amazoniareal.com.br/racismo-religioso-maranhao/>

contemplando interesses de grupos que não estão no poder. Esse tensionamento pode resultar em alterações de regras e padrões de funcionamento, todavia, a finalidade principal é manter a estrutura institucional, com algumas concessões aos grupos historicamente excluídos de sua composição.

Assim, a intensificação dos tensionamentos raciais, no ano de 2020, levou ao centro do debate pautas antirracistas e de necessárias mudanças legais e estruturais, culminando na elaboração de legislações, regulamentações e políticas voltadas aos grupos marcados pela colonialidade do poder.

Todavia, a simples regulamentação não implica na efetiva garantia de direitos, destacando-se as aparentes contradições quando da execução de políticas públicas e emergência de conflitos de matriz econômica e/ou política que tenham como objeto os territórios tradicionais.

Conforme destacado por Dora Lúcia Bertúlio (1989), as contradições aparentes frente aos movimentos de regulamentação jurídica de direitos dos povos subalternizados e, em contrapartida, a não execução de tais políticas e inaplicabilidade das legislações protetivas e/ou repressoras de condutas discriminatórias raciais são, em verdade, a resposta institucional do Estado brasileiro à questão racial.

#### **4.2.4 A insegurança jurídica do território sagrado do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior**

No início de 2013, o Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior viu-se diante de ameaças de retirada forçada do território, após suposta aquisição de título de propriedade de parte do território por Antônio Fernando Teófilo Sobrinho. Na ocasião, o advogado do suposto proprietário interpelou a comunidade, oferecendo proposta de divisão do território, com a “cessão” do direito de posse da área construída na qual encontra-se localizada a Senzala dos Negros e a antiga residência do mão de faca Matias, e a entrega da região da mata dos índios e caboclos ao Sr. Antônio Teófilo.

Na oportunidade, a comunidade procurou o Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán, instituição não governamental que atua na defesa dos direitos humanos na região de Açailândia/MA, com referência no combate ao trabalho escravo, a fim de resguardar o direito de proteção à integralidade do território sagrado.

Em 21 de fevereiro de 2013, o suposto proprietário ingressou com Ação de Reintegração de Posse, junto à 1ª Vara da Comarca de Açailândia/MA, sob o nº 564-

06.2013.8.10.0022. Alega o autor da ação que adquiriu um imóvel com área superficial de 16.310,75 m<sup>2</sup>, em 20 de dezembro de 2012 e, ao tentar tomar a posse do mesmo, verificou que estaria sendo esbulhado, referindo-se à existência de uma residência, construída pelo Sr. Matias, e de templo de Umbanda, de propriedade de Elenita Mesquita, conhecida como Zazuléia de Oxum. Destaca ainda a existência de área cultivada no local.

Requeru que o pleito fosse deferido em sede de tutela antecipada (antes do julgamento final da demanda), sob o argumento que os requeridos poderiam, de forma irregular, alienar o bem, e que o autor pretendia “lotear o imóvel, tendo para tanto, inclusive, iniciado os estudos de viabilidade”.<sup>34</sup>

Em 01 de março de 2013, o juiz da 1ª Vara da Comarca de Açailândia/MA deferiu a liminar de reintegração de posse requerida, determinando a imediata expedição de mandado de reintegração de posse do território.

Como fundamentação da decisão, o juiz alegou a injusta privação do direito de posse do autor, legítimo proprietário do bem, bem como a comprovação que o esbulho<sup>35</sup> ocorreu antes do prazo de um ano e um dia.

Diante da iminência do despejo, a comunidade impetrou Agravo de Instrumento junto ao Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, com pedido de decretação de efeito suspensivo da decisão do juízo de 1º grau (processo nº 2336-70.2013.8.10.0000/TJ/MA).

O referido recurso destaca que território em litígio integra o espaço sagrado indivisível da Comunidade Filhos do Oriente Maior, ocupado há mais de 17 anos sem que houvesse nenhum tipo de oposição, devendo ser protegido pela ordem jurídica existente nos termos do art. 5º, inciso VI da Constituição, e nos moldes estabelecidos pela Convenção 169 da OIT e pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, tendo em vista tratar-se de uma comunidade tradicional de matriz africana.

Ainda, requereu-se, em sede do Agravo, a declinação de competência para a Justiça Federal, nos termos do art. 109, I e III da Constituição de 1988<sup>36</sup>, tendo em vista o interesse do

---

<sup>34</sup> Processo nº1007408-77.2021.4.01.3700 (numeração anterior: processo nº 564-06.2013.8.10.0022), em trâmite na 1ª Vara Federal Cível e Criminal da Seção Judiciária de Imperatriz/MA. Página 08.

<sup>35</sup> O esbulho ocorre quando o possuidor perde a posse do bem, por ato de terceiro, de maneira violenta, forçada.

<sup>36</sup> Art. 109 da Cf: Art. 109. Aos juízes federais compete processar e julgar: I - as causas em que a União, entidade autárquica ou empresa pública federal forem interessadas na condição de autoras, rés, assistentes ou oponentes, exceto as de falência, as de acidentes de trabalho e as sujeitas à Justiça Eleitoral e à Justiça do Trabalho; (...) III - as causas fundadas em tratado ou contrato da União com Estado estrangeiro ou organismo internacional;

órgão (a União) executor da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais em relação ao pleito, bem como em razão do litígio se relacionar com a aplicabilidade de tratados celebrados pela União com Estado estrangeiro ou organismo internacional, destinados à proteção das comunidades e povos tradicionais.

Paralelamente à interposição do recurso de Agravo de Instrumento, a comunidade articulou-se com a Fundação Cultural Palmares, por meio de sua subsecção localizada na cidade de São Luís/MA, onde registrou a situação de ameaça a seu território sagrado. Ainda, articulou-se com a Secretaria de Igualdade Racial do Estado do Maranhão, no intuito de assegurar o direito territorial.

No dia 04 de abril de 2013, a Quarta Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão determinou a suspensão da decisão de reintegração de posse por entender que não restaram configurados os requisitos do art. 927 do Código de Processo Civil de 1973, vigente à época da propositura da ação, ou seja, o autor não comprovou a posse, a perda da posse e a data do esbulho.

Quanto ao pedido de declinação de competência para a Justiça Federal, o tribunal considerou inexistente o interesse da União na demanda, nos seguintes termos:

O fato de haver políticas de proteção oriundas de órgãos federais no sentido de preservar as tradições populares, nelas incluídas os terreiros de Umbanda, não se afigura motivo hábil a deslocar a competência da Justiça Estadual, até porque a questão em apreço não se encontra incluída no rol do art. 109, da CF/88. **Embora haja discussão sobre o exercício de rituais religiosos, a matéria de fundo possui natureza possessória, havendo disputa sobre bem imóvel entre particulares (grifos nossos).** (Decisão proferida pelo Desembargador Jaime Ferreira de Araújo, em 04 de abril de 2013, TJ/MA, Quarta Câmara Cível. Publicado em: 08/04/2013).

Da análise do referido trecho, percebe-se que o julgador reduz a complexidade da comunidade tradicional de matriz africana à questão religiosa, ignorando a dinâmica de organização cultural, social e econômica, e a relação estabelecida com o território tradicional ocupado, e sequer menciona a aplicabilidade ou não da Convenção 169 da OIT ao caso.

Quando do julgamento final do Agravo de Instrumento, em 07 de maio de 2013, a Quarta Câmara Cível confirmou a decisão de atribuição de efeito suspensivo à decisão de reintegração de posse proferida pelo juízo da 1ª Vara de Açailândia/MA, julgando procedente o recurso, a fim revogar a decisão de liminar de reintegração de posse. Todavia, novamente a

---

fundamentação jurídica atem-se à discussão sobre o direito civil de posse e propriedade, destacando a necessidade de reforma da decisão do juízo de 1º grau apenas considerando que o autor não comprovou a posse anterior do território, nos termos estabelecidos no Código Civil e no Código de Processo Civil de 1973.

Quanto ao pedido de declinação de competência, o Tribunal de Justiça manteve a posição quanto à inexistência de interesse da União, sob a justificativa que a existência de políticas públicas federais voltadas às populações tradicionais não atrai a competência da Justiça Federal para julgamento e processamento do feito.

AGRAVO DE INSTRUMENTO EM AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE. COMPETÊNCIA DA JUSTIÇA FEDERAL. AUSÊNCIA DE INTERESSE DA UNIÃO. LIMINAR CONCEDIDA EM DEMANDA POSSESSÓRIA FUNDADA EM DIREITO DE PROPRIEDADE. IMPOSSIBILIDADE.

I. A existência de políticas de proteção oriundas de órgãos federais voltadas à preservação das tradições populares, nelas incluídas os terreiros de Umbanda, não se afigura motivo hábil a ensejar a competência da Justiça Federal para o processamento do feito, até porque a questão em apreço não se encontra incluída no rol do art. 109, da CF/88, dada a ausência de interesse da União.

II. Se os requisitos previstos no art. 927 do CPC não restaram comprovados na espécie, e se o autor ajuizou demanda possessória fundada em direito de propriedade, deve ser revogada a liminar indevidamente concedida pelo juiz singular na instância a quo.

III. Agravo conhecido e provido. (Acórdão nº 128.705/2013. Agravo de Instrumento nº 0002336-70.2013.8.10.0000. Relator Jaime Ferreira de Araújo. Data do julgamento: 07/05/2013. Data da Publicação: 10/05/2013).

A comunidade formulou denúncia de violação de direitos de comunidade de matriz africana junto à Fundação Cultural Palmares, que encaminhou relatório da situação de violação de direitos da comunidade tradicional Filhos do Oriente Maio ao Ministério Público Federal do Maranhão. Assim, o MPF, em 13 de novembro de 2013, requereu habilitação nos autos do processo, pugnando pela declinação de competência para a Justiça Federal, por entender que a lide não se restringe ao direito de posse, envolvendo bens jurídicos da liberdade de culto e multiculturalismo, bem como elementos de direitos indígenas.

Nesse sentido, cabe colacionar parte do argumento elencado pelo representante do Ministério Público Federal no Processo de reintegração de posse:

Ocorre que três circunstâncias do caso concreto merecem análise detida que levam a uma conclusão distinta da resposta negativa acima. Primeira: há proteção constitucional aos direitos coletivos das comunidades no que tange à cultura tradicional, na medida em que tais integram o patrimônio cultural nacional. Segunda: o MPF pretende demonstrar que não se trata de mero grupo de indivíduos dedicados a uma religião. Na verdade, há

elementos nos autos que permitem a constatação de que se trata de um grupo culturalmente diferenciado, com formas próprias de organização social, que ocupam e usam o território e seus recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (art. 3, I, Decreto 6.040/2007 – Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais). Finalmente, a terceira e mais relevante questão do caso concreto: há alegação do grupo tradicional de existência de direitos indígenas. Com efeito, o território sagrado para os fiés contempla um espaço nominado Mata dos Índios e Caboclos, por eles definido como um local de cultivo de ervas que servem para banhos e outros rituais (...), local de morada de vários espíritos de índios(...). Deste modo, está-se diante de um típico caso de sincope de culturas titularizadas por grupos minoritários: afrodescendentes, ciganos e indígenas, de modo que só o fato de envolver indígenas já atrai a competência federal. (Processo nº 1007408-77.2021.4.01.3700, 1ª Vara Federal Cível da Seção Judiciária de Imperatriz/MA, página 165, Disponível no Processo Judicial eletrônico - PJE, grifo nosso)

Assim, o MPF reconhece que o litígio se encontra além de uma disputa de imóvel por particulares, existindo em verdade a oposição entre os direitos de livre acesso, posse e propriedade de território tradicional de uma comunidade de matriz africana e o suposto direito de propriedade do autor da ação possessória.

Destaca-se que o Ministério Público Federal elenca a necessidade de realização de estudo antropológico da comunidade, especialmente para o fim de aferição de componente indígena, o que, nos termos do art. 109, XI, da Constituição de 1988, deverá ser realizado em sede da Justiça Federal, com base no paradigma constitucional e convencional da autodefinição, instituído pela Convenção 169 da OIT.

Somente em 01 de agosto de 2017, o juízo da 1ª Vara de Açailândia proferiu decisão reconhecendo a incompetência em razão da matéria e determinando a remessa do feito à Justiça Federal. Frisa-se que referida decisão apresenta-se em apenas um parágrafo, fundamentando-se na manifestação de interesse do MPF e no art. 109, XI da CF/88.

Em 30 de setembro de 2021, os autos processuais, anteriormente físicos, foram virtualizados e remetidos à Justiça Federal, Seção Judiciária de Imperatriz/MA, sob o número 1007408-77.2021.4.8.3701, passando a tramitar junto ao sistema do Processo Judiciário Eletrônico.

Em 19/10/2021, o Ministério Público manifestou-se nos autos, reiterando que o feito não se limita à discussão de posse e propriedade, e destacando a proteção constitucional dos direitos coletivos das comunidades em relação à cultura tradicional, nos termos do art. 215 da CF/88, por tratar-se de patrimônio cultural imaterial, dando especial destaque à existência de direitos

indígenas, tendo em vista que um dos espaços em disputa trata-se da Mata dos Índios e Caboclos, local definido pela comunidade como assentamento de entidades espirituais indígenas e cultivo de ervas utilizadas nos rituais.

Ademais, o MPF pugnou pela intimação da Fundação Cultural Palmares para manifestar a permanência da questão e fornecer elementos que entender necessários, bem como a intimação de todos os envolvidos para manifestação no feito.

Verifica-se que o Ministério Público, em que pese reconheça tratar-se de uma comunidade tradicional, atribui interesse no feito especialmente por considerar os elementos indígenas incorporados à dinâmica cultural, religiosa e territorial do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, não alargando a discussão a fim de incluir o debate acerca do direito de proteção aos territórios sagrados das comunidades de matriz africana enquanto locais de patrimonialização da memória ancestral e de indispensável conexão com a identidade sociocultural do grupo.

Assim, é perceptível uma tentativa do MPF no sentido de enquadrar a situação em análise ao previsto no art. 109, XI da CF/88, que determina a competência da Justiça Federal para julgamento de ações que envolvam disputa sobre direitos indígenas.

Em meados de setembro de 2021, a Ialorixá Zazuleia tomou conhecimento da existência de leilão promovido pela Caixa Econômica Federal do território em litígio judicial. Assim, após diligências junto ao cartório de registro de imóveis de Açailândia/MA, tomou-se conhecimento que o suposto proprietário Antônio Teófilo Sobrinho, em 15/04/2013 e 05/05/2013, após revogação da decisão liminar de reintegração de posse, providenciou o desmembramento da matrícula do imóvel em litígio, e, em 28 de junho de 2013, vendeu o imóvel a terceiro, pelo valor de R\$10.000,00 (dez mil reais), em que pese a avaliação do bem em R\$50.000,00 (cinquenta mil reais).

Em 26 de julho de 2013, um mês após a suposta venda, o novo comprador deu o imóvel em garantia em contrato de mútuo em dinheiro, com obrigações e alienação fiduciária, formalizado junto à Caixa Econômica Federal, no valor de R\$ 449.000,000 (quatrocentos e quarenta e nove mil reais).

Em 26 de março de 2015, ocorreu a consolidação da propriedade em favor da caixa, de ambos os imóveis desmembrados.

Em 03 de maio de 2022, a CEF realizou leilão público do imóvel, sendo os bens arrematados, em 03 de maio de 2022, pelos valores de R\$33.000,00 (trinta e três mil reais) e R\$31.000,00 (trinta e um mil reais), pelo mesmo comprador.

Referidas movimentações dão indícios de realização de fraude processual, uma vez que o suposto proprietário, após não obter êxito em despejar a comunidade, vendeu o imóvel e, posteriormente, o bem foi dado em garantia de mútuo em importância muito acima do valor de avaliação do bem.

Em julho de 2022, a Ialorixá Zazuleia e o Sr. Matias voltaram a ser procurados por supostos compradores do imóvel, recebendo ameaças de novas tentativas de despejo do território.

Tendo em vista a iminente possibilidade de novas ações possessórias em desfavor da comunidade, esta vem buscando o apoio institucional do Estado, por meio da Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Participação Popular, em especial considerando a recente promulgação do Decreto Estadual de Nº 37.761/2022, bem como junto ao Ministério Público Federal de Imperatriz/MA.

Todavia, até o momento de elaboração deste trabalho, a comunidade aguardava o agendamento de reunião com o procurador federal que atua no processo para fins de requerimento de medidas no sentido de assegurar a proteção do território sagrado.

#### **4.3 O novo/velho dualismo na política de proteção ao patrimônio cultural material e imaterial dos povos e comunidades tradicionais**

A chamada política do patrimônio cultural emerge com a publicação do Decreto-Lei nº 25 de 1937, que organiza a proteção ao patrimônio histórico e artístico nacional, durante o governo de Getúlio Vargas. Assim, surge no contexto dos debates nacionais acerca da construção da identidade nacional e aplicação de uma política imigratória racista, que pretendia, por meio do ingresso de imigrantes brancos, de origem europeia, a progressiva mudança da imagem brasileira acerca da composição racial.

Em seu artigo 1º, dispõe o referido decreto que:

Art. 1º Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. (BRASIL, 1937)

Considerando o contexto histórico de promulgação da referida normativa, chega-se à conclusão que o patrimônio histórico e artístico passível de tutela e proteção estatal trata-se daquele que remete à história da colonização e herança europeia, não destinando-se, a priori, à proteção dos direitos dos povos indígenas ou afrodescentes, uma vez que política de Estado do período restava pautada na assimilação ou aniquilação desses grupos.

Assim, a única menção, no referido Decreto-Lei, à cultura ameríndia, apresenta-se no art. 4º, item 1), ao dispor sobre a organização dos Livros de Tombo, devendo constar no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico “as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no § 2º do citado art. 1º.” (BRASIL, 1937), não constando nenhuma menção ao patrimônio cultural afrobrasileiro.

Com a promulgação da Constituição Cidadã de 1988, o art. 216 estabeleceu um novo conceito de patrimônio cultural brasileiro, alargando-o a fim de abranger não só os bens de natureza material, mas também os bens imateriais, portadores de referência à identidade e memória dos diferentes grupos sociais brasileiros, cabendo ao poder público, junto à comunidade, proteger e promover tal patrimônio por meio de inventários, registros, tombamentos e outras formas de acautelamento e preservação.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. (BRASIL, 1988)

Verifica-se uma ampliação dos instrumentos protetivos do patrimônio material e imaterial sendo o mais utilizado, para fins de proteção aos bens de natureza material, o tombamento, ainda regulado pelo Decreto-Lei nº 25/1997, e dos bens imateriais, o registro, regulado pelo Decreto nº 3.551/2000.

Para Yussef de Campos e João Paulo Pereira do Amaral (2021), uma análise analítica do conceito de patrimônios culturais no ordenamento jurídico brasileiro remete-o ao conceito de identidade e Estado-Nação, emergindo valores marcados pela colonialidade do poder e reproduzindo relações assimétricas.

Sugerimos que podemos ver os patrimônios culturais, analiticamente, por um lado, como objetos ou práticas culturais às quais são atribuídas coletivamente o sentido de marcos de identidade, referências culturais para os segmentos sociais que os vivenciam e, por outro lado, como categoria sociológica moderna, diretamente vinculada aos dispositivos institucionais do Estado e seus discursos técnico-científicos, construída a partir da lógica do Estado-nação, configurando um saber regular e ao qual subjaz uma estrutura de poder. A partir deste recorte é possível refletir sobre as relações de poder e o contexto sociopolítico na constituição da preservação dos patrimônios culturais no Brasil. Ao sistema de classificação patrimonial consagrado, subjazem valores e hierarquizações marcados pela colonialidade, reproduzindo simbolicamente as relações de poder assimétricas das quais emergem, contribuindo assim para perpetuá-las. (CAMPOS; AMARAL, 2021, p. 434)

Quanto ao tombamento, o instituto foi utilizado pela primeira vez para fins de proteção das comunidades de matriz africana, em 1984, em favor do Terreiro da Casa Branca do Engenho, em Salvador/BA, que vivenciava um processo de possível destruição em virtude de conflitos fundiários e imobiliários (SANT'ANNA, 2012, p.29).

Para Luis Nicolau Parés (2012), existem divergências em relação à preservação promovida pelo Estado, quando do tombamento, e os interesses dos povos de terreiro, uma vez que, para o IPHAN, a ênfase patrimonial refere-se à monumentalidade, excepcionalidade histórica e artística do bem a ser tombado, enquanto para os povos de terreiro, a preocupação refere-se mais à defesa do território sagrado da comunidade em face de invasões, empreendimentos econômicos, ou mesmo melhorias estruturais.

[...] Portanto, a ideia do IPHAN de congelar qualquer mudança arquitetônica em nome da preservação entra em contradição com a dinâmica interna dos terreiros, comunidades vivas e sujeitas à inevitável historicidade. A divergência entre o interesse do IPHAN no valor histórico e o interesse das comunidades no valor de uso é notável. O tombamento tenderia a monumentalizar os terreiros como emblemas ou memória de um passado que deve ser projetado no futuro para o bem coletivo e nacional, mas sob o risco de vir a fossilizar o seu presente fluido e transformativo. (PARES, 2012, p.86)

Assim, o Decreto-Lei nº 25/1937 estabelece, em seu artigo 17, que os bens tombados não poderão sofrer alterações estruturais, nem mesmo reparos, pinturas ou restaurações, sem a prévia autorização do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (atualmente, o

IPHAN), sob pena de multa. Tal previsão legal não se coaduna com a dinâmica de organização dos povos de terreiro uma vez que, conforme já destacado quando da análise das entrevistas realizadas junto aos membros do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, as construções, modificações estruturais ou qualquer modificação no território sagrado demandam orientação e autorização das entidades cultuadas, devendo ser realizadas nos exatos termos determinados, não submetendo-se, portanto, aos interesses e/ou autorizações de órgãos externos à dinâmica da comunidade.

Do mesmo modo, a disposição, inscrita no artigo 20 do Decreto -Lei, que determina a permanente vigilância e inspeção do IPHAN no bem tombado, a qualquer momento, sendo vedado ao proprietário criar obstáculos à inspeção, sob pena de multa, destoa das determinações, constantemente presentes nas comunidades de terreiro, de limitação de acesso a determinados espaços da comunidade, uma vez que guardam mistérios da casa, restringindo o acesso apenas a membros devidamente habilitados e autorizados pelas entidades religiosas, dentro da lógica oral de transmissão de conhecimentos.

Assim, os procedimentos previstos para fins de tombamento implicam, conforme aduzido por Luis Nicolau Parés (2012), uma burocratização do sagrado:

Em última instância, o tombamento impõe ao grupo religioso certo grau de formalização legal e padronização. Transparência a prestação de contas, por exemplo, são demandas burocráticas que as congregações religiosas tem dificuldade em assimilar, pois entram em conflito com formas de autoridade tradicional ou carismática e com dinâmica do segredo e a discricção ou sigilo que regulam a vida religiosa, Nesse sentido, a intervenção do Estado tente a privilegiar, com seus interlocutores, os membros letrados da comunidade, propiciando, às vezes, distorções nas hierarquias religiosas. (PARES, 2012, p. 88)

Para referido autor, o aumento no número de pedidos de tombamento, a nível nacional, estadual e municipal, associa-se à esperança dessas comunidades de terreiro em proteger o território sagrado, mesmo considerando todas as limitações impostas pelo instituto, bem como o devido reconhecimento visibilidade e distinção social do grupo afroameríndio na sociedade brasileira. Todavia, questiona-se os riscos da patrimonialização, revestida de burocratização, incorrer em domesticação de dinâmicas contra-hegemônicas e na mercantilização do religioso. (PARES, 2012, p. 94).

Analisando os dados disponíveis no sítio oficial do IPHAN, consta a informação que, até 04/07/2022, foram tombados 12 terreiros em todo o território nacional, sendo 11

tombamentos definitivos e um tombamento provisório<sup>37</sup>. São eles: Terreiro da Casa Branca, localizado em Salvador/BA, Terreiro do Axé Opô Afonjá, localizado em Salvador/BA, Terreiro Casa das Minas Jeje, localizado em São Luís/MA, Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé, localizado em Salvador/BA, Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji, localizado em Salvador/BA, Terreiro de Candomblé do Bate-Folha, localizado em Salvador/BA, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré, localizado em Salvador/BA, Terreiro Culto aos ancestrais - OMO Ilê Agbôulá, localizado em Itaparica/BA, Terreiro Tumba Junsara, localizado em Salvador/BA, Terreiro Obá Ogunté-Sítio Pai Adão, localizado em Recife/PE, Terreiro Zogbodo Male Dogun Seja Unde (Roça do Ventura), localizado em Cachoeira/BA e Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô (Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê), localizado em Cachoeira/BA, sendo este último tombado de forma provisória/emergencial.<sup>38</sup>

Ainda, vinte terreiros encontram-se em processo de tombamento junto ao IPHAN, e dois terreiros tiveram o pedido de tombamento indeferido. Percebe-se uma predominância de terreiros localizados no Estado da Bahia e uma nítida ausência de terreiros tombados no Estado do Maranhão, destacando-se que o único listado, a Casa das Minas, trata-se de um dos terreiros mais tradicionais, do ponto de vista da ritualística do tambor de mina, e que se localiza na região urbanizada da capital ludovicence (São Luís).

Seguindo o dispositivo constitucional de proteção não somente ao patrimônio material dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, mas também do patrimônio imaterial (simbólico), foi editado o Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio brasileiro e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

O decreto estabelece que o Registro dos bens culturais de Natureza imaterial será realizado em quatro livros: Livro de Registro dos Saberes, Livro de Registro das Celebrações, Livro de Registro das Formas de Expressão e Livro de Registro dos Lugares, tendo sempre, como referência, a continuidade histórica e relevância para memória, identidade e formação social brasileira. Ademais, estabelece que o rol de livros não é taxativo, podendo ser abertos novos livros para inscrição de bens que não se enquadrem nas hipóteses anteriores.

<sup>37</sup> Nos termos do art. 10 do Decreto-Lei 25/87, o tombamento dos bens será considerado provisório ou definitivo, conforme esteja o respectivo processo iniciado pela notificação ou concluído pela inscrição dos referidos bens no competente Livro do Tombo. Ademais, o tombamento provisório é equiparado ao definitivo, em todos os seus efeitos, salvo o disposto no art. 13 do Decreto-Lei.

<sup>38</sup> Dados disponíveis em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>. Acesso em 07 de julho de 2022.

Art. 1º Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro

§ 1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

§ 2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira. (BRASIL, 2000).

Diferentemente do tombamento, o pedido de registro de bens imateriais somente poderá ser realizado por meio de instituições públicas ou sociedades e associações da sociedade civil (Ministério da cultura, instituições vinculadas ao ministério da cultura, secretarias de Estado, Município e do Distrito Federal e Sociedades ou associações civis - art. 2º do Decreto 3551/2000).

De pronto, observa-se que, apesar de tais bens estarem constitucionalmente vinculados à grupos contra-hegemônicos, a própria propositura do pedido de registro implica em formalizações e burocratizações inerentes ao direito moderno, implicando em necessidade de enquadramento dos atores sociais interessados em dinâmicas e marcos civis alheios à sua organização sociocultural ou mesmo a exclusão de comunidades que não se enquadram na formalização requisitada. Tal exigência vai de encontro ao direito de consulta prévia e participação dos povos e comunidades tradicionais, em todas as esferas, no processo de reconhecimento e garantia de seus direitos territoriais e culturais.

Com esta delimitação, por suposto, não serão todos os segmentos sociais formadores da sociedade brasileira que verão suas referências culturais serem reconhecidas como Patrimônio Cultural do Brasil. Inúmeros segmentos sociais, uma vez que sejam grupos que se associem de modo diverso do formato jurídico eurodescendente, como populações tradicionais as mais diversas ou grupos de matriz africana ou ameríndia - não por coincidência os mesmos historicamente subalternizados - , permanecerão ocultados no panteão dos patrimônios culturais. (CAMPOS; AMARAL, 2021, p.436-437).

Assim, a própria estrutura do Decreto nº 3551/2000 e a consequente Política Nacional do Patrimônio Imaterial denotam a colonialidade do poder, na medida que caberá a um outro

grupo validar ou mesmo requisitar a inscrição e acesso de determinados grupos sociais a políticas públicas pautadas em suas referências culturais. Denota-se, portanto, a perpetuação da colonialidade na definição do que é patrimônio cultural imaterial, limitando a participação política dos reais possuidores de tal patrimônio (CAMPOS; AMARAL, 2021, p. 437).

A Portaria nº 200/2016 do IPHAN regulamentou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI - reproduzindo conceitos da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial/UNESCO – 2003, ratificada pelo Brasil por meio do Decreto nº. 5.753/2006, a citar, o próprio conceito de Patrimônio Cultural e Salvaguarda:

Art. 2º Para efeitos desta portaria entende-se por:

[...]

III - Patrimônio Imaterial – “(...) são os usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes- que as comunidades, os grupos e em alguns casos os indivíduos reconheçam como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é recriado constantemente pelas comunidades e grupos em função de seu entorno, sua interação com a natureza e sua história, infundindo-lhes um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana”. (Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial/UNESCO – 2003);

[...]

IV - Salvaguarda – “(...) entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.” (Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial/UNESCO – 2003) (IPHAN, 2016)

Para Maria Letícia Mazzucchi Ferreira e Sílvia Helena Zanirato (2021) a A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), instituição responsável, a nível internacional, pela política patrimonial, consagrou uma concepção binária material/imaterial, pautada nos conceitos da modernidade ocidental de separação entre o “corpo” e a “alma/razão”, que classifica as e separa as diversas formas de ver o mundo, ao instituir a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 e a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em 2003.

É mais do que sabida que a dualidade material e imaterial é uma das bases do conhecimento moderno e de como as sociedades modernas são reguladas. Essa divisão também fundamenta a separação mente/corpo, sujeito/objeto, real/imaginário, material/imaterial, que não é apenas conceitual, pois tem implicações na efetividade das formas de pensar e agir sobre o que consideramos como real. O patrimônio instituído por políticas públicas caminha, assim, na direção oposta à concepção de Félix Vicq-d,Azy,

que o via associado à memória, ao tempo e aos sentidos sociais que não separam material e imaterial, tangível e intangível. Ainda assim, pode-se dizer que o patrimônio ativo pelo poder público é imaterial porque resulta de escolhas, ideias e valores, ou seja, de uma dimensão imaterial culturalmente produzida, e isso não pode ser compreendido apartado do território de sua ocorrência. (FERREIRA; ZANIRATO, 2021, p. 46-47)

Considerando que toda cultura se desenvolve em relação ao entorno natural influenciando as práticas dos grupos, o patrimônio imaterial expressa-se sempre territorialmente, implicando em direitos territoriais. Assim, a vinculação das comunidades tradicionais ao território ocupado contesta a dimensão puramente imaterial, configurando desafios políticos de conservação do referido patrimônio, dentro de uma lógica ocidental da sociedade (FERREIRA; ZANIRATO, 2021, p. 47).

Na ordem jurídica brasileira, de matriz positivista, percebe-se que foram instituídos instrumentos diferenciados para fins de proteção do patrimônio material e imaterial. Assim, para bens considerados materiais, utiliza-se com mais frequência o tombamento e, para bens de natureza imaterial, o registro. Ocorre que, ao analisar as produções de conhecimento e diferentes formas de criar e viver dos povos e comunidades tradicionais, destacando-se as dinâmicas dos povos de terreiro, o material e o imaterial não se encontram apartados, de modo que a dimensão cultural do grupo encontra-se diretamente associada ao território apropriado e/ou utilizado no cotidiano das práticas tradicionais.

Ao analisar a patrimonialização imaterial da Cachoeira de Iauaretê, lugar sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Auapés e Papuri, registrado pelo IPHAN no livro dos lugares, em 2016, Maria Letícia Mazzucchi Ferreira e Sílvia Helena Zanirato (2021) destacam que, o mito de origem e narrativas históricas desse povo registrados são imateriais, todavia, a cachoeira é material, necessitando também de proteção, uma vez que é nesse espaço natural que se encontra a cosmologia do grupo. Assim, o registro enquanto patrimônio imaterial, sem considerações acerca da proteção às territorialidades, fragiliza a proteção às práticas e lugares de memória e saberes culturais de povos tradicionais. Tanto é que, mesmo após o registro da cachoeira como patrimônio imaterial, a Arenonáutica ameaçou implodir as pedras do local para ampliação de uma pista de pouso o que, sequer, deveria ser cogitado. (FERREIRA; ZANIRATO, 2021, p. 50).

Analisando a dualidade material e imaterial na proteção dos bens culturais e territoriais dos povos de terreiro no estado do Maranhão, verifica-se que somente um terreiro foi tombado, nos critérios estabelecidos no Decreto-Lei 25/1937, a Casa das Minas, Localizada em São Luís/

MA, e, em 04 de setembro de 2019, o Governo do Estado do Maranhão publicou o Decreto nº 35.153 declarando patrimônio cultural e imaterial do Estado do Maranhão a área do antigo Terreiro do Egito, localizada na comunidade Cajueiro, zona rural de São Luís/MA.

Quanto ao tombamento da Casa das Minas, destaca-se a oposição de uma das vodunsis<sup>39</sup> que chefiaram a casa, a Dona Amélia, em relação ao tombamento, uma vez que o procedimento implicaria na possibilidade de intervenção de pessoas alheias ao culto no território sagrado (FERRETI, 2012, p. 80).

Já em relação ao Terreiro do Egito, importante destacar que o decreto emerge num contexto de mobilização dos povos de terreiro de São Luís/MA diante da ameaça de destruição do território em virtude da instalação de um porto na região do Cajueiro, zona rural de São Luís/MA, pela empresa WPR – São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda, do grupo WTorre.

O território do antigo Terreiro do Egito não possui edificações, tratando-se de um morro coberto de árvores que são consideradas sagradas pelos descendentes do terreiro, sendo tal local utilizado para alguns rituais de comunidades tradicionais de matriz africana, bem como é norteado de simbologia e memória.

Em que pese não possua edificações, o Terreiro do Egito não se encontra destituído de materialidade e territorialidade, na medida que o espaço natural continua a ser referência para o uso, mesmo que não contínuo, das comunidades de matriz africana descendentes do referido terreiro.

Assim, as concepções dualistas e vinculadas a marcos civis eurocêtricos, quando da elaboração e mesmo da execução das políticas de proteção ao patrimônio material e imaterial das comunidades de matriz africana chocam-se com os diferentes referenciais de relação territorial e com o imaterial dessas comunidades, uma vez que partem de cosmologias e visões de mundo diversas.

A dualidade ocidental e epistemicida expressa-se, portanto, no direito moderno que, mesmo ao reconhecer as variadas formas de criar, saber e viver dos povos afroameríndios, introduz no ordenamento jurídico normativas protetivas sob a ótica ocidental, construída em referenciais eurocêtricos de posse e propriedade e que demandam o reconhecimento de tais práticas tradicionais, desde que devidamente enquadradas nos critérios importados estabelecidos por segmentos sociais que não figuram enquanto subalternos, mas sim enquanto produtores de

---

<sup>39</sup> Título dado à liderança religiosa no Tambor de Mina.

subalternidades.

Assim, alinhado à teoria moderna do Estado-Nação, o direito tradicional apresenta-se como instrumento normatizador da colonialidade do Poder, objetivando manter a estrutura colonial e a conseqüente subalternização dos grupos não brancos. No cenário Brasileiro, conforme destacado por Quijano (2005), a trajetória histórica e ideológica culminou na imposição da ideologia da democracia racial, mascarando a dominação colonial dos povos afroameríndios, dificultando a constituição de uma real cidadania desses grupos.

Dessa forma, questiona-se aqui não somente a escolha de um modelo de sociedade pautada no Estado-Nação e em seus preceitos liberais de igualdade e liberdade, mas também os contornos dados a tais direitos pelas estruturas institucionais - inclusive do poder judiciário - e a desqualificação de outras perspectivas assentadas em outras bases ideológicas (PIRES, 2020, p.290).

Conforme destacado na introdução deste trabalho, não se pretende negar as formas tradicionais/modernas de produção de conhecimento, mas ressaltar, em um movimento decolonial, a insurgência de grupos sociais que causam fissuras no projeto colonial de destruição e subalternização e que reinventam direitos sob uma lógica diversa daquela institucionalizada.

Encerro este tópico/capítulo, destacando a fala de Ailton Krenak (2021), importante liderança indígena brasileira, em outubro de 2019, durante o I Seminário Lugar e Patrimônio intitulado “Patrimônios Marginalizados e a luta pelo território”, transcrita no epílogo do livro “Patrimônio Imaterial e Políticas Públicas no Brasil: trajetórias e desafios”:

Ao invés da gente ficar criando novos argumentos para tombar patrimônio e para delimitar campos de produção material e imaterial, nós deveríamos pensar sobre nossa vida, nossa vida íntegra. Porque se nós não estivermos vivos e com integridade nós não vamos produzir subjetividade nenhuma e o eventual patrimônio imaterial que a gente inventar, que a gente viver a produzir, a criar, a imaginar, ele vai virar mercadoria. E nós vamos ser reduzidos àquilo que já foi enunciado aqui: ao invés de cidadania, nós vamos nos constituir numa legião de consumidores e de clientes. (KRENAK, 2021, p. 471-472).

Assim, mesmo que se apresentem enquanto instrumentos possíveis de manejo pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, quando em situações de conflito com interesses mercadológicos e institucionais predatórios, as políticas de acautelamento do patrimônio material e imaterial devem ser utilizadas de forma crítica, destacando suas limitações às múltiplas realidades apresentadas pelos grupos tradicionais, uma vez que a matriz fundante de

tais instrumentos trata-se de uma perspectiva importada de uma realidade outra (a realidade ocidental), que não reflete os dilemas e as formas tradicionais recriadas de produção de saber e de vida dos grupos marcados pela colonialidade do poder.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O atual padrão de poder mundial, que emergiu no processo de expansão imperial da Europa nas Américas, é marcado pela colonialidade e pelo eurocentrismo, culminando na elaboração do conceito de raça como instrumento de subjugação e dominação dos grupos sociais não europeus. Essa dominação estendeu-se não só no plano da objetividade, mas também no plano da subjetividade, designando os saberes, a cultura, a religiosidade dos povos colonizados em inferiores e primitivos.

Os dados apresentados nesta pesquisa nos permitem visualizar que a dinâmica de reconstrução da identidade e das territorialidades dos povos de matriz africana no Brasil rompem com as formas hegemônicas de organização política e estatal, causando fissuras nas novas/velhas formas da colonialidade.

Esses tensionamentos refletem-se no processo de institucionalização/positivação de garantias e direitos humanos voltados a tais grupos, a citar, a convenção 169 da OIT, o Estatuto da Igualdade Racial, a Política para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e outros documentos jurídicos/políticos analisados, na medida que, mantendo a base colonial do Direito e a importação de teorias e conceitos eurocêntricos, tais como os conceitos de posse, propriedade e igualdade, estruturam-se de forma diversa das organizações ancestrais e tradicionais afroameríndias.

Tal limitação é perceptível quando da análise da situação vivenciada pela comunidade de umbanda Filhos do Oriente Maior. Em que pese sua configuração enquanto comunidade tradicional, encruzilhada pela tradição cigana, cosmovisão africana e estrutura comunitária marcada pela oralidade, memória ancestral, solidariedade e estabelecimento de um território-corpo atrelado a um território imaterial e material, o embate jurídico-processual resta restrito à análise de títulos de propriedade e nos marcos civilistas do direito possessório.

Destaca-se que a nítida inadequação e limitação desses instrumentos não se trata de uma falha no sistema jurídico, mas um *modus operandi* que reflete a matriz colonial e que objetiva a manutenção do sistema de divisão entre os detentores do poder hegemônico e os grupos subalternos/subalternizados.

Assim, este trabalho iniciou com a problemática de analisar as possibilidades e limitações de proteção aos territórios sagrados das comunidades de terreiro, todavia, finaliza não com uma

resposta fechada e direcionada, mas sim com outros questionamentos: como proteger territórios identificados com o próprio corpo subalternizado dentro de um sistema que se fundamenta no aniquilamento deste? como estabelecer direitos territoriais em uma dimensão que não seja puramente material, mas também considerando a dimensão simbólica do sagrado?

A resposta para tais problemáticas jamais nascerá fora dessas comunidades, tampouco no direito tradicional. Tanto é que institutos jurídicos como o tombamento e o registro de bens culturais imateriais, em que pese constantemente evocados na defesa dos direitos dos povos tradicionais, não refletem as estruturas de organização social dessas comunidades, implicando em uma burocratização dos ritos, da dinâmica de organização social e apropriação do território tradicional.

Tais instrumentos foram pensados e articulados de fora para dentro, ou seja, sua propositura e execução não tem como fundamento os próprios integrantes das comunidades tradicionais e assentam-se na premissa da necessidade de adequação de múltiplas formas de organização social em um padrão único de poder articulado pelo conteúdo racial, para que direitos contra-hegemônicos sejam, de algum modo, garantidos.

Assim, imperioso pensar outros referenciais para construção de direitos dos povos de terreiro, não vinculados à concepção de igualdade formal e democracia racial. Não se nega aqui a importância de instrumentos jurídicos, como a Convenção 169 da OIT - já que tais comunidades localizam-se em um sistema pautado na ideologia do Estado-Nação - sendo fundamentais ao destacarem a existência de outras cosmovisões e possibilitarem sua invocação em conflitos que serão resolvidos a partir de critérios eurocêtricos. Contudo, tais instrumentos devem ser utilizados e invocados mantendo sempre em mente o contexto histórico, cultural e político no qual foram elaborados, e a repercussão de sua utilização na dinâmica da comunidade.

Destaca-se, ainda, que as jovens políticas de estado voltadas aos povos de terreiro, vem sofrendo inúmeros ataques de governos de facetas antidemocráticas, resultado da intensificação do discurso fundamentalista religioso cristão e do descontentamento dos grupos econômico-sociais ligados à agroindústria em relação às formas não predatórias de relacionamento dessas comunidades com o território.

Assim, nos últimos três anos, não foram apresentadas propostas a nível federal de implementação de planos ou políticas voltadas aos direitos territoriais e culturais das comunidades de matriz africana. Ao contrário, emerge um movimento de desestruturação das

garantias conquistadas a partir de mobilizações sociais, a citar, o Projeto de Decreto Legislativo 177/2021, que busca possibilitar a denúncia da Convenção 169 da OIT, bem como a tese do marco temporal, que, em que pese tenha como foco principal a limitação da demarcação de territórios indígenas às terras ocupadas por estes antes da Constituição de 1988, certamente implicará em precedentes de julgamento às demandas que envolvam direitos territoriais de todas as comunidades tradicionais.

Pesquisadores vinculados a marcos epistemológicos da modernidade destacariam que os objetivos deste trabalho não foram alcançados, uma vez que não se chegou a uma solução prática e fechada para a problemática proposta. Contudo, destaco que enfrentar as consequências da colonialidade e do amplo processo de destruição e valorização negativa de identidades negras e indígenas perpassa pela própria reconfiguração epistêmica e emergência de outros marcos, categorias e reflexões que questionem as bases do conhecimento, do direito, e da política em vigência, sendo essa guinada epistemológica o êxito da pesquisa.

Para além das possibilidades de proteção dos territórios tradicionais das comunidades de terreiro na perspectiva jurídica, emergem possibilidades nos movimentos de giras reinventivas desses grupos que, mesmo no contexto de conflitos legais, ideológicos e históricos, mantém, de forma transformadora, a ancestralidade e potencialidade inventiva, subvertendo a ordem eurocêntrica canônica com práticas, saberes e fazeres decoloniais.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In: MARIN, R. E. A (org.). **Populações tradicionais questões de terra na pan-amazônia**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.
- ALMEIDA, J. M. Monografia. **A proteção jurídica aos espaços sagrados das comunidades religiosas de matriz africana como garantia de sua reprodução: uma análise de caso do “Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior”**. UFMA. São Luís: 2015. 101p.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020.
- Bertulio, D. L. L. **Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo**. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989. 263 p. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/106299>>. Acesso em 09 de julho de 2022.
- BERTULIO, D. L. L. Racismo e sistema de justiça no Brasil: vicissitudes de um projeto de violência racial. **Revista da Defensoria Pública da União**, n. 16, p. 19-41, 2021.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRAGATO, F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica**, v. 19 – n. 1 – jan-abr 2014. Disponível em <<https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548>>. Acesso em 20/02/2021.
- BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. **Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015): resultados preliminares**. Brasília: 2016. 146 p. Disponível em <RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf>. Acesso em 16 de fevereiro de 2022.
- BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Comunidades tradicionais de matriz africana e povos de terreiro: segurança alimentar, nutricional e inclusão produtiva**. Brasília, 242 p. 2018.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. Decreto Federal nº 5.051, de 19 de abril de 2004. **Promulga a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>> Acesso em 18 de maio de 2020.
- BRASIL. Decreto nº 10.088, de 05 de novembro de 2019. **Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República**

**Federativa do Brasil.** Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5)>. Acesso em 10 de agosto de 2021.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. **Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm)>. Acesso em 14 de junho de 2022.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em 13 de abril de 2021.

BRASIL. Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006. **Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%205.753%2C%20DE%2012,3%20de%20novembro%20de%202003](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%205.753%2C%20DE%2012,3%20de%20novembro%20de%202003)>. Acesso em 10 de julho de 2022.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República.** Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em 01 de agosto de 2021.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848 de 7 de dezembro de 1940. **Código Penal Brasileiro.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm)>. acesso em 10 de junho de 2022.

BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. **Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del0025.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm)> acesso em 10 de julho de 2022.

BRASIL. Decreto-Lei Nº 3.688 de 03 de outubro de 1941. **Lei de contravenções penais.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del3688.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3688.htm)>. acesso em: 11 de julho de 2022.

BRASIL. Decreto-lei nº 7.967 de 18 de setembro de 1945. **Dispõe sobre a imigração e colonização e dá outras providências.** Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967.htm)>. Acesso em 10 de julho de 2022.

BRASIL. **Fundação Cultural Palmares.** Site eletrônico. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/>. Acesso em 14 de junho de 2022.

BRASIL. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN**. Lista dos bens tombados e processos em andamento. Disponível em < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>. > Acesso em 07 de julho de 2022.

BRASIL. Lei nº 11.983, de 16 de julho de 2009. **Revoga o art. 60 do Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941 - Lei de Contravenções Penais**. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2009/lei-11983-16-julho-2009-589573-publicacaooriginal-114518-pl.html>>. Acesso em 14 de junho de 2022.

BRASIL. Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm)>acesso em 10 de julho de 2022.

BRASIL. Lei nº 1390/51. **Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça ou de cor**. Disponível em <<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/128801/lei-afonso-arinos-lei-1390-51>>. Acesso em 10 de julho de 2022.

BRASIL. Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850. **Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/LIM/LIM581.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM581.htm)> acesso em 10 de junho de 2022.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. **Dispõe sobre as terras devolutas do Império**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l0601-1850.htm#:~:text=L0601%2D1850&text=LEI%20No%20601%2C%20DE,sem%20preenchimento%20das%20condi%C3%A7%C3%B5es%20legais.](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm#:~:text=L0601%2D1850&text=LEI%20No%20601%2C%20DE,sem%20preenchimento%20das%20condi%C3%A7%C3%B5es%20legais.)>. acesso em 10 de junho de 2022.

BRASIL. Lei nº 7.716 de 05 de janeiro de 1989. **Define os Crimes Resultantes de Preconceito de raça ou de cor**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm)>. acesso em 10 de julho de 2022.

BRASIL. Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997. **Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9459.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9459.htm)> acesso em 10 de junho de 2022

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro De 2003. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "história e cultura afro-brasileira"**. Disponível Em <[Http://Www.Planalto.Gov.Br/Ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.Htm#:~:Text=L10639&Text=Lei%20no%2010.639%2c%20de%209%20de%20janeiro%20de%202003.&Text=Altera%20a%20lei%20no,%22%2c%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias.](http://Www.Planalto.Gov.Br/Ccivil_03/Leis/2003/L10.639.Htm#:~:Text=L10639&Text=Lei%20no%2010.639%2c%20de%209%20de%20janeiro%20de%202003.&Text=Altera%20a%20lei%20no,%22%2c%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias.)> Acesso em 01 de agosto de 2022.

BRASIL. **Processo** n nº 1007408-77.2021.4.01.3700. Data de acesso em 20 de julho de 2022. Sistema PJE.

BRASIL. **Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Brasília: [s.n.], 2013. Disponível em:<[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano\\_nacional\\_desen\\_sustentavel\\_povos\\_comunidades\\_trad\\_matriz\\_africana.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf)>. Acesso em 02 de agosto de 2021.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Decreto Legislativo** 177/2021. Disponível em <[https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1999797](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1999797)>. Acesso em 30 de junho de 2022.

CAMPOS, Y. D. S; AMARAL, J. P. P. Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas ou para os povos indígenas? In: SOARES, I.V.P; CAMPOS, Y. D. S; LANARI, R. A. O. (Orgs.]). **Patrimônio Imaterial e políticas públicas no Brasil: trajetórias e desafios**. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

CARNEIRO, S. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Ed. Jandaíra, 2020.

CESAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CUNHA, J. N. F. **Conselho do povo de terreiro do estado do Rio Grande do Sul: protagonismo e ação política do movimento do povo de terreiro do Rio Grande do Sul**. In: HOSHINO, T. A. P; HEIM, B. B; GUIMARÃES, A. L. C (Orgs.) Direitos dos povos de terreiro. Salvador: Ed. Mente Aberta, v.2. p.15-44. 2020.

CUNHA, M. N. **Fundamentalismo, crise da democracia e ameaça aos direitos humanos na América do Sul: tendências e desafios para a ação**. Salvador: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2020.

DAVIS, A. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

EMICIDA. **Amarelo - é tudo pra ontem**. Direção: Fred Ouro Preto. Direção: Evandro Fiót. Brasil: Laboratório Fantasma e Netflix, 2020. Acesso na Plataforma Netflix.

EMICIDA. **Eminência parda**. São Paulo: Laboratório Fantasma: 2019. 5 min. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=p1CYOLxxhiY>>. Acesso em 16 de fevereiro de 2022.

ENTRATICE, H. G. Decolonialidade e apropriação cultural no patrimônio cultural imaterial brasileiro: reflexões dos processos de tomadas de decisão no registro da cajuína. In: SOARES, I. V. P; CAMPOS, Y. D. S; LANARI, R. A. O. (Orgs.). **Patrimônio Imaterial e políticas públicas no Brasil: trajetórias e desafios**. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

ESTADO DO MARANHÃO. Lei nº 11.399 de 28/12/2020. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial**. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**. 29 de dezembro de 2020. Disponível em<<https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=407416>>. Acesso em 01 de julho de 2022.

ESTADO DO MARANHÃO. Decreto nº 37.761 de 28 de junho de 2022. Institui a Política Estadual de Proteção aos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Afro-brasileiros. **Diário Oficial do Estado do Maranhão**. Disponível em: <disponível em: <https://images.jota.info/wp-content/uploads/2022/07/decreto-no-37-761-2022-ma-05-07.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2022.

ESTADO DO MARANHÃO. **Secretaria de Estado de Direitos Humanos de Participação Popular e Secretaria de Igualdade Racial**. Portaria Conjunta nº 05/2021. Dispõe sobre o procedimento para identificação e mapeamento das Comunidades de Matriz Africana e de Terreiros, na forma a seguir: <https://www3.igualdaderacial.ma.gov.br/files/2021/08/PORTARIA-CONJUNTA-No-05-%E2%80%93SEIR-SEDIHPOP-terreiros.pdf>. Acesso em 20 de junho de 2022.

FARIA, A. H; SANTOS, R. J. Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia, MG. Mercator - **Revista de Geografia da UFC**, Fortaleza, v. 7, n. 13, p. 19-27, 2008. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/173>>. Acesso em 05/04/2021.

FARIAS, C. L. D. Direitos Humanos na Encruzilhada: os Desafios para a Efetivação da Cidadania Religiosa da Jurema Sagrada em Tempos de Conservadorismo Neoliberal. In: CALAÇA, S. M; PEQUENO, M. P; TAVARES, A. M; ZENAIDE, M. N. T. (orgs.) **Direitos humanos, políticas públicas e educação em e para os direitos humanos**. João Pessoa: CCTA, p335-360. 2019.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FERREIRA, M. L. M; ZANIRATO, S. H. Entre Margens: da memória ao método. In: SOARES, I. V. P; CAMPOS, Y. D. S; LANARI, R. A. O. (Orgs.). **Patrimônio Imaterial e políticas públicas no Brasil: trajetórias e desafios**. Beli Horizonte: Letramento, 2021.

FERRETI, S. Sobre o parecer de tombamento da Casa das Minas. In: AMORIM, C. A. **Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros**. Salvador: Ed. IPHAN, 2012.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. **Estudos Subalternos: uma introdução**. Raído, Dourados, MS, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./jun. 2010. Disponível em: <<file:///C:/Users/USER/Downloads/eduufgd,+art+7+-+Carlos+Figueiredo.pdf>>. Acesso em: 10 de setembro de 2022.

FLAUZINA, A. L. P. **As Fronteiras raciais do genocídio**. Direito UNB, janeiro – junho de v. 01, n.1, p. 119-146. 2014. Disponível em <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/download/24625/21806/47472>>. Acesso em 10 de junho de 2022.

FLORES, J. H. **A Reinvenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GILROY, P. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed 24, 2012.

GOOGLE. **Localização do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior**. 2002. Google Maps. Disponível em <<https://www.google.com/maps/@-4.9260198,-47.5012118,2017m/data=!3m1!1e3?hl=pt>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, F; LIMA, M. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 127-138. 2020.

GONZALEZ, L. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego In: RIOS, F; LIMA, M. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 45-48. 2020.

GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. IN: COSTA, B; MADONADO-TORRES, N; GROSFOGUEL, R. **Decolonialidade e Pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p.27-55.

GUIMARÃES, A. L. C. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**: análise da sua abordagem conceitual de povo, comunidade e tradição. 2013. Disponível em: < <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=cda79cef5b3d69e4>> Acesso em 10 de setembro de 2021.

GUIMARÃES, A. L. C. Os povos de terreiro como sujeitos constitucionais: análise do primeiro plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. In: HEIM, B. B; ARAÚJO, M. A; HOSHINO, T. A. P (Org.) **Direitos dos Povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018. p.133-153.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: Rosendhal, Z. Corrêa, R. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 169- 190.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMPATÊ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-XERBO, J. (Org.) **História geral da África**. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HOOLKS, B. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

JURISPRUDÊNCIA. **Processo n nº 1007408-77.2021.4.01.3700** . Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Seção Judiciária de Imperatriz/MA. Data de acesso em 20 de julho de 2022. Sistema PJE.

JURISPRUDÊNCIA. **Agravo de Instrumento nº 0002336-70.2013.8.10.0000**.Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão. Relator Jaime Ferreira de Araújo. Data do julgamento: 07/05/2013. Data da Publicação: 10/05/2013.

KRENAK, A. Epílogo: Territórios Indígenas como lugares de origem. In: SOARES, I. V. P; CAMPOS, Y. D. S; LANARI, R. A. O. (Orgs.). **Patrimônio Imaterial e políticas públicas no Brasil: trajetórias e desafios**. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

LEAL, T. **Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida**. Açailândia, 30 de novembro de 2021.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. - São Paulo: Selo Negro, 2011. Disponível em: <file:///C:/Users/USER/Downloads/Nei%20Lopes%20-%20Enciclop%C3%A9dia%20Brasileira%20da%20Di%C3%A1spora%20Africana.pdf> Acesso em: 21/06/2022.

LOPES, N. **Kitabú: o livro do saber e do espírito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2005.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. IN: COSTA, B; MADONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e Pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, p.27-55. 2020.

MBAYA, E. R. **Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas**. Estudos Avançados, v. 11, n. 30, p. 17-41, 1997. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8993>>. Acesso em 02/04/2021.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1, 2018.

MESQUITA, E. S. **Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida**. Açailândia, 29 de novembro de 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 28 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Nota Técnica - - Projeto de decreto legislativo 177/2021 (Denúncia Da Convenção 169 Da OIT)**. Disponível em: <[http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota\\_Tecnica\\_Convencao169.pdf](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota_Tecnica_Convencao169.pdf)>. Acesso em 01 de julho de 2022.

MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Revista Petrópolis: **Revista Vozes**, 1999.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: **Revista Paz e terra**, 1978.

NASCIMENTO, A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. 3 ed. São Paulo: **Revista Perspectivas**, 2016.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

NORA, P. **Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História**. São Paulo, n. 10, p. 12. 1993.

NOTA TÉCNICA - **Projeto de decreto legislativo 177/2021 (denúncia da convenção 169 da OIT)**. Disponível em: <[http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota\\_Tecnica\\_Convencao169.pdf](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/Nota_Tecnica_Convencao169.pdf)>. Acesso em 01 de julho de 2022.

OPENSTREETMAP. **Mapa da cidade de Açailândia/MA**. Openstreetmap. Disponível em<<https://www.openstreetmap.org/#map=12/-4.9376/-47.4084>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

PARES, L. N. Nota sobre a noção de propriedade nos processos de tombamento dos candomblés. In: AMORIM, C. A. **Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros**. Salvador: IPHAN, 2012.

PIRES, T. R. O. P. **Criminalização do racismo: entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos** (Doutorado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. 326 p. Disponível em: <[https://bradonegro.com/content/arquivo/11122018\\_202109.pdf](https://bradonegro.com/content/arquivo/11122018_202109.pdf)>. Acesso em 15 de julho de 2022.

PIRES, T. Por um constitucionalismo ladino- amefricano. IN: COSTA, B; MADONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e Pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2020, p.285-304.

PIRES, T. R. O. P. **Racializando o debate sobre direitos humanos**. SUR 28, v. 15, n. 28, p. 65 – 75, 2018. disponível em <[http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao\\_e\\_divulgacao/doc\\_biblioteca/bibli\\_servicos\\_produtos/bibli\\_boletim/bibli\\_bol\\_2006/sur-28.pdf](http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/sur-28.pdf)>. Acesso em 10 de junho de 2022.

PINTO, F. **Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes**. Pallas, 2020.

PINTO, F. **Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

POLLAK, M. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15. 1989.

PRUDENTE, E. A. J. O negro na ordem jurídica brasileira. **Revista da Faculdade de Direito**, Universidade de São Paulo, v. 83, p. 135-149, 1988. Disponível em: <[file:///C:/Users/USER/Downloads/67119-Texto%20do%20artigo-88531-1-10-20131125%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/USER/Downloads/67119-Texto%20do%20artigo-88531-1-10-20131125%20(2).pdf)> Acesso em 10 de julho de 2022.

PRUDENTE, E. A. J. **Preconceito Racial e Igualdade Jurídica no Brasil**. (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980. 259p. Disponível em:<<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2134/tde-03032008-103152/pt-br.php>>. Acesso em 10 de julho de 2022.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires, CLACSO, 2005, p.117-142. Disponível em:< [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)>. Acesso em 15 de agosto de 2021.

RAQUEL G. Brasil: **Estelar Produções Cinematográficas e Culturais** Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em:<<https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbgkx63IUUD8qOgIM2wKVIId4n/view>> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

RATTS, A. J. P. **Eu sou Atlântica:** Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial / Instituto Kuanza, v. 1. 136p. 2006.

RATTS, A; RIOS, F. L.G. **Selo negro**, 2010.

REIS NETO, J. A. Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: narrativas de um pesquisador filho de santo. **Revista docência e cibercultura**, Rio de Janeiro. v.5, n.2, p.98-127, maio/ago. 2021.

REIS, R. F. **Orí e memória:** o pensamento de Beatriz Nascimento. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana.** São Paulo, NEACP, Ano XIII, N°XXIII, p. 9-24. 2020.

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICHARDSON, Roberto Jerry. **Pesquisa Social:** métodos e técnicas. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

ROMEIRA, M. D. D. **Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida.** Açailândia, 29 de novembro de 2021.

RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. Rio de Janeiro, **Revista Mórua**, 2019.

SANT'ANNA, Márcia. O tombamento de terreiros de candomblé no âmbito do IPHAN: critérios de seleção e intervenção. In: AMORIM, C. A. **Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros.** Salvador: IPHAN, 2012.

SANTOS, J. L. **Registro da memória e construção da identidade histórica do terreiro filhos de obá.** 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília. Brasília, 86 p. 2020.

SHIRAIISHI NETO, J. (org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional.** Manaus: UEA, 2007.

SILVA, F. L. **Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida.** Açailândia, 30 e novembro de 2021.

SILVA, L. E. L. **Caminhos de Nzazi: a formulação do plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana**. 2019. 107 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade Federal de São Carlos, São Paulo.

SILVA, N. J. **Entrevista concedida a Jennifer Martins Almeida**. Açailândia, 30 e novembro de 2021.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2018.

SIMAS, L. A. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.

SOARES, E. **O que se cala**. Álbum: Deus é Mulher, 2018. 3:50 minutos. DeckDisc. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=5ypEw\\_9BFfQ](https://www.youtube.com/watch?v=5ypEw_9BFfQ)>. Acesso em 01 de agosto de 2022.

SOARES, P. V.; CAMPOS, Y. D. S. C.; LANARI, R. A. O (Orgs.). **Patrimônio imaterial e políticas públicas no Brasil**. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. 3 ed. Rio de Janeiro: Muad X, 2019.

SOUZA, M. L. O território sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Revista Geografia Conceitos e Temas**; 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003. P. 77-116.

ZENAIDE, M. N. T.; RABAY, G. A construção da agenda dos direitos humanos como política pública no Brasil. In: CALAÇA, S. M.; PEQUENO, M. P.; TAVARES, A. M.; ZENAIDE, M. N. T. (orgs.) **Direitos humanos, políticas públicas e educação em e para os direitos humanos**. João Pessoa: CCTA, 2019. p. 293-320.

## ANEXOS

## ANEXO I – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Zazuléia de Oxum

	<p>Universidade Federal da Paraíba - UFPB          Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA          Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - NCDH          Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos,          Cidadania e Políticas Públicas – PPGDH</p>	
---	--	---

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

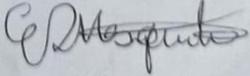
Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.




Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
 Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

*E. Masquedo* *M*

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
 (  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

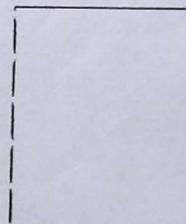
A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu, Elenito Santos Mesquita (Zuleia), RG nº 137 610-563-20 declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Acailândia/MA, 29 de Novembro de 2021

E. Mesquita (Zuleia)  
 Assinatura do Participante da Pesquisa

ou Responsável Legal



Espaço para impressão dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

A

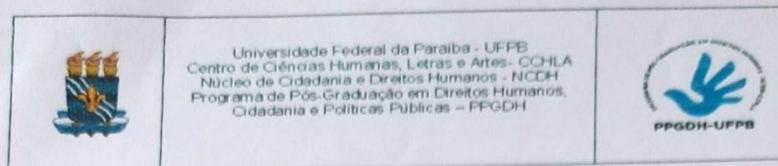
Jennifer Martins Almeida  
Jennifer Martine Almeida  
Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida

Telefone: (98) 982174483

E-mail: [jennifer.almeida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almeida.adv@gmail.com)

## ANEXO II – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Cleinton Tiago Leal Spinosa

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.

Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
 Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

G. A. A. :  
WA

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
 (  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

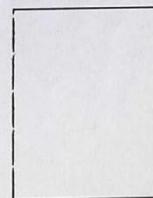
Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu, Cleiton Traço Leal Spínosa, RG n° 013963482001 declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Acoilândia/MA, 30 de novembro de 2021

Cleiton Traço Leal Spínosa  
 Assinatura do Participante da Pesquisa  
 ou Responsável Legal



Espaço para impressão  
dactiloscópica

\_\_\_\_\_  
Assinatura da Testemunha

*Handwritten initials*

*Jennifer Martins Almeida*

Jennifer Martins Almeida

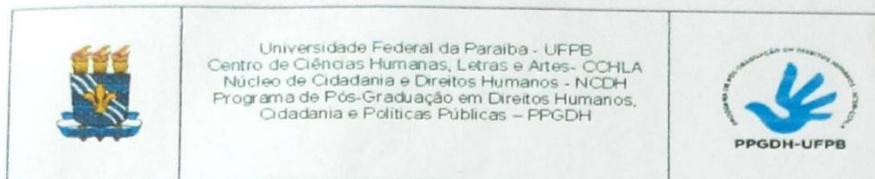
Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida

Telefone: (98) 982174483

E-mail: [jennifer.almeida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almeida.adv@gmail.com)

## ANEXO III – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Francisca Lima Silva

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

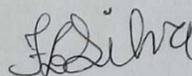
Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.



Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
 Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

*J. Selva*

*[Assinatura]*

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
(  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

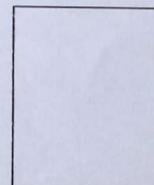
Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu, Francisca Leina Silva, RG nº \_\_\_\_\_ declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Açai Andréa MA, 30 de novembro de 2021

FSilva  
Assinatura do Participante da Pesquisa  
ou Responsável Legal



Espaço para impressão  
dactiloscópica

\_\_\_\_\_  
Assinatura da Testemunha

MA

*Jennifer Martins Almeida*

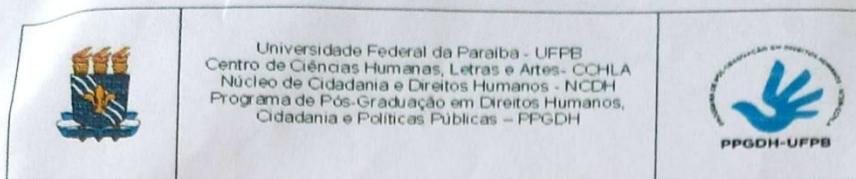
Jennifer Martins Almeida  
Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida

Telefone: (98) 982174483

E-mail: [jennifer.almeida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almeida.adv@gmail.com)

## ANEXO IV – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Maria das Dores Dias Romeira

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.

*J. Martins Almeida*

*IR*

Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
 Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

Maria

BA

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
(  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

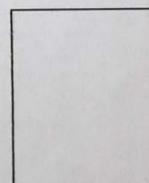
Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu, Maria das Dores Dias Romeira, RG nº \_\_\_\_\_ declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Acaiaúndia/MA, 29 de novembro de 2021

Maria das Dores Dias Romeira  
Assinatura do Participante da Pesquisa  
ou Responsável Legal



Espaço para impressão  
dactiloscópica

\_\_\_\_\_  
Assinatura da Testemunha

*Handwritten initials*

*Jennifer Martins Almeida*

---

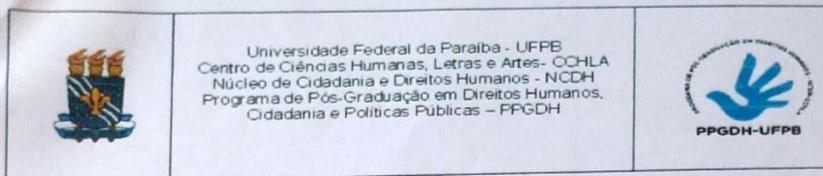
Jennifer Martins Almeida  
Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida

Telefone: (98) 982174483

E-mail: [jennifer.almcida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almcida.adv@gmail.com)

## ANEXO V – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Núbia de Jesus Silva

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.

Núbia

Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- (  ) Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
(  ) Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- (  ) Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
(  ) Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- (  ) Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
(  ) Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

Nubia

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
(  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

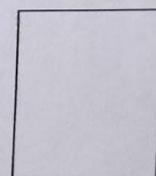
Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu,  
Melina de Jesus Silva, RG nº  
050.033.783.78 declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Acailândia/MA, 30 de novembro de 2021

Melina de Jesus Silva  
Assinatura do Participante da Pesquisa  
ou Responsável Legal



Espaço para impressão  
dactiloscópica

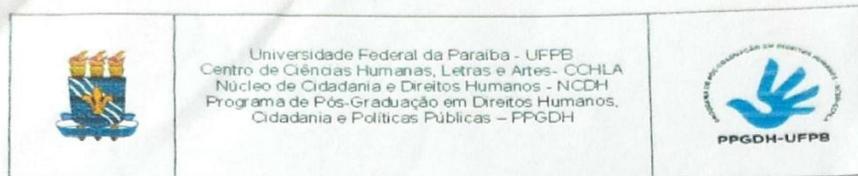
\_\_\_\_\_  
Assinatura da Testemunha

*Handwritten initials*

*Jennifer Martins Almeida*  
Jennifer Martins Almeida  
Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida  
Telefone: (98) 982174483  
E-mail: [jennifer.almeida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almeida.adv@gmail.com)

## ANEXO VI – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Matias Pereira Almeida

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.

*Matias*

*JA*

Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
 Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
 Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

Matias

lby

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
 (  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu, Matias Pereira Almeida, RG nº 035 377702008-0 declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Açailândia / MA, 29 de Novembro de 2023

Matias Pereira Almeida  
 Assinatura do Participante da Pesquisa  
 ou Responsável Legal

| |  
 | |  
 | |  
 | |

Espaço para impressão  
 dactiloscópica

\_\_\_\_\_  
 Assinatura da Testemunha

*BAJ*

Jennifer Martins Almeida

Jennifer Martins Almeida

Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida

Telefone: (98) 982174483

E-mail: [jennifer.almeida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almeida.adv@gmail.com)

## ANEXO VII – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido Mirian Nazaré Mesquita Filgueira

	<p>Universidade Federal da Paraíba - UFPB          Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA          Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - NCDH          Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos,          Cidadania e Políticas Públicas – PPGDH</p>	
---	--	---

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Prezado (a) Senhor (a)

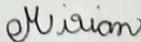
Você está sendo convidado para participar da pesquisa intitulada **“POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: reflexões sobre o direito de proteção aos territórios sagrados”**, desenvolvida pela pesquisadora Jennifer Martins Almeida, aluna do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Professora Doutora Iranice Gonçalves Muniz.

A pesquisa tem como objetivo analisar as possibilidades e limites da proteção jurídica aos territórios sagrados das comunidades tradicionais de matriz africana, considerando as relações de identidade e territorialidade estabelecidas por seus membros com o território, bem como a partir da análise da situação de insegurança da posse vivenciada pela comunidade de umbanda Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior, localizada na cidade de Açailândia/MA.

A finalidade deste trabalho é contribuir para identificação de entraves na formulação e execução de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana, bem como identificar as possibilidades de superação de tais dificuldades.

Sua participação possibilitará a discussão sobre os conceitos de identidades culturais e territoriais dos povos de terreiro, reafirmando a necessidade de proteção dos direitos humanos desses grupos.

A sua participação se dará por meio de entrevista semi estruturada, que será aplicada no território da comunidade Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior ou, caso persistam as restrições impostas pela pandemia de COVID-19, mediante utilização de plataformas virtuais como o Google Meet ou Whatsapp, com um tempo estimado de 40 (quarenta) minutos para sua realização.


Você não terá nenhuma despesa ao participar da pesquisa. Ainda, você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato.

Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são: possibilidade de constrangimento ou desconforto psíquicos ou emocionais com as perguntas apresentadas.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- (  ) Permito a utilização de gravador durante a entrevista.  
(  ) Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- (  ) Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.  
(  ) Não permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- (  ) Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.  
(  ) Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.



Miriam

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras. Para validar sua decisão, faça uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- (  ) Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.  
(  ) Não Permito a utilização desses dados para pesquisas futuras.

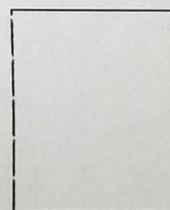
Esclarecemos que sua participação no pesquisa é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisadora. Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano.

A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, eu, Miriam Nazari Mesquita Silveira, RG nº 000.516.313-77 declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Acailândia / MA, 30 de novembro de 2021

Miriam N. M. Silveira  
Assinatura do Participante da Pesquisa  
ou Responsável Legal



Espaço para impressão  
dactiloscópica

Assinatura da Testemunha

*Jennifer Martins Almeida*  
Jennifer Martins Almeida  
Pesquisadora

Contato da Pesquisadora Responsável: Jennifer Martins Almeida  
Telefone: (98) 982174483  
E-mail: [jennifer.almeida.adv@gmail.com](mailto:jennifer.almeida.adv@gmail.com)

**ANEXO VIII - Inicial da Ação de Reintegração de posse**

02  
E

EXCELENTÍSSIMO SENHOR DOUTOR JUIZ DE DIREITO DA  
\_\_\_\_VARA DA COMARCA DE AÇAILÂNDIA/MA.

**ANTÔNIO FERNANDO TEÓFILO**

**SOBRINHO**, brasileiro, solteiro, estudante, portador da C.I. 023355472002-6 SSP/MA, inscrito no CPF sob o nº 602.955.953-29, residente e domiciliado na Rodovia BR 010, KM 1418, Açailândia/Ma, CEP 65.930-000, vem perante Vossa Excelência, com o devido acatamento, por intermédio de seus ADVOGADOS que adiante assinam (PROCURAÇÃO em ANEXO doc. 01), com fundamento nos artigos 1.210 e seguintes do Código Civil, e dos artigos 273 e seguintes e 924 do Código de Processo Civil propor a presente

**AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE COM PEDIDO DE ANTECIPAÇÃO DE TUTELA**

em face de ELENITA DOS SANTOS MESQUITA, vulgo "ZAZULÉIA", brasileira, solteira, autônoma, portadora da cédula de identidade RG nº 039800202010-8 SSP/MA, inscrita no CPF sob o nº 137.610.563-20, residente e domiciliada na Rua Esmeralda nº 22, Bairro Jardim América, Açailândia/Ma, CEP 65.930-000 e MATIAS DE TAL, qualificação desconhecida, podendo ser localizado no KM 1418,

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
OAB/MA 8.363 [Digite texto]



03  
E

Bairro Barra Azul, Açailândia/Ma, CEP 65.930-000, pelos motivos de fato e direito a seguir aduzidos:

### **DOS FATOS**

O Autor é legítimo proprietário de um imóvel com área superficial de 16.310, 75 M<sup>2</sup> (Dezesseis Mil, Trezentos e Dez Metros e Setenta e Cinco Centímetros) Quadrados, devidamente descrito na escritura pública de compra e venda cuja cópia segue em anexo (Doc. 02). O imóvel está devidamente matriculado sob o nº 021 - R - 04- 0121, Protocolo 30.380, Livro nº 2-DA, registro de imóveis fls 200/222, do Cartório do 1º Ofício da Comarca de Açailândia/Ma. A se comprovar, segue anexo cópia da Certidão de Registro do imóvel (Doc. 03).

O imóvel foi avaliado em R\$ 29.334,79 (Vinte e Nove Mil, Trezentos e Trinta e Quatro Reais e Setenta e Nove Centavos).

O Autor adquiriu o imóvel na data de 20 de dezembro de 2012.

Vem cumprindo com as obrigações oriundas da propriedade do imóvel, em especial às tributárias conforme se observa na cópia da CERTIDÃO NEGATIVA DE DÉBITOS DE TRIBUTOS MUNICIPAIS em anexo (doc: 04).

Ocorre que, ao tentar tomar posse do imóvel, verificou que o mesmo estava esbulhado e que os autores do esbulho, primeiro e segundo Requeridos, desde meados de 2009, invadiram o imóvel, construindo um "barraco" de madeira, onde o segundo Requerido, Sr. MATIAS DE TAL, passou a residir. O Sr. MATIAS DE TAL trabalha para a primeira Requerida cuidando de um templo de "umbanda", em uma área que confronta com a área

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
OAB/MA 8.363 [Digite texto]



04  
E

invadida. A área onde se localiza o templo é de propriedade da Primeira Requerida, Sra ELENITA SANTOS MESQUITA. Ainda na área esbulhada, no correr do ano de 2012, foi edificado uma extensão deste "templo" de umbanda. Os invasores, simplesmente, ocuparam o terreno como se deles fosse, inclusive cultivando a área, conforme se observa nas fotos em anexo (docs. 05 a 13).

O Autor procurou os Requeridos na tentativa de desocuparem o imóvel pacificamente, tendo proposto o ressarcimento pelos investimentos indevidamente realizados. A tentativa de acordo restou infrutífera.

Não restando alternativa, o Autor procurou a autoridade policial onde comunicou o fato. Cópia do Boletim de Ocorrência anexo (Doc. 14).

Tem-se que a primeira Requerida, Sra ELENITA MESQUITA, é proprietária de, ao menos, dois imóveis, conforme se observa em sua declaração de bens prestados à Justiça Eleitoral (doc. 15). Vê-se que a mesma é possuidora de um imóvel localizado no Bairro Barra Azul, nesta cidade, confrontado este com a área invadida, bem como ainda é possuidora de outro imóvel localizado no Bairro Nova Açailândia. Em anexo, fotos da residência (docs. 16 e 17).

Resta incontestemente que a posse direta exercida pelos Requeridos é absolutamente injusta e que o bem deve ser prontamente desocupado para que o Autor possa finalmente tomar posse deste, sem a inconveniente presença de terceiros.

Em virtude do exposto, pleiteia pela reintegração na posse do referido imóvel, tendo em vista ter se caracterizado o esbulho por parte dos Requeridos.

  
CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
OAB/MA 8.363 [Digite texto]



05  
E**DA TUTELA ANTECIPADA**

Frisa-se que a conduta dos Requeridos vem prejudicando sobremaneira o Autor, que se encontra impossibilitado de usufruir do imóvel, conseguido mediante grande esforço.

Faz-se, assim, necessária a concessão de tutela antecipada, a fim de que o Autor recupere a posse de seu imóvel o mais rápido possível, de forma a utilizá-lo da melhor maneira que lhe aprouver.

Em relação ao pedido e concessão da tutela antecipada *inaudita altera pars*, estabelece o Código de Processo Civil em seus artigos 273, caput, I, e 461, § 3º:

*"Art. 273. O juiz poderá, a requerimento da parte, antecipar, total ou parcialmente, os efeitos da tutela pretendida no pedido inicial, desde que, existindo prova inequívoca, se convença da verossimilhança da alegação e:*

*I - haja fundado receio de dano irreparável ou de difícil reparação; (...)"*.

*"Art. 461.(...)*

*§ 3º. Sendo relevante o fundamento da demanda e havendo justificado receio de ineficácia do provimento final, é lícito ao juiz conceder a tutela liminarmente ou mediante justificação prévia, citado o réu. A medida liminar poderá ser revogada ou modificada, a qualquer tempo, em decisão fundamentada"*.

A antecipação de tutela, na forma prevista no artigo 273 do Código de Processo Civil, deve ser entendida como um relevante instrumento de que dispõe o magistrado para, diante de prova inequívoca e verossimilhança das alegações, prestar tutela jurisdicional oportuna e adequada que, efetivamente, confira proteção ao bem jurídico tutelado, abreviando, ainda que em caráter provisório, os efeitos práticos do provimento definitivo.

Acerca da antecipação da tutela antecipada em ação de reintegração de posse quando a posse ocorreu a mais de

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
OAB/MA 8.363 [Digite texto]



06  
E

um ano, entende-se perfeitamente possível, tendo nossos Tribunais aplicado na sentido da concessão da tutela. Vejamos:

«AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE - FORÇA VELHA - ANTECIPAÇÃO DA TUTELA - POSSIBILIDADE. Ante o cunho ordinário que deve ser conferido à ação possessória de força velha, consoante previsto no art. 924 do CPC, cabível é o pedido de antecipação da tutela, cujo êxito depende da comprovação da posse, de sua conseqüente perda, e também da presença dos requisitos do art. 273 do CPC. Correta é a decisão que, com base na prova até então produzida, defere antecipação de tutela, para que um dos condôminos se abstenham de utilizar, indevidamente, área de uso comum em prejuízo dos demais. (Agravo nº 1.0024.05.846649-1/001 - Comarca de Belo Horizonte - Relator: Des. **Guilherme Luciano Baeta Nunes** - Data da Publicação do Acórdão: 25/05/2006 - TJ/MG.

-----  
REsp 1139625 RJ 2009/0089363-7 - STJ

...  
Hipótese em que se trata de violação direta ao dispositivo legal que disciplina o deferimento da medida (CPC, art. 273), razão pela qual é cabível o recurso especial.  
É possível a antecipação de tutela em ação de reintegração de posse em que o esbulho data de mais de ano e dia (posse velha), submetida ao rito comum, desde que presentes os requisitos que autorizam a sua concessão, previstos no art. 273 do CPC, a serem aferidos pelas instâncias de origem. Recurso especial provido.

-----  
AGRAVO DE INSTRUMENTO - AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE - DEMANDA POSSESSÓRIA DE POSSE VELHA - IMPOSSIBILIDADE DE MEDIDA LIMINAR NOS TERMOS DO ART. 928 DO CPC - PLEITO DE ANTECIPAÇÃO DE TUTELA - ART. 273, CPC - REQUISITOS EVIDENCIADOS - PROVIMENTO.

1. Só a posse nova autoriza medida liminar, nos termos do art. 928 do CPC.

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
DABMIA 8.363 [Digite texto]



07  
E

2. Não há vedação legal à concessão de tutela antecipada em ação possessória quando se tratar de posse velha, desde que rigorosamente preenchidos os requisitos do art. 273 do CPC.

3. Evidenciada a verossimilhança das alegações pela sublocação irregular de parte do imóvel.

4. Provado o fundado receio de dano ou de difícil reparação, haja vista se encontrar o locatário responsável pela sublocação irregular arcando com o pagamento integral da área sublocada. AI 692880420118170001 PE 0000748-67.2012.8.17.0000 TJ/PE.

REsp. nº 1.194.6489-RJ Superior Tribunal de Justiça "(...) É possível a antecipação de tutela em ação de reintegração de posse em que o esbulho data de mais de ano e dia (posse velha), desde que presentes os requisitos que autorizam a sua concessão, previstos no art. 273 do CPC, a serem aferidos pelas instâncias de origem".

Este é também o entendimento de nossa melhor doutrina. Vejamos

"O que varia, conforme tenha ou não passado ano e dia, é o procedimento, ou melhor, são as técnicas processuais cabíveis para tutela do direito à posse. Atualmente, o que varia é apenas o emprego da técnica antecipatória, que, quando passado ano e dia, exige, além dos requisitos do art. 927 do CPC, a demonstração de uma situação de urgência" (MARINONI e ARENHART, Procedimentos especiais, RT, p. 95).

Restam evidentes, pois, os requisitos para a concessão da medida pleiteada, quais sejam, o *fumus boni iuris* e o *periculum in mora*.

O primeiro está configurado na medida em que os documentos juntados demonstram que o imóvel em epígrafe foi adquirido pelo Autor, sendo este seu legítimo possuidor, estando impedido de usar e gozar do bem por ora.

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
OAB/PA 8.363 [Digite texto]



Já o segundo requisito reside no fato de que os Requeridos podem alienar o bem de forma irregular, causando ainda mais transtornos (de ordem material e principalmente moral) ao Autor, bem como pelo fato de que o Autor pretende lotear o imóvel, tendo para tanto, inclusive, iniciado os estudos de viabilidade.

### **DIREITO**

A pretensão encontra fundamento jurídico no artigo 1.210, *caput*, do Código Civil, a seguir transcrito:

*"Art. 1.210 O possuidor tem direito a ser mantido na posse em caso de turbação, restituído no de esbulho, e segurado de violência iminente, se tiver justo receio de ser molestado."*

Em se tratando de posse velha, ou seja, de esbulho praticado há mais de ano e dia, aplicável é o procedimento ordinário, nos termos do artigo 924 do Código de Processo Civil:

*Art. 924. Regem o procedimento de manutenção e de reintegração de posse as normas da seção seguinte, quando intentado dentro de ano e dia da turbação ou do esbulho; passado esse prazo, será ordinário, não perdendo, contudo, o caráter possessório."*

A posse dos Requeridos está mais do que comprovada mediante os documentos que acompanham a inicial.

O esbulho sofrido está devidamente caracterizado por todo o fartamente exposto, fato que certamente será reforçado pelo depoimento das testemunhas arroladas.

Não havendo possibilidade de o Autor resistir à invasão por seus próprios meios, cabe, agora, valer-se da tutela do Poder Judiciário, para ver restituída a sua posse.

### **DO PEDIDO**

Diante do exposto, requer-se de V. Exa.:

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
08/11/2021 8:36:33 [Digite texto]



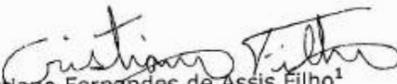
- 09  
E
- a concessão dos efeitos da antecipação da tutela, inaudita altera pars, restituindo o Autor na posse do imóvel, com a utilização de força policial, se necessário, cominando-se a multa diária de R\$ 1.000,00 (Hum Mil Reais), caso haja nova ameaça de esbulho;
  - a citação dos Requeridos para responderem aos termos da presente ação, sob pena de revelia;
  - a intimação das testemunhas nesta arroladas;
  - a procedência integral da presente ação para reconhecer o esbulho praticado pelos Requeridos e o direito do Autor de manter-se como legítimo possuidor do bem que é de sua propriedade;
  - a condenação dos Requeridos no pagamento de custas processuais e honorários advocatícios de 20% (vinte por cento) sobre o valor da condenação.

Provará o Autor o alegado por todos os meios de prova em direito admitidas, em especial pelo depoimento das testemunhas cujo rol segue anexo (doc. 18).

Atribui-se à causa o valor de R\$ 29.334,79 (Vinte e Nove Mil, Trezentos e Trinta e Quatro Reais e Setenta e Nove Centavos).

Termos em que  
Pede e espera deferimento

Açailândia/MA, aos 28 de Janeiro de 2013.

  
Cristiano Fernandes de Assis Filho<sup>1</sup>  
OAB/MA 8.363

<sup>1</sup> End. Rua São Franciscó, nº 1.114, Centro, Açailândia-MA CEP 65930-000 E-mail: teiero@ig.com.br, cristianofilhoadv@hotmail.com Fone 99-3538-0899

CHRISTIANO FERNANDES DE ASSIS FILHO  
OAB/MA 8.363 [Digite texto]



**ANEXO IX – Decisão Liminar de Reintegração de Posse**

  
 ESTADO DO MARANHÃO  
 PODER JUDICIÁRIO  
 1ª VARA DA COMARCA DE AÇAILÂNDIA

Processo nº 564.06.2013.

DECISÃO

RECEBIDOS HOJE.

Trata-se de **AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE COM PEDIDO TUTELA ANTECIPADA**, proposta por ANTONIO FERNANDO TEOFILO SOBRINHO em face de ELENITA SANTOS MESQUITA E MATIAS DE TAL, alegando em apertada síntese que os requeridos esbulharam terreno de sua propriedade.

Requer assim, liminar de reintegração de posse, para determinar que o requerido reintegre na posse o requerente.

Juntou documentos, fls.12/24.

Vieram os autos conclusos.

Eis o relatório. Decido.

Segundo escólio do mestre NELSON ROSENVALD<sup>1</sup>, a *reintegração de posse trata-se de remédio processual adequado à restituição da posse àquele que tenha perdido em razão de um esbulho, sendo privado do poder físico sobre a coisa.*

Acrescenta, ainda, o d. Doutrinador<sup>2</sup>, que o esbulho não é apenas conseqüente a um ato de força ou ameaça contra a pessoa do possuidor ou de seus detentores, pois alcança também situações em que a posse é subtraída por qualquer dos vícios objetivos, quais sejam: violência, precariedade e clandestinidade. Exemplificando tal situação, assevera Elpidio Donizetti Nunes, in *Curso Didático de Direito Processual Civil*, 'caracteriza esbulho, v.g., o fato de construir o muro fora da divisa, apoderando-se de parte certa do imóvel vizinho.'

Do cotejo dos autos denoto que os requeridos invadiram a propriedade do requerente, realizando roças e levantando pequenos imóveis, atos estes que tornaram impossível a continuação na posse da parte requerente, ficando configurado assim o esbulho possessório.

A liminar possessória tem caráter de adiantamento do resultado do pedido de proteção da posse. Tal medida satisfativa confunde-se com o próprio pedido de mérito da demanda, diferenciando-se, apenas, em sua provisoriedade, já que pode ser revogada ou concedida novamente, se for necessário.

A rigor, a concessão de medida liminar em ação de reintegração de posse, de conformidade com o disposto no art. 927 do CPC, somente se mostra admissível se houver a comprovação, pelo autor, dos seguintes requisitos: **a sua posse, o esbulho praticado pelo réu, a data do esbulho e a perda da posse.**

A esse respeito, o jurista ADROALDO FURTADO FABRÍCIO<sup>3</sup> leciona que, "*Dentre os requisitos postos nos incisos I a IV do art. 927, dois se apresentam como especialmente exigentes: a posse, que é o pressuposto fundamental e comum a todas as formas de tutela possessória, e a data da turbção ou esbulho, decisiva no caracterizar ou não a "força nova", sem*

<sup>1</sup> Direitos reais, 3ª ed., Rio de Janeiro, 2004, p. 281.

<sup>2</sup> Idem, p. 282.

<sup>3</sup> Comentários ao Código de Processo Civil, vol. VIII, Forense, pp. 548-547.  
COMARCA DE AÇAILÂNDIA - 1ª VARA





ESTADO DO MARANHÃO  
PODER JUDICIÁRIO  
1ª VARA DA COMARCA DE AÇAILÂNDIA

a qual fica de pronto afastada a possibilidade de proteção provisional da posse, ainda que provada esta\*.

Ressaltando, ainda, ensina que: "não é de exigir-se prova cabal, completa e irretorquível dos requisitos alinhados no artigo. Trata-se - não é demais repetir - de cognição incompleta, destinada a um convencimento superficial e a orientar uma decisão de caráter eminentemente provisório. Não se poderia exigir, para uma provisão judicial destinada a duração não maior que a do processo, o mesmo grau de convencimento necessário ao julgamento definitivo de mérito".

Nesse contexto e, compulsando os autos, constato, diante das alegações expendidas e documentos anexados à peça portal, que são verossímeis e plausíveis, numa análise perfunctória, as alegações do autor, consistentes na injusta privação da posse de parte da propriedade em litígio, que lhe pertence, ficando evidente ainda que o esbulho ocorreu dentro do prazo de ano e dia exigido para o processamento da ação sob o rito especial, que permite a concessão de liminar.

Assim, diante dos fundamentos acima avocados, DEFIRO a medida liminar pleiteada, e determino, nos termos do art. 928 do CPC, a imediata expedição do mandado de reintegração, para que seja determinada a reintegração de posse do imóvel descrito na exordial em favor de ANTONIO FERNANDO TEOFILO SOBRINHO.

Mandado deverá ser cumprido com moderação, cautela e com reforço policial.

INTIMEM-SE as partes da presente decisão.

Cite-se na forma da lei.

Cumpra-se.

Açailândia (MA), 01.03.2013.

ANGELO ANTONIO ALENCAR DOS SANTOS  
Juiz de Direito

COMARCA DE AÇAILÂNDIA - 1ª VARA



Assinado eletronicamente por: PAULO SERGIO NASCIMENTO DE ARAUJO - 30/09/2021 13:46:49  
http://pje1g.trf1.jus.br:80/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=21093013464901200000748262129  
Número do documento: 21093013464901200000748262129

Num. 755344960 - Pág. 30

**ANEXO X – Decisão liminar em Agravo de Instrumento**

- PODER JUDICIÁRIO DO ESTADO DO MARANHÃO
- TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO MARANHÃO
- Consulta realizada em: 05/04/2013 12:12:44
- Processo de 2º Grau



240  
E

Quinta-feira, 04 de Abril de 2013

3 dia(s) após a movimentação anterior

ÀS 17:57:14 - Recebidos os autos - COORDENADORIA DAS CÂMARAS CÍVEIS ISOLADAS

sem observações adicionais

ÀS 17:20:04 - Remetidos os Autos COORDENADORIA DAS CÂMARAS CÍVEIS ISOLADAS; Motivo: outros motivos - COORDENADORIA DAS CÂMARAS CÍVEIS ISOLADAS

sem observações adicionais

ÀS 17:15:25 - Não Concedida a Medida Liminar Parte: MATIAS PEREIRA ALMEIDA; Decisão: Decisão - GAB. DES. JAIME FERREIRA DE ARAUJO

QUARTA CÂMARA CÍVEL

AGRAVO DE INSTRUMENTO Nº 0002336-70.2013.8.10.0000 (10544/2013) ?AÇAILÂNDIA

AGRAVANTE: Matias Pereira Almeida

ADVOGADOS: Nonnato Masson Mendes dos Santos e outros

AGRAVADO: Antônio Fernando Teófilo Sobrinho

ADVOGADOS: Christiano Fernandes de Assis Filho e outra

RELATOR: Des. JAIME FERREIRA DE ARAUJO

#### DECISÃO

Trata-se de Agravo de Instrumento, com pedido de efeito suspensivo, interposto por Matias Pereira Almeida em face de decisão prolatada pelo MM Juiz de Direito da 1ª Vara da Comarca de Açailândia que, nos autos da Ação de Reintegração de Posse nº 584.06.2013 contra si proposta por Antônio Fernando Teófilo Sobrinho, deferiu a liminar requerida na inicial, determinando a imediata expedição do mandado de reintegração, para que seja determinada a reintegração de posse do imóvel descrito na exordial em favor de ANTONIO FERNANDO TEOFILO SOBRINHO? ? fls. 24-25.

Aduz o agravante, preliminarmente, a competência da Justiça Federal para o processamento e julgamento da ação em causa. No mérito, alega que a área em litígio possui valor sagrado, destinada ao exercício dos rituais da Umbanda, razão pela qual não existe risco de sua alienação. Destaca que o Autor não comprova a posse, pois nunca teve a posse do imóvel, por óbvio não há perda da posse e não há esbulho? . Após tecer outras considerações, inclusive sobre o direito à moradia e ao exercício de culto religioso, rogar a concessão do efeito



Assinado eletronicamente por: PAULO SERGIO NASCIMENTO DE ARAUJO - 30/09/2021 13:46:49  
<http://pje1g.trf1.jus.br:80/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=21093013464901200000748262129>  
 Número do documento: 21093013464901200000748262129

Num. 755344960 - Pág. 257

suspensivo e, no mérito, o provimento do vertente agravo de instrumento. Instruem o recurso os documentos de fls. 24-106.

É o relatório. Passa-se à decisão.

Preenchidos os requisitos de admissibilidade do recurso, passo ao seu exame. Ab initio, concedo ao recorrente o benefício da assistência judiciária, o que faço pela simples afirmação da parte de que não dispõe de meios para pagar as custas processuais. É o que reza o art. 4º da Lei. 1.060/50.

Relativamente à alegada competência da Justiça Federal para apreciar a questão posta em juízo, razão não assiste ao recorrente, dada a inexistência de interesse da União na presente demanda. O fato de haver políticas de proteção oriundas de órgãos federais no sentido de preservar as tradições populares, nelas incluídas os terreiros de Umbanda, não se afigura motivo hábil a deslocar a competência da Justiça Estadual, até porque a questão em apreço não se encontra incluída no rol do art. 109, da CF/88. Embora haja discussão sobre o exercício de rituais religiosos, a matéria de fundo possui natureza possessória, havendo disputa sobre bem imóvel entre particulares.

Sobre o tema, cumpre trazer à baila o aresto adiante transcrito, in verbis: STF-029726) RECURSO EXTRAORDINÁRIO COM AGRAVO (LEI Nº 12.322/2010). Alegada violação a preceitos inscritos na Constituição da República - Ausência de ofensa direta à constituição - Mera alegação da existência de interesse da União Federal ou de agência reguladora - Razão insuficiente para justificar o deslocamento da causa para a esfera de competência da Justiça Federal - Recurso improvido. (Ag. Reg. no Recurso Extraordinário com Agravo nº 693.017/RS, 2ª Turma do STF, Rel. Celso de Mello, j. 25.09.2012, unânime, DJE 29.10.2012). FONTE: CD Juris Plenum Ouro. nº 30. Março de 2013. Original sem destaque. Vencida a preliminar, passa-se ao exame de fundo, do mérito.

Na espécie, merece guarida o efeito suspensivo postulado pelo recorrente, consoante será demonstrado adiante.

Como de sabença, a ação possessória de reintegração pressupõe a perda da posse, em caso de esbulho, visando restituí-la ao verdadeiro possuidor (art. 926, CPC). As condições necessárias para a concessão da tutela possessória, na ação de reintegração de posse, consoante determina o art. 927, CPC, são a comprovação da posse anterior, do esbulho praticado e a data de sua ocorrência, bem como a perda da posse.

No que tange à instrução da petição inicial em sede de ação possessória, MARINONI e MITIDIERO lecionam que:

Ao aludir à petição inicial devidamente instruída, o art. 928, CPC, quer esclarecer que para a concessão da tutela antecipada é imprescindível prova documental, juntada com a petição inicial, capaz de demonstrar, ainda que sumariamente, os requisitos do art. 927, CPC. (Original sem destaque)

ARNALDO RIZZARDO, por seu turno, em sua obra ?Direito das Coisas?, Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 93, traz elucidativo escólio a respeito das ações possessórias. Afirma o renomado civilista:

A lei considera a proteção possessória inteiramente independente e desligada da proteção da propriedade.

Protege-se o possuidor, simplesmente porque é possuidor, situação que lhe assegura mais direitos que o não possuidor, sem, em princípio, firmar-se na força do domínio. (Original sem



241  
E





242

E

destaque).

Os escólios doutrinários acima transcritos bem demonstram a idéia de que os interditos possessórios objetivam a proteção da posse e não da propriedade, devendo, pois, a inicial vir instruída com os requisitos previstos no art. 927 do CPC. Caso não o esteja, o juiz designará audiência de justificação prévia (art. 928, CPC) para que através dela possa o autor esclarecer os pontos que restaram duvidosos.

Na espécie, o agravado sequer entrou na posse do imóvel, o qual fora adquirido em 20/12/12. Na própria inicial, ele corrobora tal constatação quando afirma que, ao tentar tomar posse do bem, verificou a ocupação pelo recorrido e as benfeitorias ali realizadas. Por óbvio, os requisitos do art. 927 do CPC restam incomprovados no presente caso, vez que não evidenciada nem a posse do autor, nem a sua perda, nem a data do esbulho. Consoante se depreende da jurisprudência pátria, inclusive deste sodalício, a proteção possessória somente tem lugar quando efetivamente comprovados os requisitos do artigo 927 do CPC. Veja-se:

STJ-319599 RECURSO ESPECIAL. PROCESSUAL CIVIL. ADMISSIBILIDADE. VIOLAÇÃO DE DISPOSITIVOS CONSTITUCIONAIS. NÃO CABIMENTO. DISSÍDIO JURISPRUDENCIAL NÃO CARACTERIZADO. AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE. REQUISITOS. DOCTRINA. PROVA DA POSSE E DO ESBULHO. NÃO COMPROVAÇÃO DA POSSE INTEGRAL DA ÁREA. REEXAME DE PROVAS. INVIABILIDADE. SÚMULA Nº 7/STJ. PRECEDENTES. ALEGAÇÃO DE INSPEÇÃO JUDICIAL TARDIA. AUSÊNCIA DE INDICAÇÃO DO DISPOSITIVO DE LEI FEDERAL TIDO POR VIOLADO. SÚMULA Nº 284/STF. FALTA DE PREQUESTIONAMENTO. SÚMULA Nº 211/STJ. PRECLUSÃO. 1. (...). 3. Constituem requisitos para a procedência da ação possessória de reintegração a prova da posse da área e do esbulho com a sua perda. 4. A sentença de primeiro grau, mantida integralmente pelo acórdão recorrido, para concluir pela ausência dos requisitos necessários à procedência integral da ação de reintegração de posse, incursionou detalhadamente na apreciação do conjunto fático-probatório (requisitos administrativos, contratos, fotos, desenhos, além de inspeção judicial). 5.(...). 7. Recurso especial conhecido em parte e, nessa parte, não provido. (Recurso Especial nº 1213518/AM (2010/0159070-4), 3ª Turma do STJ, Rel. Ricardo Villas Bôas Cueva, j. 06.12.2011, unânime, DJe 15.12.2011). FONTE: CD Juris Plenum Ouro. nº 30. Março de 2013. Original sem destaque.

TRF1-159846 PROCESSUAL CIVIL. REINTEGRAÇÃO DE POSSE. LOTERIA. RECOLHIMENTO DE EQUIPAMENTO DE INFORMÁTICA. AUSÊNCIA DE RELAÇÃO CONTRATUAL. ESBULHO CONFIGURADO. 1. O possuidor tem direito de ser reintegrado na posse em caso de esbulho, sendo o autor incumbido de provar a sua posse, o esbulho praticado pelo réu, a data do esbulho e a perda da posse. 2.(...). 3. Apelação a que se nega provimento. (Apelação Cível nº 0038219-37.1998.4.01.3800/MG, 6ª Turma do TRF da 1ª Região, Rel. Jirair Aram Meguerian, Rel. Convocado Ricardo Gonçalves da Rocha Castro, j. 25.10.2010, e-DJF1 08.11.2010, p. 34). FONTE: CD Juris Plenum Ouro. nº 30. Março de 2013. Original sem destaque.

AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE. ESBULHO. AUSÊNCIA DE COMPROVAÇÃO DA DATA. IMPROCEDÊNCIA. A ação de reintegração deve ser julgada improcedente, quando inexistir nos autos prova quanto à data em que o esbulho ocorreu, não preenchendo, portanto, os requisitos do art. 927 do CPC. (Número do processo: 0142812011, Número do acórdão: 1112272012, Data do registro do acórdão: 08/02/2012, Relator: JOSÉ STÉLIO NUNES MUNIZ). Disponível em: www.tjma.jus.br. Acesso em 04/04/2013. Original sem destaque.

PROCESSO CIVIL. AGRAVO DE INSTRUMENTO. DESPACHO QUE DEFERIU





243  
E

LIMINAR EM REINTEGRAÇÃO DE POSSE. AUSÊNCIA DOS REQUISITOS EXIGIDOS NO ART. 927 DO CPC. DESGABIMENTO. RECURSO PROVIDO. I - Verificada a ausência dos requisitos estabelecidos no art. 927 do CPC, há de ser reformada decisão que concedeu liminar de reintegração de posse; II - agravo provido. (Número do processo: 0103112010, Número do acórdão: 0958432010, data do registro do acórdão: 15/10/2010, Relator: CLEONES CARVALHO CUNHA). Disponível em: www.tjma.jus.br. Acesso em 04/04/2013. Original sem destaque.

Em que pese a suposta condição de proprietário do recorrido, cediço é que ?Para a concessão de liminar nas possessórias não bastam documentos relativos ao domínio, assim como não são suficientes meras declarações de terceiros, desprovidas do crivo do contraditório? (VI ENTA 45).

Por óbvio, somente nas ações petitórias é que se admite a exceptio proprietatis, sendo verossímil concluir, diante da documentação acostada pelo agravante, que a ocupação da área ocorreu há mais de ano e dia, contrariamente ao que entendeu o juiz singular na decisão atacada. Na realidade, o que se constata in casu é o ajuizamento de demanda possessória fundada em direito de propriedade, o que não se mostra possível, sendo descabida, outrossim, o deferimento de liminar de reintegração de posse nessa situação.

Esse entendimento, de resto, encontra lastro na jurisprudência pátria, como demonstram os arestos adiante transcritos, in exthensis:

TJAC-000294) PROCESSUAL CIVIL. AÇÃO POSSESSÓRIA. MEDIDA LIMINAR. NECESSIDADE DE COMPROVAÇÃO DA POSSE ANTERIOR, MESMO EM SE TRATANDO DE DEMANDA AJUIZADA PELO PROPRIETÁRIO DO IMÓVEL. 1 - Tratando-se de ação possessória, ou seja, de demanda que tem como causa de pedir o exercício anterior da posse e o seu esbulho por outrem, e não de ação petitória, já que não se discute o direito de propriedade, a demanda não tem como causa o domínio exercido pelo autor sobre os imóveis, mas o simples fato jurídico da posse, exercida anteriormente, e a sua perda. 2 - Se a demanda fosse reivindicatória, por outro lado, é claro que o titular do domínio, mesmo que não tivesse posse anterior, poderia recuperá-la de quem se colocou em antagonismo ao seu direito de uso e fruição da propriedade. 3 - Como não se trata de ação reivindicatória, mas de ação possessória, não basta a prova do domínio do imóvel esbulhado, sendo necessária a prova de que Autor já exercesse, antes do suposto esbulho, a posse direta ou indireta sobre o imóvel objeto da demanda. (Agravo de Instrumento nº 2007.001136-5 (4.551), Câmara Cível do TJAC, Rel. Miracele Lopes, j. 10.07.2007, Publ. 12.07.2007). FONTE: CD Juris Plenum Ouro. nº 30. Março de 2013. Original sem destaques.

TJAP-004432) PROCESSUAL CIVIL. AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE. PROVA DO JUS POSSESSIONIS. INDISPONIBILIDADE. I - É requisito básico, na ação de reintegração de posse, que o autor prove o requisito de ser possuidor, pois sendo apenas titular do domínio da propriedade questionada, o meio processual reclamável judicialmente é pela via de ação petitória, ao invés da ação possessória. II - Agravo provido. Liminar revogada. AgI nº 010/92 - Capital. Relator Des. MELLO CASTRO. Câmara Única. Maioria. (Agravo Regimental nº 10/92 (193), Câmara Única do TJAP, Rel. Mello Castro. DJe 15.02.1993). FONTE: CD Juris Plenum Ouro. nº 30. Março de 2013. Original sem destaque.

TJCE-028723) APELAÇÃO CÍVEL. AÇÃO POSSESSÓRIA. ALEGAÇÃO DE PROPRIEDADE. POSSE ANTERIOR NÃO CARACTERIZADA. ART. 927, I, DO CPC. RECURSO CONHECIDO E IMPROVIDO. 1. A reintegração de posse se submete à observância dos requisitos cumulativos do art. 927 do CPC, quais sejam: posse anterior; prática do esbulho pelo réu; data desse ato ilícito e a perda da posse. A posse, em sendo fato, deve ser provada. 2. In casu, inexistente comprovação do exercício de posse anterior pela autora/apelante sobre o imóvel objeto da lide. 3. A questão da propriedade não pode ser objeto de apreciação na



presente demanda, uma vez que em ação possessória só se pode discutir a posse de ambas as partes e nada mais. (...). 5. Apelação conhecida e improvida. (Apelação nº 2858-28.2004.8.06.0064/1, 5ª Câmara Cível do TJCE, Rel. Francisco Suenon Bastos Mota, unânime, DJ 18.04.2012). FONTE: CD Juris Plenum Ouro. nº 30. Março de 2013. Original sem destaque. Tem-se, assim, que a concessão do efeito suspensivo no caso sub examine é medida imprescindível, a teor do que dispõe o art. 527, III, do CPC.

Insta salientar, por oportuno, que a nova sistemática do recurso de agravo reserva a forma instrumental apenas para casos de urgência, como o presente. Não se há falar, pois, em conversão para a forma retida, eis que a decisão recorrida é suscetível de causar à parte lesão grave e de difícil reparação, autorizando o manejo da presente via recursal. Pelo exposto, e com fulcro nos arts. 527, II e III, do CPC, recebo o presente agravo de instrumento para suspender a decisão recorrida até o julgamento do mérito do presente recurso. Notifique-se o Juízo Singular, através de e-mail a ser expedido por este gabinete, para que preste as informações que julgar necessárias no prazo de 10 (dez) dias. Intime-se o agravado para apresentar contrarrazões, querendo, em igual prazo. Após, remetam-se os autos à PGJ para emissão de parecer.

Publique-se e CUMRA-SE.

São Luís, 04 de abril de 2013.

Desembargador JAIME FERREIRA DE ARAUJO

Relator



244

E



**ANEXO XI – Pedido de Declinação de competência do Ministério Público Federal**



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL  
 PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE IMPERATRIZ/MA  
 Rua Rafael de Almeida Ribeiro, 750, Bairro Bacuri, CEP: 65.916-900  
 Telefax: (99) 3529-7310 - Email: prmiptz@prma.mpf.gov.br

166  
 6

EXMO. SENHOR JUIZ DE DIREITO DA 1ª VARA DA COMARCA DE AÇAILÂNDIA/MA

Processo nº 564-06.2013.8.10.0022 (564/2013)

Ação de reintegração de posse

Autor: Antônio Fernando Teófilo Sobrinho

Ré: Elenita dos Santos Mesquita (Zazuléia)

O MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, pelo Procurador da República subscritor, no exercício de suas atribuições convencionais, constitucionais e legais, vem requerer sua **habilitação** no processo com a consequente **declinação de competência** para uma das varas da Subseção Judiciária de Imperatriz/MA, pelas razões de fato e de direito expostas a seguir.

A Notícia de Fato nº 1.19.001.000452/2013-87 (integral em anexo) foi instaurada no âmbito desta Procuradoria a partir de denúncia de suposta violação em terreiro de Umbanda em Açailândia/MA, encaminhada pela Fundação Cultural Palmares. Às fls. 09/10, consta solicitação da Associação Espiritualista Filhos do Oriente Maior por providências para resguardar direito de realização de rituais religiosos. A alegação é de que o território onde se realizam os cultos teria sido escolhido pelo espírito de uma cigana já falecida e que, desde então, a comunidade tradicional teria sua posse para realização de rituais e cultivo.

Ocorre que foi ajuizada a presente ação de reintegração de posse no bojo da qual Vossa Excelência concedeu liminar de despejo de parte do terreiro.



Assinado eletronicamente por: PAULO SERGIO NASCIMENTO DE ARAUJO - 30/09/2021 13:46:49  
<http://pje1g.trf1.jus.br:80/pje/Processo/ConsultaDocumento/listView.seam?x=21093013464901200000748262129>  
 Número do documento: 21093013464901200000748262129

Num. 755344960 - Pág. 181

Contudo, tal liminar, ao que consta, foi suspensa por ordem do MM. Desembargador Jaime Ferreira de Araújo, em 4 de abril de 2013.

Pois bem.

O Ministério Público Federal tem interesse no feito.

No caso concreto, a *res in iudicium deducta* não se limita ao direito/fato "posse". Vai além e envolve diretamente os bens jurídicos liberdade de culto, multiculturalismo e, supõe-se, direitos indígenas, valores caros para a sociedade pluralista brasileira cujas tutelas inserem-se no rol de atribuições do Ministério Público Federal e no âmbito de competência jurisdicional da Justiça Federal.

Pelo art. 215, § 1º da Constituição, o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. De outro lado, o art. 129, V, da Constituição Federal, determina que o Ministério Público Federal *defenderá* os direitos e interesses das populações indígenas.

Pois bem. Tais matrizes constitucionais permitem o debate: seriam os integrantes de um grupo religioso equiparados a uma população indígena, tal como uma comunidade tradicional? A princípio não. Desse modo, a proteção estatal conferida aos indígenas (arts. 231 e seguintes da Constituição Federal) ou aos quilombolas (ADCT art. 68) não seria extensível, pelo menos da mesma maneira, a religiosos, sobretudo considerando-se a laicidade democrática do Estado brasileiro.

Ocorre que três circunstâncias do caso concreto merecem análise detida que levam a uma conclusão distinta da resposta negativa acima. Primeira: há proteção constitucional aos direitos coletivos das comunidades no que tange à cultura tradicional, na medida em que tais integram o patrimônio cultural nacional. Segunda: o



167  
6

MPF pretende demonstrar que não se trata de mero grupo de indivíduos dedicados a uma religião. Na verdade, há elementos nos autos que permitem a constatação de que se trata de um *grupo culturalmente diferenciado, com formas próprias de organização social, que ocupam e usam o território e seus recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição* (art. 3, I, Decreto 6.040/2007 – Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais). Finalmente, a terceira e mais relevante questão do caso concreto: há alegação do grupo tradicional da existência de direitos indígenas. Com efeito, o território sagrado para os fiéis contempla um espaço nominado Mata dos Índios e Caboclos, por eles definido como um *local de cultivo de ervas que servem para banhos e outros rituais (...), local de morada de vários espíritos de índios (...)*.

Deste modo, Excelência, está-se diante de um típico caso de síncope de culturas titularizadas por grupos minoritários: afro-descendentes, ciganos e indígenas, de modo que o só fato de envolver indígenas já atrai a competência federal.

No presente caso, Excelência, há três valores em disputa no caso concreto: 1) a posse, que, enquanto valor, não interessa ao Ministério Público; 2) a tutela do direito de liberdade religiosa, de exercício de crença, de manifestação cultural, que, enquanto valor, poderia interessar ao Ministério Público, mas não à atual judicial do MPF; e, por fim, 3) a tutela coletiva de uma comunidade tradicional com possível envolvimento do elemento indígena, o que atrai o interesse do Ministério Público Federal e a competência da Justiça Federal.

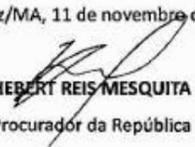
Assim, somente um estudo antropológico no caso concreto permitirá a aferição, pelo Magistrado, da existência do componente indígena. E o palco processual para tanto, na forma do art. 109, XI, é a Justiça Federal, onde a avaliação deverá partir do paradigma constitucional e convencional da autodefinição, instituído pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho.



Finalmente, é de ser aplicado ao caso concreto o entendimento jurisprudencial consubstanciado no Enunciado 150 da Súmula do E. Superior Tribunal de Justiça, *verbis*: *competit à Justiça Federal decidir sobre a existência de interesse jurídico que justifique a presença, no processo, da União, suas autarquias ou empresas públicas.*

Forte em tais razões, requer o MPF sua habilitação nos autos no polo passivo com o deslocamento de competência para a Justiça Federal.

Imperatriz/MA, 11 de novembro de 2013.

  
HEBERT REIS MESQUITA  
Procurador da República



## ANEXO XII – Decisão de Declinação de Competência

246  
6

  
ESTADO DO MARANHÃO  
PODER JUDICIÁRIO  
PRIMEIRA VARA CÍVEL DA COMARCA DE AÇAILÂNDIA

---

PROC. 564-06.2013.8.10.0022

**DECISÃO**

Tendo em vista o interesse do MPF no feito, bem como o disposto no art. 109, XI, da CF, reconheço a incompetência absoluta desta unidade em razão da matéria. Declino, portanto, da competência para a Justiça Federal.

Remetam-se os autos à Justiça Federal.

Publique-se. Intime-se.

Açailândia-MA, 1º de agosto de 2017

  
José Ribamar Dias Junior  
Juiz de Direito Substituto, Respondendo  
1ª Vara da Comarca de Açailândia  
(Portaria-CGJ n. 782/2017)

## ANEXO XIII – Manifestação do MPF

PRM-IMPERATRIZ-MANIFESTAÇÃO-3032/2021



**MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL**  
 PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE IMPERATRIZ-MA  
 GABINETE DO 1º OFÍCIO

**EXCELENTÍSSIMO SENHOR JUIZ FEDERAL DA 1ª VARA FEDERAL DA  
 SUBSEÇÃO JUDICIÁRIA DE IMPERATRIZ/MA**

**Autos de nº nº 1007408-77.2021.4.01.3701 (Reintegração/Manutenção de Posse)**

O **Ministério Público Federal**, pelo Procurador da República signatário, vem na presença de Vossa Excelência para expor e, ao final, requerer o seguinte:

Trata-se de Ação de Reintegração de Posse com pedido de tutela antecipada, proposta por *Antônio Fernando Teófilo Sobrinho* em face de *Elenita Santos Mesquita e Matias Pereira Almeida*. O autor alega ser o legítimo proprietário do imóvel com área superficial de 16.310, 75 m<sup>2</sup> (dezesesseis mil, trezentos e dez metros e setenta e cinco centímetros quadrados), devidamente descrito na escritura pública de compra e venda.

O imóvel está matriculado sob o n. 021 - R - 04 - 0121, Protocolo 30.380, Livro nº 2-DA, registro de imóveis fls. 200/222, do Cartório do 1º Ofício da Comarca de Açailândia/MA. Ainda afirmou que adquiriu o imóvel em 20/12/2012 e que cumpre com as obrigações oriundas da propriedade do imóvel, em especial, as tributárias.

A ação n. 564-06.2013.8.10.0022 foi intentada perante o Juízo da Comarca de Açailândia, na qual, em sede liminar, deferiu-se a expedição de mandado de reintegração, para que fosse determinada a reintegração de posse do imóvel em favor de Antônio Fernando Teófilo Sobrinho. Porém, por meio de agravo de instrumento interposto por Matias Pereira, a liminar possessória foi suspensa pelo tribunal *ad quem*.

Em sede de contestação (ID. 755344960, págs. 158/167) apresentada por Matias Pereira Almeida, este argumentou que o autor da ação pretende recuperar a posse de um imóvel que nunca foi seu, em total afronta ao sentimento religioso em local sagrado para toda a comunidade fiel à religiosidade de matriz africana. Nesse sentido, alega que os fatos ocorreram de forma diametralmente oposta ao que é alegado pelo autor, pois o referido imóvel constitui-se em parte de um Território Tradicional da Comunidade do Terreiro Filhos do Oriente Maior, o qual está na posse da comunidade desde o ano de 1996.

Alegou também a necessidade de deslocamento de competência para a Justiça

Página 1 de 4

Federal, e a necessidade de elaboração de perícia antropológica para o escopo de se comprovar e compreender de forma clara o direito ao culto sagrado no território em litígio.

O Ministério Público Federal requereu a habilitação no processo com a consequente declinação de competência para uma das varas da Subseção Judiciária de Imperatriz (ID. 755344960, pág. 180). Posteriormente, aquele juízo declinou de sua competência em favor da Subseção Judiciária de Imperatriz, visto o interesse do MPF, conforme disposto no art. 109, XI, da CF (ID. 755344960, pág. 264).

Consoante despacho de id. 765956959, pág. 1, os autos vieram ao MPF para manifestação.

#### **É relatório.**

Consoante já anteriormente salientado (ID. 755344960, págs. 181/184), no caso concreto, a *res iudicium deducta* não se limita ao direito/fato "posse". Vai além e envolve diretamente os bens jurídicos liberdade de culto, multiculturalismo e, supõe-se, direitos indígenas, valores caros para a sociedade pluralista brasileira cujas tutelas inserem-se no rol de atribuições do Ministério Público Federal e no âmbito de competência jurisdicional da Justiça Federal.

Com efeito, da leitura do art. 215, §1º da Constituição Federal, o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. De outra banda, o art. 129, V, da Constituição, determina que o Ministério Público Federal defenderá os direitos e interesses das populações indígenas.

No ensejo, tais matrizes constitucionais dão azo ao seguinte debate: **seriam os integrantes de um grupo religioso equiparados a uma população indígena, tal como uma comunidade tradicional?** A princípio não. Desse modo, a proteção estatal conferida aos indígenas (arts. 231 e seguintes da Constituição Federal) ou aos quilombolas (ADCT, art. 68) não seria extensível, pelo menos da mesma maneira, a religiosos, sobretudo considerando-se a laicidade democrática do Estado Brasileiro.

A partir dessa linha de raciocínio três circunstâncias desembocadas do caso concreto merecem atenção para análise, com o escopo de se chegar a uma conclusão da negativa acima.

**Primeira:** há proteção constitucional dos direitos coletivos das comunidades no que tange à cultura tradicional, na medida em que tais integram o patrimônio cultural nacional.

**Segunda:** o Ministério Público Federal entende que não se trata de mero grupo de indivíduos dedicados a uma religião. Na verdade, há elementos nos autos que permitem inferir que a questão envolve grupo *culturalmente diferenciado, com formas próprias de organização social, que ocupam e usam o território e seus recursos naturais como condição*

*para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição* (art. 3, I, Decreto 6.040/2007 - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais).

Por fim, e como das mais relevantes das questões do caso (**terceira**): há alegação do grupo tradicional da existência de direitos indígenas. Com efeito, o território sagrado para os fiéis contempla espaço nominado Mata dos Índios e Caboclos, por eles definido como local de cultivo de ervas que servem para banhos e outros rituais (...), local de morada de vários espíritos de índios (...).

Desta forma, e como já antes mencionado, o caso se mostra como típico de síncope de culturas titularizadas por grupos minoritários: afro-descendentes, ciganos e indígenas, de modo que o só fato de envolver indígenas já atrairia a competência federal.

Nesta ordem de ideias, o caso apresenta três valores em disputa: *1) a posse, que, enquanto valor, não interessa ao Ministério Público; 2) a tutela do direito de liberdade religiosa, de exercício de crença, de manifestação cultural, que, enquanto valor, poderia interessar ao Ministério Público, mas não à atuação judicial do MP; e, por fim, 3) a tutela coletiva de uma comunidade tradicional com possível envolvimento do elemento indígenas, o que atrai o interesse do Ministério Público Federal e a competência da Justiça Federal.*

Diante de tais considerações, verifica-se que o caso merece atenção da Justiça Federal e corroboram a necessidade de elaboração de estudo antropológico, o qual permitirá a aferição, por esse Juízo, da existência ou não do componente indígena. Todavia, antes de se partir para tal pormenor, faz necessária a atualização das circunstâncias fáticas que culminaram na presente ação. Possivelmente, com atualizadas e novas perspectivas a serem demonstradas pelas partes envolvidas na celeuma, se permitirá traçar um rumo resolutivo à questão.

Diante disso, o Ministério Público Federal pugna:

1. pela continuidade do feito, e requer a intimação dos envolvidos para que se manifestem nos autos, trazendo todos os elementos necessários e aptos a comprovar o direito que almejam.
2. que seja a Fundação Cultural Palmares instada a se manifestar acerca da permanência ou não da questão, bem como o de também oferecer elementos necessários ao seu melhor entendimento, considerando que esta Fundação trouxe ao MPP a representação que ensejou a instauração da Notícia de Fato n. 1.19.001.000452/2013-87.
3. após o aporte de informações aos autos, seja dada nova vista dos autos, precipuamente para angariar mais indícios com o fim de subsidiar a elaboração de eventual laudo antropológico.

Imperatriz, na data da assinatura eletrônica.

GUILHERME FERNANDES FERREIRA TAVARES  
PROCURADOR DA REPÚBLICA

**ANEXO XIV – Roteiro das Entrevistas semiestruturadas****ROTEIRO DAS ENTREVISTAS**

- 1 - Qual a sua função no desenvolvimento e organização das atividades do Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior?
- 2- Como você enxerga a sua relação com o território da comunidade e como essa relação influencia sua vida (seu dia a dia, sua identidade, seu trabalho etc.)?
- 3- Para você, quais são e o que configuram os territórios/espacos sagrados da comunidade?
- 4- O Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior desenvolve atividades voltadas para a comunidade do entorno? Quais?
- 5- Como você se sente diante da possibilidade de ser obrigado a desocupar o território da comunidade ou ser impedido de frequentar tal espaço?
- 6- Como você enxerga a responsabilidade dos órgãos públicos quanto à proteção do território da comunidade?

**ANEXO XV** - Fotografia da Ialorixá Zazuleia de Oxum, em frente à Senzala dos Negros



Foto Autoral autorizada obtida durante a realização da pesquisa de campo, em 29 de novembro de 2021.

**ANEXO XVI - Fotografia do interior da Senzala dos Negros**

Foto Autoral autorizada obtida durante a realização da pesquisa de campo, em 29 de novembro de 2021.

**ANEXO XVII - Fotografia da entrada do Tempo Central/ Salão Santo**

Foto Autoral autorizada obtida durante a realização da pesquisa de campo, em 29 de novembro de 2021.

**ANEXO XVIII - Assentamento de Xangô**

Foto Autoral autorizada obtida durante a realização da pesquisa de campo, em 29 de novembro de 2021.

