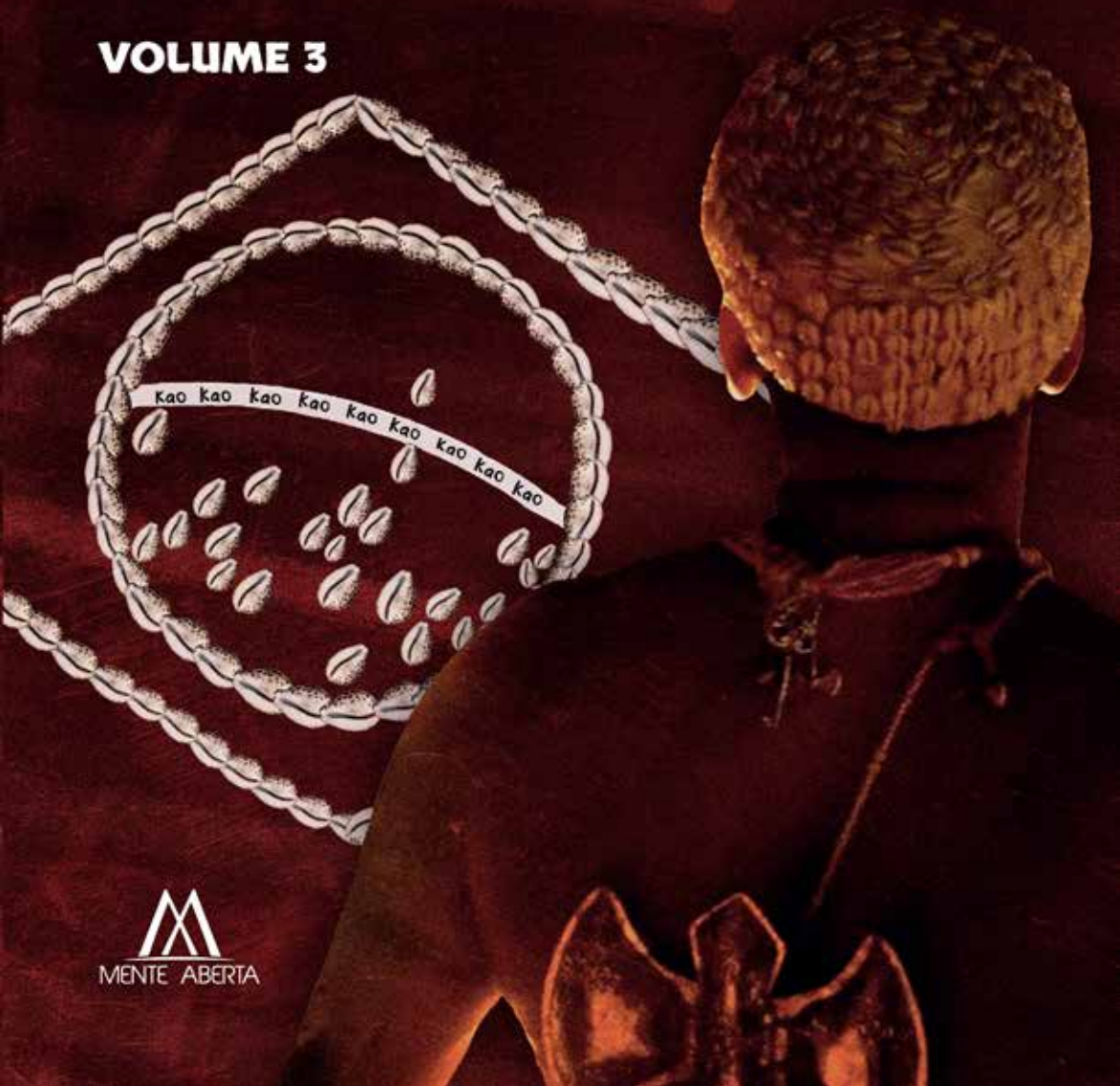


· ORGANIZAÇÃO ·

THULA R. O. PIRES | THIAGO A. P. HOSHINO | BRUNO B. HEIM

DIREITOS DOS POVOS DE **TERREIRO**

VOLUME 3



MENTE ABERTA



O terceiro volume de **Direitos dos Povos de Terreiro** surge do mesmo impulso dos dois primeiros: abrir caminhos para as lutas do povo de santo e fechar corpos contra o racismo religioso. Esse projeto representa, assim, um esforço continuado de denunciarmos as dinâmicas de violência que têm sido impostas às mais diferentes matrizes e motrizes africanas em diáspora no Brasil, ao tempo em que tomamos nas mãos a responsabilidade de (re)construir horizontes normativos que sejam capazes de conferir proteção concreta e acessível ao povo de santo.

Fruto de articulações de longa data, protagonizadas sobretudo pela liderança religiosa e política de mulheres negras, há nestas páginas reflexões e iniciativas que vêm sendo desenvolvidas a partir de nossos territórios e repertórios sagrados. A responsabilidade política de viabilizar um mundo para que nossas cosmopercepções possam se desenvolver com plenitude, e com elas nossas humanidades, orienta cada palavra, cada ação, cada sentido agenciado para ampliar as possibilidades de agência e (r)existência que nos permitem ser coletivamente.



DEPARTAMENTO DE DIREITO
Pós-Graduação



INSTITUTO
MATTOS FILHO




MENTE ABERTA

ISBN 978-65-6023-123-8

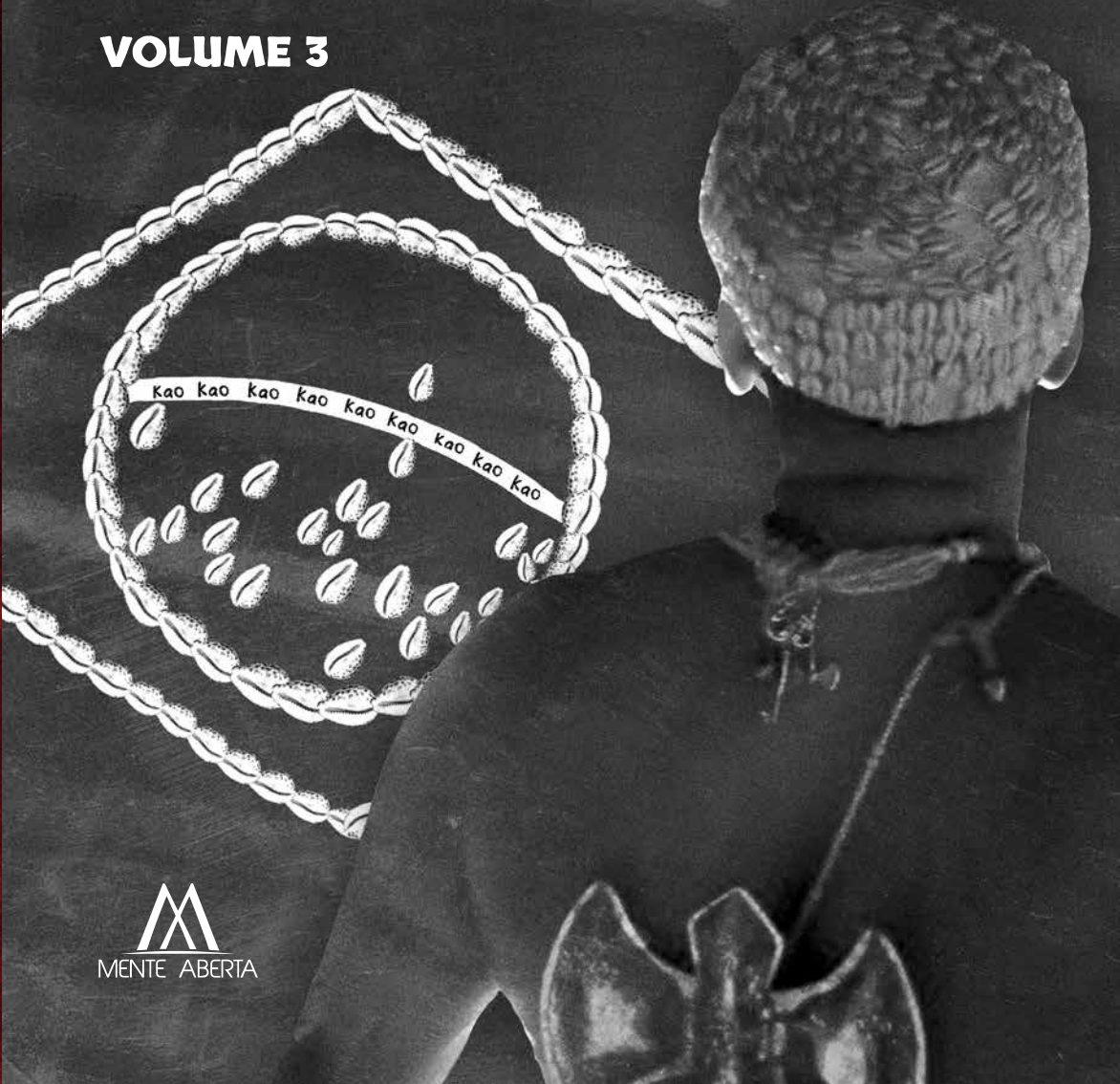


• ORGANIZAÇÃO •

THULA R. O. PIRES | THIAGO A. P. HOSHINO | BRUNO B. HEIM

DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO

VOLUME 3



MENTE ABERTA

Coordenação Editorial
Pedro Camilo de Figueirêdo Neto

Conselho Editorial

DOUTORES:

Cristine Emily S. Nascimento
Fábio S. Santos
Ionã Carqueijo Scarante
João Evangelista do Nascimento Neto
José Gileá
Luciano Sérgio Ventim Bomfim
Magno Conceição das Mercês
Nadialice Francischini de Souza
Régia Mabel Freitas
Ricardo Maurício Freire Soares
Sheila Marta Carregosa Rocha
Urbano Félix Pugliese do Bomfim
Vanessa Freitas Bispo

MESTRES:

Angelo Boreggio
Bruno Barbosa Heim
Dandara Amazzi Lucas Pinho
Daniela Magalhães Costa de Jesus
Isan Almeida Lima
Jamil Pereira de Santana
Jerusa de Arruda
Katia Maria Mendes da Silva
Marcelo Politano de Freitas
Matheus Martins de Oliveira
Pedro Camilo de Figueirêdo Neto
Raphael Lima R. Leal
Sueli Bonfim Lago

Programação Visual de Capa

Fernando Campos

Diagramação

Alfredo Barreto

Revisão

Adriano Ferreira, Joana Cunha
& Paulo César do Prado

Imagem da Capa

Stefany de Lucas

A reprodução total ou parcial desta obra, por qualquer modo, somente será permitida com autorização da editora.
(Lei nº 9.610 de 19.02.1998)

CIP – Brasil. Catalogação na fonte

Direitos dos Povos de Terreiro III / organização Thula R. O. Pires, Thiago A. P. Hoshino & Bruno B. Heim. – Salvador, BA: Editora Mente Aberta, 2024.

284 p.

ISBN: 978-65-6023-123-8

1. Direitos. 2. Povos de terreiro. I. Pires, Thula R. O. (organizadora). II. Hoshino, Thiago A. P. (organizador). III. Heim, Bruno B. (organizador). IV. Bueno, Iyá Sandrali (prefácio). V. Yemonjá, Bàbá Diba de (prefácio). VI. Título.

Impresso no Brasil

CDD 340

AUTORA S/ES

Adailton Moreira Costa
Alexandra E. V. Alencar
Andressa Lewandowski
Bruno Barbosa Heim
Cândida Maria Ferreira da Silva
Carlos Eduardo Marques
Carolina Sibilio
Daiane de Souza Mello
Dayanna Gomes
Elias Santos de Oxóssi
Emmanuel Duarte Almada
Evelyn Marcele Ribeiro Mota
Giovanna Weiss
Hippolyte Brice Sogbossi
Ilzver de Matos Oliveira
Isan Lima
Juliano Aparecido Rinck
Julio José Araujo Junior
Kleber Luiz Alves dos Santos Gonzaga
Luiz Gustavo G. A. Alves
Malú Ribeiro Vale
Malu Stanchi
Matheus Moreira Soares
Mauricio Santos
Maurício Soares de Sousa Nogueira
Pamela de Oliveira Pereira
Paola Odonilé
Thiago A. P. Hoshino
Thula Pires
Ubaldino Teixeira Bomfim
Wanderson Flor do Nascimento

APRESENTAÇÃO

O terceiro volume de Direitos dos Povos de Terreiro surge do mesmo impulso dos dois primeiros: abrir caminhos para as lutas do povo de santo e fechar corpos contra o racismo religioso. Esse projeto representa, assim, um esforço continuado de denunciarmos as dinâmicas de violência que têm sido impostas às mais diferentes matrizes e motrizes africanas em diáspora no Brasil, ao tempo em que tomamos nas mãos a responsabilidade de (re)construir horizontes normativos que sejam capazes de conferir proteção concreta e acessível ao povo de santo.

Fruto de articulações de longa data, protagonizadas sobretudo pela liderança religiosa e política de mulheres negras, há nas páginas que se seguem reflexões e iniciativas que vêm sendo desenvolvidas a partir de nossos territórios e repertórios sagrados. A responsabilidade política de viabilizar um mundo para que nossas cosmopercepções possam se desenvolver com plenitude, e com elas nossas humanidades, *orienta* cada palavra, cada ação, cada sentido agenciado para ampliar as possibilidades de agência e (r)existência que nos permitem ser coletivamente.

Tendo como ponto de confluência o “Curso Justeza: caminhos para o enfrentamento ao racismo religioso”, que se originou da demanda de lideranças tradicionais por ampliar a rede de defesa jurídica dos terreiros, parte dos capítulos apresentados foi elaborada nas discussões travadas ao longo do curso. Desde o prefácio de Iya Sandrali e Bâbá Diba de Yemonjá (cujas falas abriram a terceira edição do curso Justeza), o capítulo escrito por Tata Nkosi Nambá, também conhecido por nós como uã flor do nascimento (que realizou a aula inaugural da segunda edição do curso) e o capítulo escrito por Baba Adailton Moreira, cujas palavras deram início à primeira edição do curso), passando pelas contribuições de facilitadoras/es dos encontros, por alguns/algumas alunos/as do curso, há neste terceiro volume muito do que se vem formulando no âmago dessa rede de proteção que esperamos siga se consolidando.

O curso Justeza – e, portanto, também o volume que agora o/a leitor/a tem em mãos – são frutos da incessante preocupação e mobilização das comunidades de terreiro em enfrentar o racismo em suas múltiplas facetas, com especial destaque para a religiosa. Ainda no contexto da pandemia de Covid-19, essa agenda político-teórica foi marcada pelo protagonismo das próprias lideranças afroreligiosas e oportunizada pelos Projetos Racismo Religioso e Redução da Violência e Discriminação contra Praticantes de Religiões Afrodescendentes no Brasil (Raça & Igualdade), Fortalecimento das Mulheres Negras na Promoção dos seus Direitos face à Violência (Fundação Ford), Projeto Ampliando Capacidades de Mulheres e Jovens Negras (Ibirapitanga), promovido por Criola, Ilê Omiojuarô e Ilê Axé Omi Ogun Siwajú. Foram as comunidades de terreiro e suas lideranças que definiram os eixos a serem abordados e as metodologias cruciais a partir das quais, desde 2022, um

grupo de facilitadores/as, integrantes de terreiros e professores/as de direito em diferentes regiões do país, articularam-se para viabilizar o curso que tem, no Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema, PUC-Rio), o aporte acadêmico para sua coordenação e realização. O curso foi também contemplado, no ano de 2023, com a menção honrosa no 4.º Desafio de Acesso à Justiça, promovido pelo Instituto Mattos Filho, que financiou este terceiro volume.

Como forma de ampliar a interlocução entre diferentes comunidades, pertencentes a várias tradições e localizadas em distintas regiões do país, para além das contribuições gestadas no âmbito do curso *Justeza*, a obra igualmente se beneficiou de uma chamada pública lançada pelos/as organizadores/as para sua composição. Em sua integralidade, o resultado final recobre a diversidade de perfis raciais, socioculturais, regionais e de gênero que habitam as próprias tradições de matrizes africanas. Ainda expressa a heterogeneidade dos modos de vida afro-atlânticos e das ameaças e violações de direitos que atualmente enfrentam no Brasil. É particularmente significativo perceber que as iniciativas de pesquisa e ação antirracista, nesta temática, não se limitam ao direito como campo de estudo e intervenção, mas se fortalecem no diálogo interdisciplinar, com áreas como a história, a filosofia, as artes e as ciências sociais. E, mais do que isso, que as reflexões encontradas nas páginas que seguem derivam da prática engajada de um povo que não apenas conforma o Brasil, mas também se forma e transforma consciente e continuamente, no anseio por justiça mais ajustada: por *justeza*.

Thula R. O. Pires
Thiago A. P. Hoshino
Bruno B. Heim

DIREITOS DOS POVOS DE TERREIRO: UMA OBRA SAGRADA

Ìyá Sandrali Bueno
Bàbá Diba de Yemonjá

Pedimos a bênção ao *orí* de cada pessoa que construiu esta obra sagrada que constitui o terceiro volume do livro *Direitos dos Povos de Terreiro*, obra que reúne um tesouro de intensa sintonia com aquilo que nós, povo de terreiro, somos, ou seja, espirais que se conectam à Força Ser Existencial da cosmogonia criada na diáspora, que define a tradição civilizatória de matriz africana e afro-brasileira, por seres humanos que foram arrancados da Terra Mãe para serem escravizados nas Américas, sobretudo nesta terra chamada Brasil.

O volume 3 do livro *Direitos dos Povos de Terreiro*, com características de fonte de inspiração na conquista de direitos na luta pela vida e liberdade religiosa do povo de terreiro, orienta-se e é orientado a partir do princípio da oralidade como conhecimento pautado pela tradição, milenarmente repassado e ativado pela própria natureza da qual provém, como Causa Primeira do Pensamento e do Conhecimento da Humanidade que sustenta nossa cosmossensopercepção de tudo, de todos, de todas e de todes vinculada às forças da natureza, da qual somos feitos à semelhança. Esse caminho nos identifica em cada capítulo do livro, mesmo daqueles que seguem um vetor influenciado pelos cânones acadêmicos, uma vez que em nenhuma curva dessa estrada há fuga do lugar de pertencimento solidificado nos terreiros, nas comunidades tradicionais de matriz africana.

Uma estrada que se encruza por saberes sem deixar que a essência seja confundida pelo pensamento cartesiano em detrimento do sentir-pensar e agir que caracteriza a nossa compreensão do mundo. Bàbá Adailton Moreira Costa, no seu texto “Justeza”, que assina com Ekeji Thula Pires, refere com sabedoria que a diáspora africana projeta um movimento espiralar de permanente reinvenção do “nós”. Essa forma de circular pela vivência do povo de terreiro, no nosso entendimento, assinala aquilo que nos conduz na luta pelos direitos, enquanto coleti-

vidade e, por isso, na medida em que traçamos estratégias afrocentradas, garantimos a continuidade dos invariantes culturais que por nossos ancestrais foram amalgamados, constituindo um rizoma que se estende por todo território brasileiro e que se ressignifica, a cada movimento, em busca da liberdade e autonomia dos nossos fazeres.

A partir deste contexto consideramos que esta obra é uma estratégia revolucionária à disposição dessa busca do direito de ser o que somos: um povo que opera pela lógica exuística das múltiplas possibilidades de ativismo frente a esse Estado por vezes ambíguo, em busca da luta pela liberdade religiosa, para não operar pela lógica colonial binária do “ou isso ou aquilo”, como refere Alexandra E. V. Alencar, no seu texto “‘Nós não queremos ser tolerados, nós queremos, e exigimos, ser respeitados’ - as religiões de matriz africana e os enfrentamentos ao racismo religioso”.

O Brasil é uma sociedade configurada numa trágica condição de ausência de ética e civilidade, pois colocou a maioria de sua população em um lugar de invisibilização e apagamento de sua cultura, de sua história, de sua tradição e de presença no mundo com formas e princípios civilizatórios milenares. Essa configuração alimenta o monstro chamado racismo, monstro que estende seus tentáculos por todas as instâncias e organizações da sociedade, e não seria diferente na área do Direito. Como tal, tudo que diz respeito às tradições de matriz africana e afrodiaspórica sofre cotidianamente o ataque do monstro na sua forma mais perversa e devoradora que é a negação do pacto sagrado de que somos, todos, todas e todes, feitos à semelhança da natureza, e que a tolerância e o respeito fazem parte desse pacto. Portanto, estudos como o que Maurício Soares de Sousa Nogueira, Hippolyte Brice Sogbossi e Ilzver de Matos Oliveira apresentam no seu trabalho “Liberdade religiosa pós-vida: o axexê como direito fundamental dos povos de terreiro” são cada vez mais necessários para que possamos desvendar o impacto do racismo na vida e na morte dos vivenciadores da tradição de matriz africana e afrodiaspórica

O Direito e a Justiça, na sociedade moderna, partem de pressupostos positivistas segundo os quais apenas os conhecimentos ditos científicos carregam a verdade. Ora, essa concepção filosófica não consegue dialogar, de forma dialética, com os princípios civilizatórios da tradição de matriz africana e afrodiaspórica, por conta da negação de tudo que não se espelha na verdade única da sociedade moderna, pautada pelo ideal cartesiano do “penso, logo existo”. Para nós, a Justiça e o Direito fazem parte da dinâmica da comunidade como construto indivisível concebido como efetivação e preservação das relações políticas, sociais e econômicas, tendo como premissa ontológica a preservação da vida humana, e isso significa que, como apontam Malu Stanchi, Carolina Sibilio e Dayanna Gomes no seu artigo “Enfrentamento ao racismo religioso: os limites e potencialidades das ferramentas jurídicas do Sistema Interamericano de Direitos Humanos”, o Direito Internacional dos

Direitos Humanos (DIDH), em especial no Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH), mesmo sendo entendido como mecanismo de monitoramento e combate às violações e de promoção de direitos [...] apresentam estruturas limitadoras, que reforçam a proscrição dos povos de terreiro da esfera de sujeitos de direitos convencionais – tanto pelo não reconhecimento pleno de suas identidades culturais, projetos e desafios em face de sociedades racistas, quanto pela adoção de uma gramática jurídica que deixa os diálogos (e a litigância) de enfrentamento ao racismo religioso pelo meio do caminho.

A estrada traçada por este livro é um caminho baseado na dinâmica da filosofia das religiões de tradição de matriz africana e afrodiaspórica, em que as singularidades se inter-relacionam, numa perspectiva fundamentada nos valores de um processo civilizatório como obra da Humanidade, em que seja possível experimentar todas as possibilidades do conhecimento, da compreensão, da amorosidade para agir no combate às desigualdades, pois se estas foram social e historicamente construídas para impossibilitar a existência do ser-pessoa de terreiro, há de se destruir os pilares do racismo e do patriarcado. Esse aspecto se evidencia na forma como mostra Carlos Eduardo Marques em seu texto “Kiuá Nganga Pambu Njila: sociocosmologia das trocas e dos caminhos cruzados na criação de direitos e se fazer política”, ou seja, utilizando a força dinâmica que permite o ser, o dever e a ancestralidade não como um vetor linear, mas como transversais de energias. Não se trata, por um lado, de uma prática religiosa e, por outro, de uma construção de direitos e políticas estática, sectária e fechada à diferença.

Estrada que nos desafia a cruzar por um sistema do Brasil do atraso, que persiste em manter inalteradas as condições de subalternidade a um sistema universal capitalista, cisheteronormativo e capacitista que impede o impulsionamento de outra ética civilizatória que seja instrumento ressignificador das relações que pautam a construção dos elementos sociais, midiáticos, morais estéticos e racialmente limitadores. O texto “Em torno do racismo religioso contra as comunidades de terreiro: sentidos e desafios”, de wanderson flor do nascimento, aponta um dos principais desafios na nossa caminhada, que é enfrentar a negação de que as tradições de matrizes africanas e afro-indígenas vivenciadas nos terreiros envolvem um complexo modo de recriação, conservação, manutenção e transformação das heranças africanas aportadas no Brasil durante o processo escravagista, bem como na compreensão de Juliano Aparecido Rinck no que refere em Biopoder, Necropolítica e Racismo Religioso: Reflexões sobre a Criminalização do Curandeirismo no Brasil apontando que o necropoder colonial se sustenta sobre o terror da morte, seja a morte física de forma violenta, ou a morte “benevolente” por meio no aniquilamento da cultura, do ser social escravizado, ou seja, a destruição da cultura ruim para salvação e purificação do povo. Como foi no Brasil com as culturas indígenas e africanas. Portanto, o Estado colonial, é um estado de

exceção, segundo Mbembe, que o ato de matar ou deixar morrer é justificado e aceito, haja vista que não existe uma identificação entre o colonizador e o colonizado.

E é neste Volume do livro *Direitos do Povo de Terreiro* que vamos nos revigorar na luta pela preservação do legado patrimonial, através da memória privilegiada de Mãe Meninazinha e assim transformar a campanha *Liberte Nosso Sagrado* num marco civilizatório da luta pelo nosso patrimônio ancestral, luta registrada no texto de Luiz Gustavo G. A. Alves e Pamela de Oliveira Pereira no seu texto *Formas de atuação dos povos de terreiro no campo do patrimônio: o caso da campanha Liberte Nosso Sagrado*, bem como Júlio José Araújo Junior, no texto de sua autoria, “Deixe em paz meu terreiro de Candomblé”: *A Luta pela Libertação do nosso sagrado*. A importância desses relatos está no desvelamento das violências perpetradas pelo Estado em eliminar muitas vidas para manter as benesses oligárquicas cuja gênese está na divisão colonialista do território em capitâncias hereditárias e de títulos de nobreza comprados sob a custódia do imperialismo na destruição dos povos originários e da escravização de povos africanos, com consentimento e bênção da Igreja, que justificava, as ações repressoras, cruéis e perversas contra as revoltas e luta dos oprimidos, com o cânone de que eram destituídos de alma e, portanto, de humanidade.

O caminho que o livro *Direitos dos Povos de Terreiro* vem traçando serve de parâmetro para que o Estado assuma, radicalmente, o papel de promotor da igualdade racial, mas sobretudo na ruptura do paradigma esquizofrênico que pauta as ações que escamoteiam as verdadeiras raízes das desigualdades sociais que assolam o país desde os primórdios da civilização ocidental de supremacia branca, escravocrata e colonialista. No trabalho evidenciado no artigo *Baixada de Todos os Santos: a atuação da Diretoria de Direitos Humanos no município de Nova Iguaçu com o Projeto Busca Ativa Povos de Terreiro*, assinado por Kleber Luiz Alves dos Santos Gonzaga, Malú Ribeiro Vale, Cândida Maria Ferreira da Silva, Daiane de Souza Mello, Giovanna Weiss e Matheus Moreira Soares percebe-se que é possível, democratizar as políticas públicas nos territórios através do planejamento estratégico como forma de resposta às particularidades e especificidades, como compromisso ético, moral e reparatório, civilizatoriamente falando, em relação aos direitos do Povo de Terreiro, em especial nos municípios, ou seja nos lugares onde o povo está presente com seu jeito peculiar de Ser e Estar.

Jeito que consiste em quebra do paradigma capitalista, principalmente, na sua estrutura dogmática e perversa, que cultua uma estética padronizada e muitas vezes mascarada por necessidades engendradas no senso comum por pseudos ídolos da representatividade cristocentrada que atuam como agentes do narcisismo, do individualismo, características das sociedades ditas modernas, onde toda e qualquer subjetivação é capturada pelo sistema, um sistema

que não consegue acolher as nossas pautas coletivas. Jeito que nos faz forte cada vez, que nos juntamos como um feixe de varas, como um taquaral que não se quebra, como podemos ler nas experiências relatadas nos textos sobre o abate de animais apresentados por Evelyn Marcele Ribeiro Mota, “Oxente e ela não pode matar uma galinha para comer?”: uma investigação situacional de uma fiscalização de maus-tratos aos animais em Aracaju-SE, de Maria Luiza Lopes Oliveira Kosi eje. Kosi Orisa: o conflito entre a liberdade de livre do culto e a proteção jurídica dos animais, de Axogun Elias Santos de Oxóssi, Emmanuel Duarte Almada, Mauricio Santos, Terra come sangue: Algumas palavras acerca do abate religioso afro-brasileiro e de Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino e Andressa Lewandowski, Roça de santo, mata de caboclo: (a)cerca dos nomes da terra.

Pois nunca foi pelo direito dos animais, sempre foi pelo racismo!

Chegamos ao final dessa estrada que nos conduziu a leitura do Volume 3, do livro Direito dos Povos de Terreiro, reafirmando que se os rios correm para o mar, se somos parte de um mundo onde os deuses dançam, se nossos mortos não morrem e se somos conectados a uma tradição que alimenta e se alimenta da troca de energia do sagrado direito de viver e morrer, de acordo com nossa Ancestralidade, o livro é um contínuo de saberes e práticas que se consubstancia pela matripotência de mulheres como Mãe Beata que nos inspirou, nos inspira e continuará inspirando na busca de dispositivos para o enfrentamento do racismo religioso que se espelha na falácia do Direito e da Justiça que nos leva a desvelar os mistérios de um deus que não abre mão da verdade única que se reconcilia com a violência do Estado contra tudo que lhe é diferente. E é por tudo isso que a frase de Mãe Beata continuará a ecoar nos nossos ouvidos de ouvir: EU NÃO QUERO SER TOLERADA, EU QUERO SER RESPEITADA!

Abril, 2024.

SUMÁRIO

PARTE 1
NECROPOLÍTICAS PÚBLICAS: ENFRENTANDO
O RACISMO RELIGIOSO

- 1 Em torno do racismo religioso contra as comunidades de terreiro: sentidos e desafios 19
wanderson flor do nascimento
- 2 "Nós não queremos ser tolerados, nós queremos, e exigimos, ser respeitados": as religiões de matriz africana e os enfrentamentos ao racismo religioso 40
Alexandra E. V. Alencar
- 3 "Oxente e ela não pode matar uma galinha para comer?": uma investigação situacional de uma fiscalização de maus-tratos aos animais em Aracaju-SE 59
Evelyn Marcelle
- 4 Baixada de Todos os Santos: a atuação da Diretoria de Direitos Humanos no município de Nova Iguaçu com o Projeto Busca Ativa Povos de Terreiro 75
Kleber Luiz Alves dos Santos Gonzaga
Malú Ribeiro Vale
Cândida Maria Ferreira da Silva
Daiane de Souza Mello
Giovanna Weiss
Matheus Moreira Soares
- 5 Enfrentamento ao racismo religioso: os limites e potencialidades das ferramentas jurídicas do Sistema Interamericano de Direitos Humanos 92
Malu Stanchi
Carolina Sibilio
Dayanna Gomes
- 6 Biopoder, necropolítica e racismo religioso: reflexões sobre a criminalização do curandeirismo no Brasil 112
Juliano Aparecido Rinck

PARTE 2
COSMOGRAFIAS JURÍDICAS: CULTIVANDO
O DIREITO COM JUSTEZA

- 7 Justeza 141
Baba Adailton Moreira Costa
Ekeji Thula Pires

8 “Deixe em paz meu terreiro de candomblé”: a luta pela libertação do Nosso Sagrado	161
<i>Julio José Araujo Junior</i>	
9 Formas de atuação dos povos de terreiro no campo do patrimônio: o caso da campanha Liberte Nosso Sagrado	176
<i>Luiz Gustavo G. A. Alves</i>	
<i>Pamela de Oliveira Pereira</i>	
10 O nome iniciático e os povos de terreiro: direito de alteração do registro civil	198
<i>Bruno Barbosa Heim</i>	
<i>Isan Lima</i>	
<i>Paola Odonilé</i>	
11 Liberdade religiosa pós-vida: o axexê como direito fundamental dos povos de terreiro	213
<i>Maurício Soares de Sousa Nogueira</i>	
<i>Hippolyte Brice Sogbossi</i>	
<i>Ilzper de Matos Oliveira</i>	
12 Kiuá Nganga Pambu Njila: sociocosmológica das trocas e dos caminhos cruzados na criação de direitos e se fazer política	232
<i>Carlos Eduardo Marques</i>	
13 Terra como sangue: algumas palavras acerca do abate religioso afro-brasileiro	257
<i>Axogun Elias Santos de Oxóssi – Ilé Asé Ojú Ogún Funmilaiyó</i>	
<i>Emmanuel Duarte Almada</i>	
<i>Mauricio Santos</i>	
14 Roça de santo, mata de caboclo: a-cerca dos nomes e modos da terra	269
<i>Ubaldo Teixeira Bomfim</i>	
<i>Thiago A. P. Hoshino</i>	
<i>Andressa Levandowski</i>	
Como citar os capítulos deste livro conforme a ABNT	282

**NECROPOLÍTICAS
PÚBLICAS:
ENFRENTANDO
O RACISMO
RELIGIOSO**

1

EM TORNO DO RACISMO RELIGIOSO CONTRA AS COMUNIDADES DE TERREIRO: SENTIDOS E DESAFIOS

wanderson flor do nascimento¹

RESUMO

O cenário atual de ataques às pessoas que vivenciam as tradições brasileiras de matrizes africanas, seus territórios e suas crenças é um grave problema nas relações sociais brasileiras, que normalmente tem sido pensado apenas com o acionamento da categoria da intolerância religiosa. Este trabalho objetiva apresentar criticamente outra abordagem que, historicizando a relação dos terreiros com os processos de resistência, aponta para a limitação da categoria de intolerância religiosa e defende a necessidade de compreensão da expressão de uma nefasta prática racista que tem violentado os terreiros, o racismo religioso, que reduz, de modo estereotipado, o complexo modo de vida experimentado pelos terreiros a uma dimensão ritual e ataca a matriz de resistência produzida pelos terreiros. O trabalho utilizará a estratégia metodológica da revisão histórico-crítica das relações entre passado e presente, para abordar a dimensão colonial e, portanto, racista das violências que atingem os terreiros. Ao problematizar as hierarquias opressivas entre os sistemas de crença, o texto aponta para uma dimensão mortal do racismo religioso, que se difunde a partir de uma colonização religiosa, entendendo os impactos negativos dessa forma racista de atacar os terreiros como práticas que reforçam o caráter estruturante do racismo e dificultam qualquer proposta plena de realização de ideais de cidadania democrática.

Palavras-chave: racismo religioso; comunidades de terreiro; desafios.

1 Professor de Filosofia e Direitos Humanos da Universidade de Brasília (UnB). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (Geperges Audre Lorde – UFRPE/UnB/CNPq), do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade de Brasília (Neab/UnB) e do Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo (Nefa/UnB). Tata ria Nkisi Nkosi Nambá. E-mail: wandersonflor@unb.br.

I PALAVRAS INICIAIS²

Um dos modos pelos quais o racismo tem atuado na experiência das pessoas negras e indígenas no Brasil é exatamente conformar um espaço público que não as perceba enquanto sujeitos de direito, ou que fracture as possibilidades de atuação estatal protetiva em favor das pessoas negras ou pertencentes aos povos originários, no cenário das relações sociais, em suas múltiplas dimensões. Isso inclui as esferas cultural e religiosa, nas quais o racismo opera recusando ou minimizando tudo o que tenha uma relação histórica com a ascendência negro-africana e indígena. O racismo, como uma matriz de poder, instaura-se como um eixo de produção e articulação de sociedades estratificadas, excludentes, intolerantes, fundando um registro da diferença valorado como nocivo, inferior, não civilizado, ameaçador.

A hegemonia das representações dos valores sociais figura entre os principais terrenos de disputa que podemos perceber no tecido social contemporâneo, uma vez que a própria preeminência de algumas delas se afirma por meio da construção de outras representações minorizadas, inferiorizadas, subalternizadas, que findam por oferecer o solo sobre o qual a predominância da ideia oposta se institui (Dussel, 1993). Essa disputa muitas vezes se expressa na forma da violência contra o diferente, contra o *outro*, assumindo ora um gesto de recusa radical, que quer extirpar o diferente do convívio, ora um caráter educativo, apostando que uma punição ao diferente o fará se submeter aos valores impostos pelos contextos sociais hegemônicos. Nessa dupla ambiência dos gestos de violência, encontra-se uma justificação para violentar, de tal maneira que o sofrimento de quem seja atingido por tais gestos seja uma espécie de provação necessária para um adequado funcionamento das sociedades em função de seus valores prevalentes e em detrimento de outras crenças, saberes, práticas e valores (Nascimento, 2012).

O vasto espectro das violências que observamos atualmente é estruturado em torno de um eixo de organização do modo de perceber o mundo social, que é a hierarquia racial opressiva entre populações e seus elementos constitutivos, como a cultura, os modos de produção de conhecimento, organização do trabalho, da produção e da autoridade coletiva e de marcas corporais às quais se costumou chamar de caracteres raciais, configurando um padrão mundial de poder que Aníbal Quijano (1992) denominou de *colonialidade*.

Esse aspecto colonial não significa que todas as violências sejam necessariamente racistas, mas que se encontram, no mundo moderno, operando diante do sistema de hierarquização assimétrica e opressiva como modelo

2 Uma versão preliminar destas ideias foi publicada no artigo “O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas”. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, p. 51-56, 2017.

de atuação, de modo que os gestos violentos operem *nos mesmos moldes* que o racismo moderno, embora atinjam sujeitos distintos, sem que isso implique a extinção ou a inexistência atual das práticas efetivamente racistas. Isso significa que o racismo se afirma como a *gramática fundamental das opressões modernas*, que passa a se articular com os mesmos estratagemas, mesmo que com objetivos e alvos diferentes, embora deixando seus rastros racistas originários. Assim, sustentamos que o racismo ensinou a modernidade a operar suas estruturas de opressão e restrição de direitos, e isso não deixou ilesas as relações entre as experiências que o Ocidente entende como religiosas.

Diante desse cenário, o objetivo deste texto é repercutir analiticamente os sentidos da expressão do fenômeno que vem sendo denominado como *racismo religioso* (Nascimento, 2014; 2016; 2017), entendendo suas dimensões de funcionamento no Brasil e apontando para a necessidade de pensá-lo em conjunto com aquilo que se descreve por meio da categoria intolerância religiosa para compreender o que acontece no contexto de violência aos territórios e pessoas que se vinculam aos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, tendo como hipótese de que tanto o caráter de resistência desses povos como a problemática do racismo são fundamentais para compreender os atuais ataques aos quais nos presenciamos com cada vez mais frequência no presente.

Para seguir o objetivo do texto, partimos da contextualização de que, nos últimos anos, o vocabulário utilizado para mobilizar a luta por direitos em nosso país tem se ampliado, uma vez que as especificidades daquilo pelo que se vem lutando tende, cada vez mais, a tentar refletir a pluralidade de sujeitos que compõem nosso tecido social, assim como as vulnerabilizações e opressões que se projetam sobre esses múltiplos sujeitos. Do mesmo modo, o cenário público das lutas políticas por direitos tem buscado corresponder à diversidade de perspectivas e percepções de mundo sustentada por esses sujeitos. Essa movimentação não é, entretanto, homogênea nem pacífica, e nossos sistemas de direitos ainda tendem demasiadamente a estar vinculados a uma perspectiva monológica e com dificuldade em lidar com o fenômeno de que os sujeitos de direito sejam plurais, com diversas especificidades.

No campo das lutas antirracistas, essa ampliação se sofisticava cada vez mais para dar conta daquilo que vulnera, de maneira específica, cada parcela da sociedade atingida pelas forças racistas, de maneiras particulares. É nesse contexto que o debate sobre o *racismo religioso* tem se fortalecido, em face das lutas dos povos de terreiro, partindo “da desigualdade das diferenças e não de sua homogeneidade” (Hoshino; Chueiri, 2019, p. 2221). Nessa ambiência, um conjunto de regramentos tem aparecido nos últimos anos em torno dessa ideia, reunindo esforços estatais e de governos – sob a orientação dos movimentos dos povos de terreiro – para o enfrentamento do fenômeno do racismo religioso e pela busca do reconhecimento da diversidade de sujeitos.

Dois exemplos desses regramentos são o Decreto n.º 11.446/2023, da Presidência da República, que instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial, no âmbito do Ministério da Igualdade Racial, que tem como finalidade apresentar proposta para o desenvolvimento de um Programa de Enfrentamento do Racismo Religioso e Redução da Violência e Discriminação contra as comunidades de matriz africana e afro-ameríndia em nosso país, e a Lei Distrital n.º 7.226/2023, que institui diretrizes e ações para o Programa Distrital de Combate ao Racismo Religioso, no âmbito do Distrito Federal. O Supremo Tribunal Federal (STF) também já incorporou a expressão “racismo religioso” em seu vocabulário ao menos desde 2016.³

Assim, essa categoria que vinha sendo mobilizada por ativistas dos movimentos sociais dos Povos de Terreiro, em muitos casos vinculados ao discurso acadêmico (Rodrigues, 2020), passa a se espalhar para o conjunto da sociedade e para a própria instância estatal na busca de resolver os conflitos e ataques por meio dos quais são vitimadas as comunidades de matrizes africanas, afro-ameríndias e seus membros.

Enquanto isso, nos últimos dez anos, as pesquisas avançam para entender o que se modifica quando o fenômeno de violência contra terreiros é analisado não apenas com a já instituída categoria da “intolerância religiosa”, mas também com o conceito de racismo religioso. Algumas dissertações, teses e dossiês foram dedicados ao tema, assim como relatórios, cartilhas, inúmeros artigos em revistas de educação, história, ciências sociais, ciências da religião, direito, filosofia etc. têm propiciado reflexões que tentam estabilizar os debates acerca do racismo religioso e instrumentalizá-lo de maneira a reduzir seu impacto nas comunidades de matrizes africanas e afro-ameríndias.

Essa modificação de entendimento procura compreender de modo mais preciso a experiência colonial-escravagista pela qual passou o Brasil (e o forjou) por mais de três séculos – e que ainda deixa marcas persistentes em nosso presente –, dificultando a possibilidade de percepção cuidadosa das heranças das populações indígenas e africanas legadas à sociedade nacional. De maneira rotineira, quando abordamos o senso comum informado pelo racismo cotidiano, ao pensarmos nos elementos advindos do continente africano, tendemos a imaginar a força de trabalho gerada no processo de escravização como se apenas essa fosse a contribuição de africanas e africanos à construção de nosso país. Não percebemos que as pessoas do velho continente negro trouxeram consigo suas próprias maneiras de compreender o mundo, seus valores, crenças, saberes e práticas que as caracterizavam exatamente como pertencentes a povos, com características particulares que deveriam

³ Ver, por exemplo, STF: Recurso ordinário em Habeas Corpus 134.682 Bahia, 2016. Ementa. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=13465125>. Acesso em: 10 mar. 2023.

posicioná-las singularmente como sujeitos de direitos (mesmo quando estes lhe foram historicamente negados).

Embora muito tenha sido retirado em termos de constituição identitária dos negro-africanos, na forma da resistência, muitos desses elementos permaneceram e permanecem ainda nos descendentes culturais desses povos. Como o racismo foi – e é – um sistema complexo de valores, crenças e práticas que recebeu as pessoas negras escravizadas em nosso país, inferiorizando-as, desumanizando-as – e segue recebendo as pessoas negras no presente, inserindo-as num regime de violência permanente –, é preciso entender como esse sistema persiste perseguindo as pessoas que sustentam ainda hoje as percepções de mundo e as práticas advindas do continente africano. E, no caso brasileiro, isso valeu e vale para os povos indígenas.

Nas páginas que se seguem, este trabalho procurará apontar para as diversas relações entre o racismo e a violência, nas maneiras como impactam a percepção do campo religioso, assim como algumas das experiências de resistência dos povos de terreiro, para poder apresentar o cenário no qual emerge a categoria de *racismo religioso* e como esta dimensão do racismo apresenta dimensões desafiadoras para um projeto plural de sociedade democrática.

2 A RELIGIÃO ENTRE A VIOLÊNCIA E O RACISMO

Nos contextos racistas de expressão da violência, vemos, nos últimos anos, um número cada vez maior de perseguições e ataques às pessoas e aos territórios que experienciam maneiras africanas e afro-indígenas de viver em nosso país. Notícias de templos incendiados, invadidos, derrubados e de pessoas que praticam as chamadas “religiões de matrizes africanas”, “religiões afro-brasileiras”, ou “religiões afro-indígenas” sendo agredidas, desrespeitadas, mortas têm sido frequentes nos meios de comunicação e nas pesquisas (Gualberto, 2011; Brasil, 2016; Santos *et al.*, 2016; Brasil, 2018, Iansã, 2022). Sem muita dificuldade, encontramos diversos blogs e outros sítios eletrônicos dedicados a mapear e dar visibilidade a esses casos rotineiros de violência contra as comunidades de terreiro.⁴

Tais ataques às pessoas e templos que praticam essas “religiões” conformam um importante nicho de violência que podemos observar em nosso cotidiano. É um dos mais difíceis de serem combatidos, na medida em que

⁴ Um exemplo desses espaços virtuais é o blog “Dossiê Intolerância Religiosa”, disponível no endereço <http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com.br/> (acesso em: 9 abr. 2023), que mapeia casos de intolerância religiosa no Brasil, dando destaque aos ataques às “religiões de matrizes africanas”, embora não ignore violações às outras religiões. Em redes sociais, também encontramos mobilizações que buscam dar visibilidade aos atos de intolerância religiosa, como é o caso do projeto OLIR – Observatório da Liberdade Religiosa, no endereço: <https://pt-br.facebook.com/olirbrasil/>. Acesso em: 9 abr. 2023.

esse tipo de violência está fundado em uma recusa da diferença que se baseia em uma imagem de “verdadeiro sentido” do mundo e, muitas vezes, em uma postura salvacionista de quem comete o ato violento. Isso significa que muitos desses atos são praticados por sujeitos e instituições que não percebem suas atuações como violentas, e sim como uma espécie de processo purgatório que não apenas seria benéfico para quem fosse atingido, bem como para toda a sociedade, uma vez que se estaria prestando um tipo de corretivo civilizatório que, na interpretação das pessoas que mobilizam tais atos, seria favorável para todas as pessoas que partilham – na realidade, que “deveriam partilhar” – desse mundo compreendido a partir da visão dos agressores, que não se percebem como tal.

Acompanhando muitos desses gestos violentos em direção a “afro-religiosos”, encontramos falas que justificam tais violações que poderiam ser assim traduzidas: “Estamos realizando a vontade de Deus: temos que mostrar que essa crença que combatemos leva à condenação, de modo que quando atacamos uma crença diferente, estamos levando essas pessoas que professam tais crenças erradas, à salvação”. Há quem sustente, inclusive, que são atos de “boa-fé” tais gestos violentos, confiando, em tais justificativas, alguém que – acreditando que sua crença é a verdade, a única verdade – quer salvar outras pessoas de terem se “desviado do caminho correto”.

Além da imposição de uma posição não universalizante, outro dos grandes problemas desse tipo de argumento é sustentar a imagem de verdade única para a orientação não apenas as vidas particulares de quem acredita em tal verdade, mas também da vida de outras pessoas e com isso encontrar razoabilidade na ideia de uma violência justificada. Sabemos que as religiões não são tópicos quaisquer da experiência dos povos, geralmente ocupando a função de elemento constituidor do próprio sentido da vida de muitas pessoas (King, 2005). Então, combater uma religião, não raro, implica combater um eixo da constituição da identidade de alguém, de um grupo, de uma comunidade, de um povo.

Essa posição parece ignorar que o racismo faz parte da moderna história da verdade, de modo constitutivo. Também a verdade religiosa, que se pretende universalizar, em termos coloniais, sofreu a influência dos modos racistas de estruturação das maneiras de pensar a realidade e a relação com o sagrado, com o divino, com o religioso em nossos tempos. Quando “a verdade” se transforma em um instrumento de opressão (ou justificativa para isso), ela opera articulada na mesma gramática racista para a qual chamávamos a atenção antes. Divide-se o mundo entre os certos e os errados e coloca-se estes sob a tutela daqueles, invisibilizando-se a dimensão opressiva sob o pretexto da salvação. Instituímos uma opressão salvacionista.

Walter Mignolo (2017) observa, sobre o caráter da constituição da colonial-modernidade, que o racismo impacta a lógica das relações sociais com a

religiosidade. Para ele, em meio dos vários nós históricos e estruturais em que observamos a lógica da colonialidade em sua faceta racista foi criada:

Uma hierarquia espiritual/religiosa que privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades não cristãs/não ocidentais foi institucionalizada na globalização da Igreja Cristã (católica e depois protestante). Do mesmo modo, a colonialidade do conhecimento traduziu outras práticas éticas e espirituais ao redor do mundo como “religião”, uma invenção que também foi aceita por “nativos” (Mignolo, 2017, p. 11).

Com isso, observamos que o discurso *da verdade* envolvido em muitas das justificativas não apenas não é originária de nosso cotidiano, como também expressa a matriz de uma colonização espiritual ou de uma *colonialidade religiosa*, atravessada de cima a baixo pelo racismo, desde os primórdios da modernidade. Ramón Grosfoguel (2013, p. 81) nota que: “O ‘racismo religioso’ (‘povos com religião’ *versus* ‘povos sem religião’ ou ‘povos com alma’ *versus* ‘povos sem alma’) foi o primeiro elemento racista do ‘sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista’”. Assim, notamos que o racismo religioso, longe de ser um incidente, é, como as demais formas de racismo, constitutivo da modernidade.

Em nosso país, seguindo os rastros históricos dessa colonialidade religiosa, os gestos violentos contra as “religiões” de matrizes africanas se configuram em meio a uma dupla marca negativa: a) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas; b) a exotização e demonização, por serem crenças não cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria uma convivência *menos atritante* com religiões judaicas, por exemplo). Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo.

Nesse contexto, é incontornável ressaltar o entrecruzamento das relações entre racismo e práticas de violência, relacionado aos ataques às “religiões de matrizes africanas”. E isso não é um detalhe, pois, como lembra Lélia González (2018, p. 200), o racismo é uma espécie de “neurose cultural”, *que se beneficia ao esconder seus sintomas*, para – não aparecendo – fazer parecer que não existe e, com isso, dificultando em muito o seu enfrentamento. Por isso, combater as práticas violentas contra as “religiões” de matrizes africanas é, também e sobretudo, combater a herança colonial do racismo que, embora tenha muitas maneiras de expressar-se, segue mascarada em nosso país (Fernandes, 2017).

Esse mesmo racismo dificulta, quando não impede, uma adequada percepção das heranças africanas para nossa sociedade, reduzindo as “contribuições” dos povos africanos ao trabalho escravizado. Essa prática violenta

do racismo não permite que entendamos que as pessoas do velho continente negro traziam suas próprias maneiras de perceber o mundo, o que as posiciona singularmente como sujeitos, mesmo quando sua humanidade lhes fora negada, ao atribuir-lhes a características de objeto, mercadoria, moeda (Mbembe, 2014). Essa violência segue reproduzindo-se nos tempos atuais, seja física, seja simbolicamente, no campo das relações sociais.

3 DINÂMICAS DE RESISTÊNCIA

As tradições de matrizes africanas e afro-indígenas vivenciadas nos terreiros envolvem um complexo modo de recriação, conservação, manutenção e transformação das heranças africanas aportadas no Brasil durante o processo escravagista. Essas tradições têm sido fenômenos muito estudados pelas ciências sociais e, usualmente, percebidas *apenas* como experiências religiosas. No contexto das chamadas “religiões” de matrizes africanas, os terreiros surgem como espaços de uma articulação brasileira de um *modo de vida* complexo, que carregam consigo algo que podemos chamar de um conjunto de espiritualidades herdadas dos povos africanos e indígenas, sendo ambas reconstruídas aqui no Brasil (Nascimento, 2015), de modo a tornarem-se, mais precisamente, um modo de vida *afrodiaspórico*.

Essas tradições são plurais, tendo em comum o histórico de formação de comunidades em torno de saberes, valores, crenças e práticas advindas de diversos grupamentos trazidos à força do continente africano para nosso país, em alianças complexas com saberes dos povos originários desse território que hoje entendemos como Brasil. No que tange a uma dessas tradições, o candomblé, não raro utiliza-se a expressão “nação” para assinalar a predominância de um dos locais de origem das práticas mais predominantes da comunidade em questão, ao mesmo tempo que reforça a busca por uma identidade cultural vinculada com essa predominância. Existem diversas “nações” e dentre elas as mais conhecidas e praticadas são ketu, angola e jêje, cada uma delas indicando que, na organização das práticas e crenças de cada uma dessas “nações”, predominam, respectivamente, elementos oriundos das regiões iorubás na Nigéria e no Benin; das regiões de povos falantes de línguas bantas, abrangendo, sobretudo, as regiões de Angola e do Congo e das regiões dos povos de língua fongbé, do antigo Daomé, atual Benin e Togo (Lima, 1976).

Essas predominâncias fazem com que certas práticas, percepções de mundo e sistemas de valores se modifiquem no interior das comunidades dos candomblés. Ao lado das outras “religiões” de matrizes africanas (como os batuques, terecô, tambores, umbanda), encontramos os candomblés constituindo os chamados povos de terreiro, ou povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, esta última expressão tendo sido adotada no diálogo

com o Estado na busca de garantia de direitos, por meio de políticas públicas (Brasil, 2013, p. 12-13).

Essa nova nomenclatura busca atender as reivindicações de alguns dos movimentos sociais de terreiros sobre o reconhecimento das tradições de matrizes africanas como dispositivos que permitam que os terreiros sejam protegidos pelas garantias que formalmente o Brasil assentiu ao ser signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais, mobilizando exatamente a categoria de povos tradicionais, para a proteção de direitos e garantias fundamentais a esses povos (OIT, 2011).

Tradição aqui não é entendida em um sentido estático, com isso afirmando uma percepção de um mundo dinâmica e interconectada e responsável pela transmissão, nesse mesmo mundo, do “conhecimento fundamental, básico do que é a existência, o universo e as pautas centrais para a política e a ética” (Iniesta, 2010, p. 16), modificando e adaptando o que for necessário nos processos de resistência – ao racismo, ao colonialismo e ao sexismo –, por meio dos quais povos são constituídos na diáspora. Como em quaisquer povos, encontramos, nos referidos povos tradicionais de matrizes africanas, dimensões ritualísticas/espirituais, mas esse é apenas um elemento que, entre os muitos, constituem as dinâmicas culturais e societárias desses povos tradicionais (Nascimento, 2016).

No contexto da compreensão aos ataques contra os terreiros, na forma de gestos violentos contra os praticantes das “religiões” de matrizes africanas, normalmente o terreiro é pensado como um espaço religioso. Ele também o é, mas não apenas. Quando o percebemos apenas em sua dimensão espiritual/religiosa, perdemos de vista elementos centrais para entender o ódio e as práticas de violência contra essas comunidades. É tendo em consideração essa caracterização necessária que se pode afirmar que o terreiro é, fundamentalmente, um *espaço de resistência*, mas resistência ao quê?

Muito mais do que um espaço para professar uma “fé” diferente da que foi imposta pelo colonizador, o terreiro hospeda a resistência ao processo colonial escravagista que buscou desumanizar um povo inteiro, o povo negro sequestrado das terras africanas, atacando seus modos de compreender o mundo, de se organizar, de produzir conhecimento e ação.

Com isso, o processo civilizatório colonial buscou forçar as pessoas que abandonassem parte daquilo que viviam em seu passado, em suas terras de origem. Suas línguas, suas relações com o território, seus modos de organização social, política e cultural, seus saberes. E um dos primeiros pilares da resistência é criar modos de não esquecer o que se fora no passado anterior ao processo colonizador: um cultivo da memória ancestral, ainda que essa habite em reinos recriados, pois a memória não é uma imagem estática do passado. Implica perceber a vida da ancestralidade no presente, em toda a sua dinâmica

e potência, uma memória viva, que se recria a todo instante (Martins, 1997). Em um cenário de *memoricídio* (Báez, 2010) e de uma *necropolítica da memória* negra (Paz, 2019) como parte da atuação do racismo colonial, a afirmação da memória ancestral é um passo incontornável da resistência.

Essa estruturação de processos de resistência se deu por meio de articulações e alianças. Com os povos indígenas, as pessoas africanas reaprenderam a comer outras coisas distintas daquelas que a determinação escravagista forçara (Arantes; Rodrigues, 2011), aprenderam a utilizar as plantas nativas do Brasil, uma vez que as fundamentais ervas que serviam para alimentar, curar, reverenciar a natureza e os ancestrais já não eram as mesmas que existiam no continente africano (Santos, 1995). Outro fundamental pilar da resistência é a aliança com quem fora também violado pelos processos coloniais.

Como reação às tentativas coloniais de desumanização, de primitivização, subalternização, desfazimento da organização social e política, os processos de resistência constituídos nos terreiros buscaram refazer a própria ideia de povo, estruturando lógicas, sentidos, valores em uma comunidade agregadora, cuidadora, acolhedora (Guimarães, 2003). Mais um dos pilares da resistência nos terreiros é a sua potência de *repovoar* as subjetividades destróçadas pelo sistema colonial-escravista de matriz racista, fazendo com que quem pertença aos terreiros esteja, novamente, inserido em um *povo*. Acompanhando a exposição literária de Conceição Evaristo (2018, p. 103) sobre a potência de resistência do povo negro, percebemos que enquanto o racismo projetou nosso extermínio, sobretudo enquanto povo, “combinamos de não morrer”. E parte desse *combinado* habita o interior dos terreiros. Por isso, é habitual ouvirmos a expressão, por parte das próprias pessoas pertencentes às tradições de matrizes africanas, chamarem a si próprias de “*povos* de terreiro”, e tal dizer não é uma metáfora, de modo nenhum.

Os povos de terreiro construíram estratégias para enfrentar o racismo, de uma maneira muito particular. Ao acolher e cuidar de todas as pessoas que o procuram, independentemente de sua cor, o terreiro mina uma das principais características do racismo colonial brasileiro: a hierarquização das pessoas em função de suas características fenotípicas. Sem cair no revanchismo de uma espécie de supremacismo negro em oposição a um supremacismo branco racista, o terreiro trata todas as pessoas sem evocar o princípio da raça forjado no interior do racismo. Mesmo afirmando os valores, saberes e práticas africanos e indígenas, não se acionam dispositivos racistas contra nenhum grupo étnico racializado contra quem busca os terreiros.

Da mesma maneira, os terreiros elaboraram uma estratégia de resistência ao sexismo na dinâmica de sua comunidade. Diferentemente do contexto moderno-colonial, os terreiros não distribuem o poder em função do gênero e da sexualidade das pessoas que compõem a comunidade. O poder se estrutura em função da idade de pertencimento iniciático ao terreiro, indepen-

dentemente de a pessoa mais velha ser mulher ou homem, de ser negra ou branca, de ser heterossexual ou não. Nesse cenário, por exemplo, podemos encontrar um homem branco heterossexual hierarquicamente vinculado ao poder de uma mulher negra homossexual, sem que isso crie estratificações generificadas. Por isso, encontramos tantas comunidades de terreiro comandadas por mulheres e dificilmente teríamos essas tradições construídas sem o protagonismo delas (Joaquim, 2001).

Em função desses elementos – e de tantos outros mais, vinculados com a relação com a natureza, com a cultura, com a oralidade, que não trataremos aqui –, podemos dizer que essas “religiões” são muito mais que religiões, no modo como o Ocidente as entende: são, primordialmente, modos de vida, como afirmamos antes. Se são religiões – na medida em que se resgata o sentido etimológico de *religare* –, são muito mais em uma conotação política, no sentido de reconstruir vínculos quebrados pelo racismo e pela colonização entre as pessoas africanas (e suas descendentes) e suas histórias pregressas ao processo escravizador que aconteceu na história de nosso país: tinham – e têm – a função de religar comunidades quebradas pelo violento processo que buscou desumanizar e escravizou milhões de pessoas que foram forçadas a deixar suas famílias, suas tradições, seus territórios.

Percebida nesse contexto, a constituição de comunidades e povos de terreiros visa exatamente reconstituir um modo de vida que foi usurpado de nossos antepassados. Esse roubo – essa usurpação – teve como motor e combustível o racismo. E a simples existência dessas “religiões” pode ser pensada como uma das mais relevantes experiências de resistência antirracista conhecidas na história. Ao mobilizar memórias, ancestralidades, saberes e práticas africanas e indígenas, oferecem ao mundo maneiras de não ser simplesmente compelidos a viver apenas aquilo que o colonialismo determinou.

4 A IDEIA DE RACISMO RELIGIOSO

No contexto internacional, a expressão “racismo religioso” não é nova. Quando entendido como uma hierarquia entre grupos humanos em função de características biológicas ou socioculturais, o racismo foi pensando também como abrangendo hierarquias entre culturas e espiritualidades, ao menos desde meados do século passado. E, tomando a “religião” como um marcador e parte da cultura, o racismo cultural ou religioso apresentou-se como essa expressão da hierarquização entre culturas.

Em 1976, em seu curso sobre racismo, Michel Foucault (2000, p. 101) dialogava com sua turma referindo-se ao racismo religioso como uma ideia presente no imaginário cotidiano sobre o evento do antissemitismo, como se fosse uma ideia presente no senso comum europeu de sua época, para a

leitura da história. Parte importante do debate sobre o racismo religioso, no contexto internacional, também se referia à islamofobia (Iqbal, 2020, cap. 4).

Em uma revisão meta-analítica, Deborah Hall, David Matz e Wendy Wood (2010) observaram que, no contexto estadunidense, desde os protestos pelos direitos civis, é possível observar a prática do racismo religioso como um paradoxo do *ethos* religioso devido ao encaminhamento para o etnocentrismo que as configurações religiosas desenvolviam no país, o que faria do racismo religioso um fenômeno etnocêntrico, vinculado às culturas religiosas.

Pelo que estudos recentes apontam (Boaz, 2021, p. 2), é apenas com a experiência da diáspora, em especial com o caso brasileiro, que o racismo fenotípico, ou racismo de cor, vem sendo mobilizado para pensar a experiência que o Ocidente descreveu como “religião”. Essa transformação da ideia mesma de racismo religioso se dá pelos modos particulares como o racismo tem funcionado no Brasil, apontando para a sofisticação que as práticas racistas assumem no decorrer da história da diáspora africana em nosso país.

Ao registrarmos uma pessoa que vivencia alguma dessas “religiões” ou seus territórios serem agredidos e atacados, independentemente da cor que essa pessoa tenha, percebemos uma retaliação exatamente a esse modo de vida reorganizado pelos nossos ancestrais africanos e indígenas (Oliveira, 2017), o que indica que o racismo aprimora as maneiras pelas quais não apenas os sujeitos racializados, mas também suas estratégias de enfrentamento ao racismo são atacadas.

Compreender essa particularidade demanda que entendamos que atritos e discordâncias entre perspectivas religiosas são uma constante na história do mundo. E em nosso país não é diferente, mas aqui há uma maneira muito peculiar dessas desavenças se expressarem. A hegemonia das crenças cristãs não faz com que qualquer religião não cristã seja atacada *da mesma forma* nem com a mesma intensidade.

No Brasil há milhares de templos budistas, sinagogas, mesquitas e templos de outras religiões não cristãs de origem asiática ou mesmo europeias, entretanto não há registros comparáveis ao que acontece com os templos das tradições de matrizes africanas serem derrubados pelo Estado ou incêndios provocados por gestos de intolerância religiosa em nosso país, assim como não há registros de uma quantidade tão elevada de pessoas não cristãs que *não* praticam as “religiões” de matrizes africanas sendo mortas, sofrendo tantos tipos de violências físicas e verbais apenas por não serem cristãs.

Convivemos cotidianamente com diversas práticas de origem europeia ou estadunidenses que evocam magias e feitiçarias (como os grupos *wiccas* ou praticantes de formas de neopaganismo) em nosso país, mas não temos registros de perseguição em redes abertas de TV e rádio nacionais, embora sejam bastante disseminadas no Brasil. Ou seja, não é meramente o fato de não ser cristã ou de conter dimensões mágicas que provocam os ataques às “religiões” de matrizes africanas, associadas aos terreiros.

Esses elementos deixam explícitas as dinâmicas particulares de ataques às tradições de matrizes africanas que são, em um primeiro momento, reduzidas a uma crença religiosa e, em seguida, essa crença – produto de um processo de mitificação – é demonizada, criminalizada e discriminada (Fernandes, 2017).

Aqui fica evidente que o que provoca o incômodo violento em relação aos terreiros é exatamente o fato de que eles mantenham elementos africanos, negros em sua constituição, no modo de organizar a vida, na política, na família, na economia etc., e não apenas sua dimensão espiritual ou ritual, “religiosa” (Nascimento, 2016). Como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente como não branco continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado, e tem seu acesso aos direitos negado ou dificultado; é perseguido pela sanha destrutiva que o racismo inseriu no tecido social brasileiro.

Se essa posição estiver correta, é possível afirmar que a noção de *intolerância religiosa* não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter *religioso* que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas que vivenciam essas tradições. É precisamente esse modo de vida negro, com alianças indígenas, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras, que se ataca; isto é, mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originalmente destinado a elementos negros e indígenas dessas tradições.⁵ Poderíamos dizer, parafraseando Achille Mbembe (2014), que, quando uma pessoa branca “afro-religiosa” é atacada em função de sua pertença a uma tradição de matriz africana, temos a operação de um *dever negro do mundo* sobre as pessoas brancas que pertencem às comunidades de terreiro.

Também não trata apenas de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade, ou discordância, como se poderia pensar. O que está em jogo é exatamente uma repulsa total em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas, com os saberes, aliados a elementos culturais indígenas e, sobretudo, à dimensão de resistência dessa experiência.

A partir desses elementos, afirmamos que seria mais preciso pensar os ataques aos povos, comunidades e territórios de matrizes africanas em termos de *racismo religioso*, pois consiste em projetar a dinâmica do racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas “religiões”, muitas vezes ocultando sua atuação racista sob o disfarce da mera recusa de uma outra fé.

⁵ Aqui percebemos um fenômeno similar ao que ocorre com a homofobia, que, mesmo em números menores, ataca também pessoas heterossexuais. Ver por exemplo: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/07/pai-abraca-filho-e-e-agredido-por-homofobicos-em-sp.html>. Este não é um caso isolado. Ver alguns outros exemplos em: <https://www.ladobi.com.br/2015/06/homofobia-problema-heteros/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

A primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada em um texto acadêmico brasileiro foi em 2012, no Trabalho de Conclusão de Curso de Claudiene dos Santos Lima. Nele, a autora assevera:

O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (Lima, 2012, p. 9).

Contudo, a história do uso brasileiro do conceito de racismo religioso não começa aí. O texto de Jayro Pereira de Jesus (2003), que avalia o projeto “Terreiro e Cidadania” – que funcionou predominantemente na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro, buscando a valorização cultural das religiões afro-brasileiras e levar, de modo mais explícito, a discussão antirracista para o interior dos terreiros, fazendo uma formação em filosofia e teologia afro-orientada –, afirma que as barbáries daquilo que ele chamou de racismo cultural religioso “se manifestam material e simbolicamente, ratificando continuamente preconceitos, estigmas e estereótipos, os quais interferem fundamentalmente no processo de autoconceito, auto-imagem e auto-estima dos afro-descendentes” (Jesus, 2003, p. 187).

Entretanto, além desses elementos, o autor não discute o que ele entende por racismo cultural religioso. Não obstante, a própria chamada para a projeção do racismo para as religiões de origem africana se explicita na expressão usada no título do artigo, embora se centre na discussão sobre o enfrentamento à intolerância religiosa.

Ainda no esforço de contextualização da aparição pública do conceito, encontramos, no ano de 2009, Nilo Nogueira, então assessor técnico da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir-PR), que convocara uma reunião, da qual participei, com lideranças dos povos de terreiro de vários lugares do Brasil para a discussão daquilo que deveria ter sido o Plano Nacional de Proteção da Liberdade Religiosa (Fernandes; Oliveira, 2017).

Na ocasião, duas das mais destacadas lideranças presentes – Beatriz Moreira Costa, conhecida como Mãe Beata de Yemonjá e Valdina Pinto, conhecida como Makota Valdina – apresentavam uma ideia com a qual elas já estavam trabalhando há algum tempo em seu ativismo. Elas diziam: “Não queremos ser toleradas! Queremos ser respeitadas!”. Nesse momento, a ideia de intolerância religiosa e seu enfrentamento pela promoção da tolerância se mostrava insuficiente ou inadequada para a perspectiva advogada por elas.

É nesse momento que a ideia já percebida por muitas pessoas que militavam contra o preconceito que atinge as comunidades de terreiro toma nome: quando elas afirmam que querem ser respeitadas, eu me pergunto o que mo-

tivaria tal desrespeito, e foi aí que apareceu a expressão: racismo, *racismo religioso*. Ter essa nomeação foi importante para entender que utilizar somente a categoria de intolerância religiosa deixaria de fora aquilo que mais impactava a experiência dos povos de terreiro: o racismo.

A partir daí, foi sendo cada vez mais importante aprofundar a discussão e encontrar os elementos que auxiliem a caracterizar essa noção de racismo religioso, tornando a categoria mais precisa com o objetivo de poder compreender melhor o fenômeno dos ataques às tradições brasileiras de matrizes africanas. E uma série de estudos se seguiram, a partir de 2013, quando a efervescência política no Brasil demandava cada vez mais análises acuradas para compreender o momento em que vivíamos. É nesse cenário que elementos vão sendo investigados para entender como o racismo, em sua forma de racismo religioso, impacta a vida das comunidades de terreiro.

Um dos principais gestos do racismo religioso é reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos que se mantêm e se reorganizam nesses povos e comunidades a um caráter exclusivamente religioso, definindo-os exclusivamente em função de sua prática ritual. Os terreiros fazem rituais, mas não só! Simplificar toda uma matriz cultural (Jesus, 2003), política, epistêmica a uma prática religiosa é construir uma “desculpa” para ocultar o racismo como ação política e deslocar a questão para o campo da “verdade” das disputas religiosas entre crenças hegemônicas e crenças inferiorizadas, atrasadas, falsas etc., afastando a dimensão política do processo de violação.

Outra dimensão importante do racismo religioso é que essa redução do modo de vida dos terreiros à religião se dá por uma captura no negativo, que significa que não apenas se ignora os componentes não exclusivamente religiosos de todo o complexo articulado que é presente nos terreiros, como se instala, nessa suposta intolerância, uma religiosidade inexistente para a experiência dos terreiros. É comum nos ataques que se caracterizam o que se vivencia nos terreiros como “uma religião do mal”, “uma religião do demônio”, etc. Isso significa que há a suposição de que o padrão, o bem, o desejável é vivenciado por essa hegemonia cristã branca e que o que é negro, o que é indígena só pode ocupar o lugar de seu negativo, seu oposto. E, com isso, tem-se a justificativa para “não tolerar”.

Não obstante, para os imaginários africanos que habitam os terreiros, não exista um mal radical, uma oposição absoluta a Deus como um demônio, um culto ao Satanás ou qualquer estrutura de crença semelhante, os terreiros são lidos desde um registro demonizado. Isso é decalcado sobre a imagem dos terreiros como se isso fosse verdade para as comunidades de terreiro, ferindo a própria crença que circula entre esses povos. O sistema de crenças dos terreiros não é binário, não compreende a existência em termos de uma guerra do bem contra o mal e não tem divindades que personifiquem ou representem o mal ou sejam a negação de Deus. Mas, nessa ideia dos terreiros

como territórios que *apenas* hospedam uma religião, está uma imagem bastante diversa dessa: uma imagem de uma religião maléfica e maligna, como um estereótipo daquilo que uma determinada abordagem – racista – do cristianismo entende como sua antítese, como experiência a ser combatida.

Retomando o tópico anterior deste trabalho, percebemos que outra camada importante da atuação do fenômeno do racismo religioso é exatamente o combate ao caráter de resistência presente na experiência dos terreiros. Como os quilombos, os terreiros foram exatamente as formas mais potentes de preservação, criação e reprodução de valores, saberes e práticas que o racismo buscou exterminar. Um dos principais alvos do racismo religioso, junto com a dimensão negra da constituição dos terreiros, é sua potente estratégia de resistência, que, em sua longa duração, ensinou-nos modos de não perder a memória, mesmo quando todo o processo colonial buscou esfacelá-la. Essa resistência inventiva, festiva, potente; esse caráter de resistência que, percebendo a dinâmica do racismo, enfrenta, conjuntamente, o sexismo, promovendo inclusive espaços vanguardistas de protagonismo de mulheres na liderança das comunidades, de resistência à opressão de classe, de resistência às opressões heteronormativas. Assim, vemos que o racismo religioso é, eminentemente, uma estratégia *antirresistência*, dimensão do racismo que tenta proteger sua própria matriz opressiva.

Desse modo, notamos que enfrentar o racismo religioso é uma forma de desmascarar a continuação da mentalidade racista e colonial que permeia a sociedade brasileira e que ataca tudo que tenha heranças africanas e indígenas de resistência, levando pessoas e instituições a desrespeitarem os territórios, crenças, práticas e saberes que se mantêm sobre terreiros e buscarem minar as experiências de resistência antirracistas e anticoloniais.

Na medida em que são esses legados africanos e indígenas que incomodam nas “religiões” de matrizes africanas, é mais que compreensível o motivo pelo qual o racismo religioso é a causa fundamental desses lamentáveis ataques que assistimos crescer em nosso país! São vidas extirpadas, territórios depredados, incendiados, pessoas agredidas física e moralmente, alianças entre lideranças criminosas e lideranças religiosas de algumas igrejas neopentecostais que forçam as próprias pessoas das comunidades de terreiros a destruírem seus símbolos e territórios sob a ameaça de armas.

Encontramos no racismo religioso a violência racista em seu estado mais brutal, pois, assim como as outras formas de racismo, busca ceifar vidas, histórias, memórias e as possibilidades de resistir a essa força destrutiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos assistido às ofensivas que difundem o ódio contra os territórios e a própria vida de pessoas “afro-religiosas”, que se expressam em nosso país

sob muitas roupagens, mas raramente se assumem como de fato o são: práticas racistas. Em nosso país, o racismo costuma se camuflar e se justificar para não aparecer como tal. Esse ocultamento é perigoso, pois deixa a real causa do problema sempre sem enfrentamento, porque estamos sempre lidando com “brigas de vizinhos”, “vandalismo”, “injúria”, “lesões corporais”, entre outras, que são, de fato, *consequências e expressões* do ódio racial, e não o problema principal. Quando apenas tratamos dessas últimas ocorrências, estamos tratando os sintomas e deixando a causa, o racismo, sem o devido tratamento.

Nosso argumento não busca, portanto, negar peremptoriamente a importância da noção de intolerância religiosa, mas sim perceber que ela não recobre todas as nuances do fenômeno de ataque às tradições de matrizes africanas em nosso país, além de deixar sem tematização o tema do racismo, que é estruturante em nossa sociedade e, portanto, informando o funcionamento das práticas intolerantes. Ou seja, não se propõe aqui a recusa do debate sobre a intolerância religiosa – inclusive porque há previsão legal e políticas públicas que podem ser acionadas em seu enfrentamento. Trata-se, antes, de aliar à importante abordagem da chamada intolerância o enfrentamento ao racismo que ataca as matrizes culturais que foram racializadas pelo processo histórico colonial, inferiorizando, exotizando e demonizando as práticas, saberes, valores experimentados nos terreiros, expressando a colonialidade religiosa à qual nos referimos. Ter uma categorização mais precisa é um passo importante para combater qualquer tipo de problema, na medida em que o compreendemos de modo mais acurado. E até que tenhamos, definitivamente, leis que tipifiquem o racismo religioso, de maneira explícita, o uso, ainda que estratégico, da categoria de intolerância não pode ser meramente abandonado.

O que defendemos aqui é que perceber que a recusa de modos negro-africanos e indígenas de viver – o que inclui uma relação tradicional com as vestimentas, com a alimentação, com a natureza e com as práticas rituais – não é um problema religioso, é um problema *vital*, que transita no reino da política. Se posicionarmos o conceito de *dispositivo da racialidade*, elaborado por Sueli Carneiro (2023, p. 67), para pensar nas dimensões comunitárias, veremos que a dimensão racista que ataca os terreiros faz morrer e expõe à morte pessoas, crenças, práticas e memórias, reverberando aquilo que a autora chama de “inscrição da negritude no Brasil no signo da morte”.

Diante disso, é importante notar que a perseguição racista às condições para que o modo de vida que habita os terreiros se reproduza é exatamente uma política de morte, que vincula a sociedade e o Estado a um projeto de extermínio disso que os povos de terreiro buscaram conservar, apesar do projeto genocida/racista da modernidade. A configuração do povo de terreiro como um inimigo que deve ser educado, ou quando isso não for possível, ser punido ou exterminado, é a face do racismo religioso, que encarna a política mortal do dispositivo da racialidade.

Compreender o racismo religioso coloca o Brasil diante de um imperativo: qualquer sociedade que se pretenda minimamente igualitária, que pretenda sustentar o ideal de cidadania, deve se ocupar em combater veementemente a violência e seus efeitos que atingem as experiências entendidas, mesmo que de maneira redutora, como religiosas, na medida em que são destruidores de lugares de identificação, de marcas culturais que fazem com que muitas pessoas se vejam como sujeitos no mundo e sujeitos de direito. Politicamente, uma nação que vivenciou, na condição de colonizada, a experiência da modernidade deveria ter um compromisso político com essas experiências que mostram que resistir é possível, pois em contextos coloniais não há democracia sem a possibilidade política de resistência. Permitir que o racismo religioso siga atuando, ao mesmo, tempo fortalece as dinâmicas racistas brasileiras e fragiliza as tentativas de fortalecimento da democracia e de qualquer possibilidade de sua plena realização.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Luana Lazzeri; RODRIGUES, Monica (orgs.). **Alimento: Direito Sagrado**. Pesquisa socioeconômica e cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília: MDS, 2011, p. 37-62.
- BÁEZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.
- BOAZ, Danielle N. **Banning Black Gods: Law and religions of the African diaspora**. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2021.
- BRASIL. Assessoria de Direitos Humanos e Igualdade Religiosa. **Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015)**. Brasília: Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016.
- BRASIL. Ministério Público Federal. **Livre Exercício dos Cultos e Liturgias das Religiões de Matriz Africana**. Nota Técnica. Brasília: Procuradoria dos Direitos dos Cidadãos, 2018.
- BRASIL. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília: Seppir, 2013.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro. A origem do Mito da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas-Mini, 2018.
- FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, p. 117-136, jan./jul. 2017.

- FERNANDES, Nathália Vince Esgalha; OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Plano Nacional de Liberdade Religiosa: Os povos de terreiro e a construção do racismo religioso. **Revista Calundu**, v. 1, n. 2, p. 91-111, jul./dez. 2017.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GONZÁLEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA, 2018.
- GROSGOUEL, Ramón. The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge**, v. XI, n. 1, p. 73-90, 2013.
- GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa – 2011**: Violação ao direito de culto no Brasil. Rio de Janeiro: Aamap, 2011.
- GUIMARÃES, Marco Antonio Chagas. Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio. In: SILVA, José Marmo da (org.). **Religiões Afro-Brasileiras e Saúde**. São Luís: Ató-Ire; Centro de Cultura Negra do Maranhão, p. 41-51, 2003.
- HALL, Deborah L.; MATZ, David C.; WOOD, Wendy. Why Don't We Practice What We Preach? A Meta-Analytic Review of Religious Racism. **Personality and Social Psychology Review**, v. 14, n. 1, p. 126-139, 2010.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; CHUEIRI, Vera Karam de. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2212-2238, 2019.
- IANSÃ, Mãe Nilce de (coord.). **Respeite o meu Terreiro**: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana. Rio de Janeiro: Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde/ Ilê Omolu Oxum, 2022. Disponível em: <https://defensoria.rj.def.br/uploads/imagens/2e80ce9ffa1647a881eb7551f6846c0a.pdf>. Acesso em: 9 abr. 2023.
- INIESTA, Ferran. **El pensamiento tradicional africano**. Madrid: Catarata; Casa África, 2010.
- IQBAL, Zafar. **Islamophobia**: History, context and deconstruction. Nova Deli: Sage, 2020.
- JESUS, Jayro Pereira de. Terreiro e cidadania: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implementação de ações sociais em comunidades-terreiros. In: NORÕES, Ciano (coord.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano/Ashoka, 2003, p. 185-201.
- JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança feminina na construção da identidade negra**. São Paulo: Educ, 2001.

- KING, Winston L. Religion [First Edition] *In*: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion – Second Edition**. Chicago: Macmillan, v. 11, 2005, p. 7692-7701.
- LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba**. 2012. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Graduação em Pedagogia, Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2012.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. São Paulo; Belo Horizonte: Perspectiva; Mazza, 1997.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, e329402, p. 1-18, jun. 2017.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Afro-religiosidade na mira do racismo. **Correio Braziliense**. p. A11, 3 mar. 2014.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas. *In*: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Maria Kellynia Farias; PETTI, Sandra Haydée (orgs.). **Memórias de Baobá II**. Fortaleza: Impreco, 2015, p. 41-59.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética. *In*: PORTO, D.; GARRAFA, V.; MARTINS, G. Z.; BARBOSA, S. N. (voords). **Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois**. Brasília: CFM/ Cátedra Unesco de Bioética/ SBB, 2012, p. 153-170.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, p. 51-56, 2017.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, v. XIII, p. 153-170, ago. 2016.
- OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção n.º 169 sobre os povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.
- OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões Afro-brasileiras e o racismo: contribuições para a categorização do racismo religioso**. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- PAZ, Francisco Phelipe Cunha. **Na casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolônial no Cais do Valongo - A “Pequena África”**.

2019. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sociedade e Cooperação Internacional) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. *In*: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-449.
- RODRIGUES, Ozaias da Silva. Repensando os ataques às religiões afro: uma breve discussão sobre o conceito de racismo religioso no Candomblé. **Revista Tempo Amazônico**, v. 8, n. 1, p. 29-46, jul./dez. 2020.
- SANTOS, Ivanir dos *et al.* (orgs.). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço**. Rio de Janeiro: Klíne: Ceap, 2016.
- SANTOS, Jocélio. **O dono da terra: O caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras; 1995.

2

“NÓS NÃO QUEREMOS SER TOLERADOS, NÓS QUEREMOS, E EXIGIMOS, SER RESPEITADOS”: AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E OS ENFRENTAMENTOS AO RACISMO RELIGIOSO⁶

Alexandra E. V. Alencar⁷

RESUMO

Este artigo visa refletir sobre os enfrentamentos diários dos praticantes das religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos, revelando as facetas do racismo religioso vigente historicamente em nossa sociedade e problematizando os limites da noção de intolerância religiosa inserida dentro deste campo. Tal texto é tecido a partir de revisão bibliográfica e dos dados do mapeamento das religiões de matriz africana dessa região, realizado por meio do convênio entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Santa Catarina (Iphan-SC) e o Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina (Nuer-UFSC), entre 2016 e 2017, bem como no diálogo constante com essas lideranças religiosas. Para tanto, busca-se trilhar perspectivas teóricas decoloniais e, principalmente, os saberes provenientes das próprias cosmologias afrorreligiosas que nos indicam que há outras estratégias de ação para além da proteção do Estado.

Palavras-chave: racismo; religiões de matriz africana; tolerância; respeito.

⁶ Este artigo foi originalmente publicado no livro *Direitos humanos em perspectiva antirracista*. A coletânea é um dos resultados da atuação do Comitê de Antropólogas/os Negras/as da Associação Brasileira de Antropologia (Gestão 2019-2020). Tal publicação é organizada pelas antropólogas Luciana de Oliveira Dias (UFG) e Flávia Medeiros Santos (UFSC).

⁷ Professora do Departamento de Antropologia da UFSC. Pesquisadora do Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas da UFSC (Nuer-UFSC), do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades da UFSC (Nigs-UFSC), do Instituto de Estudos de Gênero da UFSC (IEG-UFSC). Rainha do Maracatu Arrasta Ilha. Integrante do Baque Mulher Floripa. Idealizadora e coordenadora da Aláfia Casa de Cultura. Mãe do Nagô e do Irê. Membro do Comitê de Antropólogas/os Negras/as da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

I INTRODUÇÃO

Pensar em intolerância religiosa enquanto ações é percorrer as cicatrizes que ela promove nas trajetórias de quem as experiencia. Mesmo diante das várias notícias em âmbito nacional de violências e opressões contra as religiões de matriz africana e/ou comunidades de terreiro, ou mesmo em âmbito local, quando vimos, dentre outros episódios, em 2019, a midiaticização da depredação de uma estátua de Iemanjá no bairro do Ribeirão da Ilha,⁸ o efeito de tais violências e opressões só se torna concreto quando as vivenciamos.

E foi em fevereiro de 2020, quando nós do Maracatu Arrasta Ilha⁹ realizávamos nosso ensaio tradicional de domingo no espaço público da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), preparando-nos para o Carnaval do mesmo ano, que senti a intolerância novamente¹⁰ “bater à nossa porta”, só que agora de forma mais personalizada.

Eu estava de frente para a ala de dança, conduzindo os movimentos da coreografia que consagrava a orixá Iemanjá. Como de costume, vários/as transeuntes paravam para olhar. Uma mulher que estava alcoolizada, tinha em suas mãos um saco de latinhas e foi uma dessas pessoas que parou para observar, depois tentou adentrar no meio dos integrantes do grupo que estavam numa formação e tocar nos instrumentos. E, após vários avisos para que ela não interrompesse o fluxo do ensaio e ficasse apenas observando, ela, como numa espécie de surto, começou a esbravejar que aquilo era coisa do demônio, que as pessoas que estavam ali deveriam morrer.

O grupo continuou o seu ensaio, mas ela não parou de gritar até que, usando de tom mais ríspido, eu falei que ela estava atrapalhando e pedi que

8 Para saber mais, acesse: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2019/12/11/policia-investiga-nova-depredacao-de-imagem-de-iemanja-em-florianopolis.ghtml>. Acesso em: 1.º set. 2021.

9 Grupo que existe desde 2002 em Florianópolis e pauta suas ações na pesquisa e intercâmbio com os e as representantes das nações de maracatu pernambucanas.

10 Aqui me lembro das experiências no Maracatu Arrasta Ilha, em Florianópolis, no qual por diversas vezes, mesmo sendo um grupo cuja maioria dos/as integrantes não são negros/as, já passou por situações de violência verbal, a exemplo de xingamentos, bem como violências físicas, como balde de água nos/as integrantes enquanto o cortejo passava, ou mesmo ovos. Há também o episódio do dia 28 de fevereiro 2017, na mesma cidade, no qual a Polícia Militar de Santa Catarina resolveu acabar com a manifestação cultural de samba de roda que ocorre há mais de 10 anos, na Terça-Feira de Carnaval, na pracinha da Lagoa da Conceição, prender o tambor usado na roda e fazer um termo circunstanciado ao dono do instrumento, alegando crime de perturbação da ordem pública, mesmo tendo um decreto municipal que permite que a Lei do Silêncio seja aplicada todos os dias do ano, com exceção do Carnaval e do Ano-Novo. Tal retenção ocorreu até abril do mesmo ano. Para saber mais: <https://www.nsctotal.com.br/noticias/o-crime-do-tambor-instrumento-apreendido-pela-pm-no-carnaval-e-resgatado-em-ato-em>. Acesso em: 28 ago. 2021.

saísse. Ela foi afastando-se, eu virei de costas, continuei a conduzir a ala de dança.

E foi aí que, num instante, vi três mulheres desta mesma ala de dança correrem para fora do baque.¹¹ Quando me virei, percebi que a mesma mulher voltava com uma pedra para atirar em mim, ameaçando-me de morte. Foi a primeira vez que os tambores pararam para dissipar um ato de violência que relacionava explicitamente o maracatu com seu vínculo religioso.

Tal mulher, depois de algum tempo, seguiu seu rumo, mas o que ficou da sua presença e de seus atos foi o medo de encontrá-la outra vez, de ela me atacar pelas costas, de fazer alguma coisa com meus filhos, que sempre frequentam os ensaios, de morrer. Depois desse episódio, demorou um bom tempo até que esse medo passasse.

Partilho esse episódio para destacar que a noção de intolerância religiosa, embora seja um termo utilizado por muitos/as integrantes das comunidades de terreiro em âmbito local e nacional na luta por direitos, não traduz o que ela faz sangrar nos corpos de quem a vivencia, tampouco dá conta das cicatrizes que permanecem vivas no exercício de uma determinada crença, ou, no meu caso, de estar realizando uma prática cultural negra que é totalmente fundamentada nessa religiosidade.¹² Assim, esses mesmos afetos reverberam nos representantes das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos que participaram do mapeamento desse segmento social, no qual participei na condição de pesquisadora.¹³

Dessa forma, partindo dos saberes das cosmologias africanas e afro-brasileiras, é necessário, ainda mais nesses tempos, voltarmos à encruzilhada e nos fortalecer na criatividade de Exu para criar não um único caminho, mas vários que se complementam, como o da invisibilidade estratégica,¹⁴ ou da

11 Baque é um termo que, na prática cultural do maracatu nação de baque virado, pode ser utilizado de diversas formas, às vezes para expressar a formação de um grupo, ou também pode se referir à ação de fazer tocar e dançar maracatu. Aqui nessa situação se refere à prática de tocar e dançar maracatu em formação no espaço público da UFSC.

12 Para compreender um pouco mais do vínculo religioso do maracatu nação pernambucano ver Alencar (2015).

13 O mapeamento das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos foi realizado entre 2016 e 2017. Foram quatro meses de trabalho de campo, na qual realizamos o mapeamento de 210 casas religiosas em Florianópolis, Biguaçu, Palhoça e São José e buscamos compreender: que religiões eram essas; quais os atores envolvidos; o perfil das lideranças; a sucessão dessas lideranças; os locais de culto; como a presença destes terreiros influenciou e influencia o espaço que eles se inserem; qual o impacto na comunidade local; e além disso tratamos junto às lideranças sobre o tema da intolerância religiosa.

14 Durante o mapeamento realizado pelo Nuer/UFSC junto às comunidades de terreiro da região enquanto muitos religiosos almejam o reconhecimento e, conseqüente, o reconhecimento oficial de sua casa/templo/terreiro como bem cultural, sobretudo por

formação, do diálogo e da desmistificação dos conhecimentos que se tem acerca dessas crenças.

Portanto, é objetivo deste artigo refletir sobre a própria noção de intolerância religiosa, pois, por mais que ela derive do dever fundamental de tolerar ligado intrinsecamente ao direito fundamental da liberdade religiosa, como nos mostra o advogado e pesquisador da área de direito Isan Almeida Lima (2018) no primeiro volume de *Direitos dos povos de terreiros* e seja utilizada pelas comunidades de terreiro na luta por direitos, essa noção vem sendo colocada sob tensão. Nesse sentido, fazer tal reflexão é, de algum modo, voltar nosso olhar para os efeitos da colonialidade do poder¹⁵ imbuídas nesse conceito e perpetuadas pelas práticas de seu exercício.

Para tanto, busca-se trilhar perspectivas teóricas decoloniais¹⁶ e, principalmente, os saberes provenientes das próprias cosmologias afroreligiosas que nos indicam que há outras estratégias de ação para além da proteção do Estado e que as reflexões acerca da intolerância religiosa e suas implicações

parte do Estado, e publicam dados das casas religiosas em sites e redes sociais, a exemplo da Uniafro (União de Cultura Negra de Santa Catarina), outros, cansados da perseguição, desrespeito e preconceito, optam pelo anonimato, reivindicando aos pesquisadores, durante a pesquisa, manter segredo sobre seus endereços e, em alguns casos, seus próprios nomes. Nesse sentido, segundo o mapeamento, em Florianópolis e municípios vizinhos, contrariando os prognósticos de discriminação e perseguição, as casas de religiões de matriz africana se multiplicam a cada dia – numa dinâmica cultural própria e por meio de estratégias de continuidade de suas religiões que fazem da invisibilidade uma forma de se defender, de se proteger e de resistir (Alencar, 2019, p. 191).

15 Sem utilizar precisamente o termo “colonialidade”, já era possível encontrarmos a ideia que gira em torno desse conceito em toda a tradição do pensamento negro. A título de exemplo, podemos encontrar contemporaneamente essa ideia em autores e autoras tais como W. E. B. Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Angela Davis, Zora Neale Huston, bell hooks (e eu acrescentaria autores/as brasileiros/as como Alberto Guerreiro Ramos, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Maria Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. etc. Contudo o conceito de colonialidade foi formulado de maneira explícita por Immanuel Wallerstein (1992). Na sequência, o conceito de Wallerstein foi retomado por Anibal Quijano, que passou a nomeá-lo como colonialidade do poder. Tal noção é entendida como a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo. Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

16 Diferente da perspectiva pós-colonial que tematiza a fronteira ou o entrelugar como espaço que rompe com os binarismos e essências. Na perspectiva decolonial as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também lugares enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

são uma das dimensões necessárias nos estudos sobre direitos humanos a partir de uma perspectiva antirracista.

2 OS TERRITÓRIOS DE AXÉ E AS IMPLICAÇÕES DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

No dia 16 de setembro de 2017, representantes das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos (São José, Palhoça e Biguaçu) reuniram-se no Templo Ecumênico da Universidade Federal de Santa Catarina para celebrar o lançamento do livro *Territórios de Axé*, que consistiu no mapeamento dessas religiões de matriz africana realizado pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas da Universidade Federal de Santa Catarina (Nuer-UFSC), por meio de convênio com Instituto do Patrimônio Histórico e Artísticos Nacional de Santa Catarina (Iphan-SC).

Na oportunidade, a representante do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região e consultora do projeto Vanda Pinedo reafirmava o ato de conquista do mapeamento, que iria servir como elemento que vai contribuir no desenvolvimento de políticas para as comunidades de terreiro, de visibilidade, de respeito. Encerrando sua fala de forma enfática: “Nós não queremos ser tolerados, nós queremos, e exigimos, ser respeitadas”. Quando ela enfatizava a palavra respeito em vez de tolerância, também trazia à tona todo o conhecimento proveniente dessas religiosidades, como o conhecimento de plantas, de ervas, de alimentação, de formas organizativas, de linguagens que contribuem para a construção da sociedade brasileira.

Contudo, ao trabalhar na condição de pesquisadora desse mapeamento com uma equipe multidisciplinar coordenada pela profa. dra. Ilka Boaventura Leite, posso afirmar que não foi a premissa do respeito que o mapeamento recolheu ao ouvir os depoimentos das lideranças religiosas no que tange a essas opressões e violências sofridas pelo povo de santo e suas casas religiosas:

Jogam pedra no telhado direto. Já jogaram ovo também. Tem um vizinho evangélico, que é da polícia, que manda chamar os policiais que são amigos dele. Os policiais descem a rua com a sirene ligada, como se fosse a casa de um bandido. Mas como eles da casa tem licença, vão todos para o portão e os policiais não têm o que fazer. Já teve policial entrando na casa, apontando na cara de um deles e chamando de “nego”. Nesse dia, o policial e um membro da casa trocaram ofensas. Quanto aos policiais, vem parando de acontecer, porque eles (da casa) vêm se colocando no bairro. [Quanto aos membros da família de santo] Ao passarem na rua, já viraram a cara e chamaram de “macumbeiro”. Não deixaram as crianças brincarem com as crianças da casa, por serem de religião diferente. A filha pequena da liderança estava passando por uma fase normal da criança, de descobrir o próprio corpo. A professora da creche a chamou na escola e falou que talvez fosse uma intervenção religiosa de um “espírito maligno”, por causa da religiosidade dela (Nuer, 2017, p. 123).

As perguntas contidas no questionário de pesquisa eram: “A casa religiosa já vivenciou algum tipo de intolerância religiosa? Poderia relatar?” e “Os membros da família de santo já vivenciaram algum tipo de intolerância dentro ou fora do espaço religioso? Poderiam relatar?”.

O que se pode perceber como um balanço mais geral, a partir dos dados coletados, é que a intolerância religiosa é um fenômeno que atinge de forma generalizada as casas, de modos diversos, muitas vezes combinando violência verbal com a física, entre outras. O principal foco da ação de intolerância se encontra nos próprios terreiros, o que inclui os membros das casas, vítimas dessa intolerância religiosa em outros espaços, originada, principalmente, na própria comunidade circunvizinha, associada ou não de forma explícita a uma outra expressão religiosa específica.

Os primeiros dados a serem destacados são, primeiramente, o fato de que 80,47% das casas (169 casos) sofreram alguma forma de intolerância, contra 19,53% (41 casos); segundo, que recorrentemente encontramos nos formulários respostas que, a princípio, não indicavam haver a vivência de intolerância, porém os relatos eram complementados por descrições de eventos pontuais envolvendo a casa e/ou membros dela, explicitando a ocorrência de algum tipo de discriminação. Há, ainda, casas que não relatam episódios de intolerância religiosa devido ao fato de instruírem os praticantes a não demonstrar publicamente seu credo, o que pode ser interpretado, a nosso ver, dentro da realização da pesquisa, como uma forma de violência simbólica incorporada por aqueles que são alvo desse processo.

Tabela 1 – Dados de racismo religioso nos terreiros de Florianópolis e municípios vizinhos.

Violência verbal	Violência física	Intervenção policial	Discriminação ambiente escolar/ trabalho	Ações coletivas (abaixo-assinados)
19,5%	16,19%	14,28%	17,14%	6,19%

Fonte: Nuer (2017).

Das casas que relataram sofrer alguma forma de intolerância religiosa, 19,5% (41 casas) indicam ter sofrido violência verbal, principalmente através de xingamentos, além de outras ações, como ameaças de morte; 16,19 % das casas (34 casas) indicam a violência física, tanto em relação aos membros da casa como em relação ao templo, o que inclui jogar bombas, pedras, depreciação de imagens etc.; há, ainda, relatos de tentativas de chamar a polícia em 14,28% dos casos (30 ocorrências), discriminação no ambiente escolar 8,57 % (18 casos), no ambiente de trabalho 8,57% (18 casos), realização de abaixo-assinados contra o terreiro 6,19% (13 casos). Na maior parte dos casos, há

uma combinação entre essas diversas expressões de intolerância das quais os/as praticantes e/ou terreiro são alvo.

Ainda que nem todos os/as entrevistados/as tenham indicado os locais onde ocorreram os atos de intolerância religiosa, observa-se que, predominantemente, o espaço no qual essas diversas formas de intolerância se expressam é no próprio terreiro, alvo das mais diversas ações que podem envolver ou não o poder público. É importante ressaltar que os espaços sagrados das religiões de matriz africana não incluem apenas os templos. Em muitos casos, quando se faz referência a intolerâncias em espaços públicos, estamos mencionando ataques realizados em espaços utilizados ritualisticamente, como matas, cachoeiras, praias etc.

Uma das casas nos informou que na cachoeira do São Sebastião, em Palhoça, tentaram impedir que fizessem a obrigação, proferindo palavras de baixo calão; outra, em uma homenagem a Iemanjá na Praia do Pântano do Sul, os membros foram ameaçados de ter a casa apedrejada. Há também relatos de ameaças de voz de prisão durante os trabalhos em matas e cemitérios.

No que tange aos agentes que praticam tais violências e opressões, 12,85% das casas (27 casos) relataram sofrer alguma intolerância religiosa originada por “evangélicos” e em boa parte dos casos trata-se de “vizinhos evangélicos”. Porém, há relatos de que na própria família existem alguns praticantes evangélicos e católicos, sem haver episódios de intolerância religiosa, havendo, assim, o respeito entre as diferentes práticas religiosas. Várias casas enfatizam a boa relação com a comunidade circunvizinha, incluindo pessoas de distintas denominações religiosas, bem como o fato de que alguns dos problemas enfrentados foram pontuais e prontamente resolvidos.

Os vizinhos são autores de 31,9% (67 casos) dos relatos de intolerância religiosa descritos pelos/as entrevistados/as, o que reflete a própria heterogeneidade das relações que há entre os vizinhos e os terreiros, como já revelava a pesquisa de Tramonte (2001). Conforme procuramos mostrar na pesquisa, esse protagonismo dos vizinhos, enquanto agentes que produzem intolerância religiosa, também se relaciona ao fato de que parte significativa das questões que surgem remetem ao som produzido durante as cerimônias religiosas, o que se desdobra, por vezes, em denúncias ao poder público, ainda que não se resume, em absoluto, a essa questão.

Destaca-se, ainda, nos relatos das lideranças o que podemos denominar de “intolerância institucional”, a qual se dá por meio da ação de agentes do Estado, como o Ministério Público, órgãos específicos das prefeituras, ou ainda a força policial, recorrentemente referida através de ações truculentas nos terreiros.

É importante contextualizar que o roteiro da pesquisa privilegiou a categoria “intolerância” em vez de outras como “preconceito” ou “discriminação” por ser um termo utilizado pelas comunidades de terreiro locais, principalmente no que tange às lutas por direitos.

Já no mapeamento das casas de matriz africana realizado no Rio de Janeiro que utiliza o termo discriminação religiosa, Giacomini (2014) esclarece que a opção pelo termo discriminação no lugar do termo intolerância na pergunta sobre liberdade religiosa pautou-se em dois aspectos: conforme Bobbio, a autora mostra que o conceito de tolerância estaria relacionado à produção de certas hierarquias, com uns se colocando na posição de atribuir a outros o direito ao erro de boa-fé. Em outras palavras, “tolerar seria, portanto, por parte de quem se considera depositário da verdade”, a concessão ao outro religioso do “direito ao erro” (e não a si próprio). Diferentemente de tolerar o outro, que implica uma inibição ou contenção da ação, discriminar tem relação com a produção e realização de uma ação, por vezes, violenta, que, na opinião da autora, permite a identificação e a responsabilização de seus autores.

É importante ressaltar que, passados alguns anos da realização dessa pesquisa, mesmo em um país laico, que tem o direito à liberdade religiosa assegurado pelo artigo 5º da Constituição Federal de 1988, tais religiões de matriz africana continuam sendo um dos maiores alvos de violências e são muitas vezes impedidas de praticar sua liberdade de crença.

Só no primeiro semestre de 2019 houve um aumento de 56% no número de denúncias de intolerância religiosa em comparação ao mesmo período do ano anterior. A maior parte dos relatos foi feita por praticantes de crenças como a umbanda e o candomblé. Os casos são registrados via Disque 100, número de telefone do governo criado em 2011, que funciona 24 horas por dia para receber denúncias de violações de direitos humanos. Entre 2015 e o primeiro semestre de 2019, foram 2.722 casos de intolerância religiosa – uma média de 50 por mês. Os números podem ser ainda mais expressivos, já que em muitos casos as vítimas não realizam a denúncia, por medo de que a violência se repita ou de que o Estado não preste o apoio necessário.¹⁷ Uma das primeiras reflexões que podemos fazer acerca desse aumento das violências contra as comunidades de terreiro é que a noção de intolerância não dá conta dessas violências, pois há muitas camadas contidas nelas, estruturadas pelos efeitos da colonialidade do poder, que são expressas por meio do racismo religioso.

3 DESCORTINANDO O VÉU DA INTOLERÂNCIA

O babalorixá e pesquisador na área de semiótica Sidnei Nogueira (2020), na obra *Intolerância religiosa*, vai além e argumenta que a força semântica da palavra intolerância não atende ao que sofrem as comunidades de terreiros, ela é uma palavra branca que ameniza as violências. Ele prefere usar o termo racismo religioso, pois a origem negra das práticas religiosas leva à segregação,

17 Para saber mais: <https://www.brasilefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>. Acesso em: 28 ago. 2021.

à discriminação e à criminalização, o que está relacionado com os negros e negras praticantes dessas religiões de forma mais violenta, mas também com os demais praticantes:

É no racismo que está o componente nuclear das diversas formas de violência contra as Comunidades Tradicionais de Terreiro. O racismo evidencia igualmente como as agressões não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negro-africano amalgamados nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (Nogueira, 2020, p. 47).

Nogueira (2020) ainda argumenta que é um racismo que se pretende racional, individual, determinado pelo genótipo e pelo fenótipo, mas transforma-se facilmente em um racismo cultural. Nesse caso, o objeto do racismo já não é o homem particular, mas certa forma de existir. Assim, o racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais.

Nesse sentido, é provável que o termo “intolerância” seja mais aceito por conta dos mitos da democracia racial e da democracia religiosa (laicidade). No Brasil, nos termos de Nogueira (2020), tudo o que colocar o povo brasileiro em uma posição cordial será mais aceito do que qualquer noção que confrontá-lo ou que pode colocá-lo na posição de extremista, excludente e violento.

Esse racismo religioso, ao longo da construção do mundo moderno, serviu como base para a realização dos processos de dominações que datam desde o século XVI e persiste permeado pelos efeitos da colonialidade até os dias de hoje.

O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2016) faz reflexões no artigo intitulado *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI* que nos ajudam a pensar tal questão.

Inicialmente, o autor lança a seguinte pergunta: como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas das Ciências Sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas se baseiem no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra e Alemanha), além dos Estados Unidos?

Como resposta, o autor aborda os genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus; contra povos nativos na conquista das Américas, denominados depois por colonizadores europeus de povos indígenas; contra povos africanos na conquista da África e a escravização deles nas Américas; e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria.

Seu argumento é que o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído à custa desses genocídios/epistemicídios, nos quais figurava inicialmente o racismo religioso que, em meio às viagens europeias de exploração e conquista, foi aos poucos sendo substituído pelo racismo de cor, para o qual os “povos sem religião”, lidos à época como “povos sem alma”, ou seja, desprovidos de humanidade, são passíveis de processos de inferiorização e dominação.

A tese principal deste artigo é que a condição de possibilidade para o cartesianismo idolátrico dos anos 1640 que assume o olho de Deus arroga-se o direito de dizer “penso, logo existo” só existiu à custa do “extermino, logo existo”.

Na mesma direção de perceber quanto o racismo religioso move violências e opressões históricas, com foco principal nas comunidades de terreiro, Nailah Neves Veleci (2020), no artigo *Racismo religioso e os obstáculos para o exercício dos direitos das religiões de matriz africana*, argumenta que são inúmeros os obstáculos e as negações de direito que as religiões afro-brasileiras vêm enfrentando e analisa cada direito que está previsto no art. 5.º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988 para mostrar como é construída a percepção cultural dos indivíduos sobre os povos de santo. Tais direitos contidos no presente artigo da Constituição são: liberdade de consciência e crença e o ensino religioso nas escolas públicas; a proteção dos locais de culto e a imunidade tributária aos templos; o livre exercício dos cultos, a proteção da liturgia e a proibição do sacrifício de animais em rituais religiosos.

4 O RACISMO RELIGIOSO EM PERSPECTIVA HISTÓRICA

Para Veleci (2020), o local da nação não é só o local do homem branco, mas também da religião do homem branco. No Brasil Império, o catolicismo permaneceu como religião oficial, mas foi inserida uma previsão formal de liberdade religiosa privada, sem forma externa de templo, na Constituição Imperial de 1824. O Código Criminal do Império, promulgado em 1830, punia com multas e demolições a celebração de cultos religiosos em áreas externas ao domicílio que não fossem da religião oficial (art. 276); com prisão e multa a zombaria contra o culto estabelecido pelo Império por meio de papéis impressos ou discursos (art. 277); com prisão e multas a manifestação de ideias contrárias à existência de Deus por meio de papéis impressos ou discursos (art. 278). Essas proibições estimularam que religiões minoritárias estabelecessem seus locais de culto não como templos, mas como residências ligadas tipicamente ao sacerdote. Diferentemente dos templos católicos, que pertenciam a uma pessoa jurídica, os terreiros eram ligados a pessoas físicas, o que contribuiu para que as organizações das religiões afro-brasileiras tenham permanecido descentralizadas e fragmentadas, pois cada local de culto é autônomo e, muitas vezes, ocultado.

Na primeira Constituição da República (1891), foi instituída a separação do Estado e da Igreja, mas a realidade das religiões afro-brasileiras não mudou. Havia uma discursividade normativa que excluía legalmente as religiosidades negras pautadas no racismo científico que evidenciava o fato de que, um ano antes da separação, foi aprovado o Código Penal de 1890, que criminalizava mendicância (art. 391-395), vadiagem (art. 399), capoeiragem (art. 402), curandeirismo (art. 156) e espiritismo (art. 157) (Velegi, 2020, p. 222-223).

Lembramos que o termo “raça” foi introduzido na literatura no começo do século XIX como uma naturalização das diferenças e reificação das desigualdades com justificativas ditas científicas para fortalecer essas concepções. Por meio de uma série de técnicas e práticas de tipificação, mensuração e catalogação de atributos físicos e morais, como a craniologia, a frenologia e o evolucionismo social, definiam determinantes criminais, de genialidade e de comportamento de indivíduos e sociedades.

O Brasil, por sua vez, no fim do século XIX, vivia um ambiente conturbado. A escravidão acabara em 1888 e já em 1889 caía o Império, um regime bastante arraigado na lógica e nas instituições do país. Com essas mudanças, iniciava-se também o debate sobre os critérios de cidadania e a introdução dessa imensa mão de obra, agora oficialmente livre no mercado de trabalho.

Dessa forma, o racismo científico foi imediatamente abraçado pelas elites da virada do século, que enfrentavam o desafio de transformar suas nações “atrasadas” e subdesenvolvidas em repúblicas modernas e “civilizadas”. Essa transformação, concluíram essas nações, teria que ser mais do que apenas política ou econômica, teria de ser também racial. “Para ser civilizada, a América Latina teria de se tornar branca”. No Brasil, em linhas gerais, no fim do século XIX, com a República, a crítica à mestiçagem prevalecia dentro do pensamento intelectual brasileiro.

Velegi (2020) argumenta que temos, nessas normas pautadas no racismo científico, um princípio eurocêntrico não declarado explicitamente, mas que influenciou toda uma construção sociopolítica e cultural que marginalizou os negros e sua cultura de forma institucionalizada, o que a autora denomina de racismo estrutural e institucional. Antes do Código Penal de 1890, os cultos afrorreligiosos eram realizados às escondidas devido à lei vigente que proibia ter outras religiões; a partir de então, “todas” as religiões eram permitidas, mas as religiões de matriz africana continuavam sendo proibidas por não serem reconhecidas como religiões.

Com o tempo, esse tipo de discussão perdeu seu lugar nos espaços oficiais e nas instituições científicas, mas ganhou os locais de vivência cotidiana e a esfera das relações pessoais. Se hoje é pouco legítimo advogar cientificamente esse tipo de discussão racial, o uso das expressões, piadas e *gags* revela como a raça virou lugar-comum entre nós.

O esvaziamento dessa discussão racial se deu por mudanças sociais e econômicas, mas principalmente pela redefinição das identidades nacionais e regionais que ocorreu sob os regimes populistas vividos na América Latina. Os projetos de branqueamento representaram um esforço maior das elites latino-americanas para obliterar suas identidades nacionais e recriá-las à imagem da Europa. Quando as economias de exportação e os regimes oligárquicos entraram em colapso na crise econômica da década de 1930, políticos, intelectuais e cidadãos comuns responderam ao fracasso do branqueamento com uma mudança radical de curso. Em vez de ignorarem e rejeitarem a herança africana e indígena da região e sua história de mistura de raças, os latino-americanos reconheceram ambas e chegaram a propô-las como base para a construção de novas identidades nacionais. Essas identidades também seriam fundamentadas numa nova ética de igualitarismo e inclusão, substituindo as repúblicas oligárquicas dos anos de exportação pela democracia política e racial. E é nesse contexto que a questão racial passa a ser entendida através da noção de cultura.

Dessa maneira, nos anos 1930, surge no Brasil um movimento que negava não só o argumento racial, mas também o pessimismo advindo das teorias darwinistas sociais que detratavam a miscigenação. Assim era a cultura mestiça que despontava nas teorias da época e na representação oficial da nação. E é nesse contexto também que uma série de intelectuais ligados ao poder público passa a pensar em políticas culturais para “uma autêntica identidade brasileira”. Com esse objetivo é que são criadas ou reformadas uma e instituições culturais que visavam “resgatar” o folclore, a arte e a história nacionais e projetos oficiais são implementados no sentido de reconhecer na mestiçagem a verdadeira nacionalidade.

Nesse contexto, retomando a convivência entre as “três raças”, o antropólogo brasileiro Gilberto Freyre (2006) contava em seu livro *Casa Grande & Senzala* a experiência privada das elites nordestinas e fazia de seu modelo antropológico um exemplo de identidade. Freyre baseou tais estudos na antropologia culturalista do antropólogo estadunidense Franz Boas, por quem foi orientado em sua estada nos EUA. Para Boas (2006), as culturas humanas não percorrem o *continuum* simples-complexo, mas existem a partir de diferentes desenvolvimentos históricos, resultantes de diferentes processos em que intervieram inúmeros fatores e acontecimentos, culturais e não culturais. A obra de Boas, ao estabelecer a autonomia relativa do fenômeno cultural, desvinculou-se do rígido determinismo em face do meio ambiente e das características biológicas dos componentes das diversas sociedades. E é a partir dessa formação que Gilberto Freyre faz da mestiçagem uma questão ao mesmo tempo nacional e distintiva.

Contudo, Freyre mantinha intocados em sua obra os conceitos de superioridade e de inferioridade, assim como não descrevia a violência presente

no período escravista. A miscigenação aparece como sinônimo de tolerância e hábitos sexuais de intimidade que se transformam em modelos de sociabilidade. Dessa forma, o livro carrega o mito “da democracia racial”. Araújo (2007) evidenciou que essa nova ideologia enquadrou as religiões afro-brasileiras como folclores, permanecendo assim, negando o seu caráter religioso, sendo estes só admitidos no suposto sincretismo com o catolicismo.

Já a Constituição de 1934, em seu art. 17, inciso III, previu uma colaboração recíproca com qualquer culto em prol do interesse coletivo, o que permitia renovar os laços do Estado com a Igreja Católica, que continuava sendo a mais influente da época. Na vigência dessa Constituição, o Código Penal de 1940 excluiu o crime de espiritismo, mas até hoje é vigente o crime de curandeirismo (art. 284). Em contrapartida, esse mesmo código, em seu art. 208, pune quem impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso ou desvalorizar publicamente ato ou objeto de culto religioso.

Na década de 1940, surgiu o Teatro Experimental do Negro (TEN). Abdias Nascimento (1978) afirma que os valores do TEN consistiam em: a) resgatar os valores da cultura africana preconceituosamente marginalizados à mera condição folclórica, pitoresca ou insignificante; b) tornar impossível o costume de usar o ator negro em papéis grotescos ou estereotipados; c) uma pedagogia estruturada no trabalho de arte e cultura, tentar educar a classe dominante “branca”, recuperando a da perversão etnocentrista de se autoconsiderar superiormente europeia, cristã, branca, latina e ocidental; d) erradicar dos palcos brasileiros o ator branco maquiado de preto, norma tradicional quando o personagem negro exigia qualidade dramática do intérprete. No cenário político, o TEN foi acusado, “tanto por conservadores como pela esquerda marxista, de estar alimentando um comportamento racializado inaceitável em uma sociedade caracterizada pela harmonia racial” (Araújo, 2007, p. 79).

Com o golpe de 1964, a ideologia da democracia racial tomou mais força no país, principalmente porque as lideranças negras tiveram que deixar o Brasil e a mobilização tornou-se ainda mais desarticulada. Apenas na década de 1970, influenciados pelo movimento dos direitos civis nos EUA e nos países africanos, pela Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965) e pelo Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), foi retomado o protesto do movimento negro no país. Naquele momento, o Movimento Negro Unificado contra o Racismo e Discriminação Racial (MNU) voltou-se para uma reflexão crítica das relações raciais, rearticulando sua luta política na afirmação da negritude e no combate ao racismo. Suas políticas seguem a lógica de que a superação da hierarquia racial deve passar pelo reconhecimento das tradições africanas, sendo essa a nova etapa de resistência negra no Brasil e como promoção de uma identidade étnica negra surge a

“cobrança moral para que a nova geração de ativistas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral” (Domingues, 2007, p. 117).

Nesse cenário, a luta das comunidades de terreiro passou de resistência para uma política de reconhecimento de direitos, na qual o povo de santo conquistou o Decreto n.º 25.095, de 15 de janeiro de 1976, do governador da Bahia, pondo um ponto final na obrigação das comunidades afroreligiosas de requerer permissão à delegacia de jogos e costumes para a realização dos cultos, sendo, enfim, reconhecidas como religião. A Constituição de 1988 ratificou a aceitação das religiões afro-brasileiras como religiões e ainda contemplou, em parte, as exigências do movimento negro sobre o respeito à alteridade das tradições negras, em seus artigos 215 e 216 (Velegi, 2020, p. 227).

Ainda em 2007, foi promulgada pelo ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva a Lei n.º 11.635, de 27 de dezembro de 2007, que criou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em 21 de janeiro. A data coincide com a morte da ialorixá Gildásia dos Santos, conhecida como mãe Gilda de Ogum, fundadora do Axé Abassá de Ogum, em Itapuã (BA). Em 2000, a religiosa foi atacada dentro do terreiro e o trauma contribuiu para os problemas cardíacos que a levariam à morte.

Segundo Velegi (2020), para aqueles/as que não têm medo de serem mapeados pelo Estado, três estratégias são as mais adotadas para tentar contornar esses problemas: a transformação da comunidade religiosa em pessoa jurídica, o reconhecimento como patrimônio cultural e o reconhecimento como povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Contudo, é necessário olhar com criticidade para as legislações que visam à liberdade religiosa e ao reconhecimento das religiões afro-brasileiras, pois o mesmo Estado que reconhece as comunidades de terreiros e as violências provenientes do racismo religioso criminaliza esse segmento social, operando como um dos principais agentes do próprio racismo que tenta combater.

5 OS ATIVISMOS RELIGIOSOS DIANTE DE UM ESTADO AMBÍGUO

Durante a realização da laive referente ao Dia Nacional da Luta Contra a Intolerância Religiosa, promovida pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região no dia 21 de janeiro desse ano, quando questionei o fato de o ativismo religioso das religiões de matriz africana passar por um processo cuja maioria das ações busca a judicialização dos conflitos, a advogada e vice-presidente da comissão de Igualdade Racial da OAB de SC Daniela Vasconcellos afirmou “que precisamos judicializar sim, porque se não levarmos as nossas demandas à Justiça e não cobrarmos uma posição do Estado, nós nunca seremos reconhecidos” (55’41”). Daniela ainda enfatizou que grande parte das demandas que chega à comissão são de conflitos decor-

rentes de reclamações por barulho contra as casas religiosas e que é preciso levar outras lideranças religiosas para o Fórum, ampliando as demandas por políticas públicas de uma instância municipal para uma instância estadual, a fim de ganhar mais força.

Os pesquisadores e antropólogos Theófilos Rifiotis, Daniela Vieira e Tatiana Dassi (2018) argumentam, no artigo *Judicialização das relações sociais e configurações de sujeito entre jovens cumprindo medidas socioeducativas em Santa Catarina*, que a judicialização não é apenas um contexto em que eventos e comportamentos ocorrem, mas um enquadramento geral em que se formam os próprios eventos e comportamentos. A abordagem de Rifiotis sobre judicialização procura, portanto, elucidar um contexto para os contextos da centralidade jurídica, das lutas por reconhecimento centradas nos “ganhos jurídicos”, da institucionalização dos direitos humanos, do lugar do Legislativo, do protagonismo de Estado e das políticas públicas fundadas nos “direitos violados”. Trata-se de uma matriz fundamental para a compreensão da sociedade brasileira contemporânea, marcando a passagem de discursos e práticas voltados aos “sujeitos de direitos” para discursos e práticas caracterizados pelos “direitos do sujeito”, ou seja, pelos “direitos violados”.

Tais autores, então, questionam: se a ênfase das políticas públicas no Brasil não estaria cada vez mais voltada para os “direitos violados”, focando-se nos “direitos do sujeito?”. Não estaria havendo uma inversão capital que nos parece um “ganho” (muitas vezes normativo), mas que invisibiliza os problemas da dimensão vivencial dos sujeitos? Assim como as políticas de Estado, as lutas sociais não estão cada vez mais se concentrando nos “ganhos” normativos?

Por fim, os autores ainda argumentam que destacar a figura do “sujeito dos direitos” remete ao campo teórico e político dos fundamentos da ação social, e não se reduz a uma entidade fixa e já dada. Em termos de teoria antropológica, falar em “sujeito de direitos” remete a um importante movimento teórico e político que foi considerado uma “volta do sujeito”.

Assim, na visão dos autores, quando nos referimos a “sujeito de direitos”, buscamos pensar mais efetivamente na condição de sujeito e sua agência. O sujeito não se reduz a um ator com um *background* a partir do qual organiza e realiza as suas práticas. O sujeito é aquele que atua diante de lógicas externas, avaliando-as, situando-as e operando concretamente com elas no seu cotidiano. Nesse movimento também se constitui como sujeito, em ato.

Faço referência a essa reflexão a partir da fala da advogada Daniela, pois acredito que os processos de judicialização e institucionalização dos movimentos sociais no que tange à luta por direitos dos representantes das religiões de matriz africana estão muito mais numa perspectiva dos “direitos dos sujeitos”, deixando de pautar agências dos sujeitos de direito. Na prática, temos uma falta de engajamento nessa luta por parte de lideranças religiosas

e uma diminuição da criatividade desses movimentos sociais para além do Estado. Desse modo, penso que é melhor operar pela lógica exuística das múltiplas possibilidades de ativismo em busca da luta pela liberdade religiosa do que operar pela lógica colonial binária do “ou isso ou aquilo”.

Nascimento (2016) explica que as religiões afro-brasileiras não organizam sua cosmologia em ideais de modo binário opositor (bem/mal), o que se transfere para a noção de mundo. O mundo não é dividido entre Orun (onde vivem os orixás) e Aiyê (onde estamos), mas são “aspectos contíguos, partes do mesmo mundo” que são representados na crença como uma cabaça (Nascimento, 2016, p. 159). Como não há essa dualidade entre “céu” e “terra”, também não há entre corpo/espírito, nem entre profano/sagrado. Devido a essa ausência de binarismo, Nascimento (2016) diz que alguns autores acham problemático considerar as religiões afro-brasileiras como religiões, pois não há nada para religar, mas explica que este é apenas um sentido reducionista de religião e que as religiões afro-brasileiras podem não ter a necessidade de religar as pessoas com as entidades, até porque as entidades são a própria natureza, mas religam “pessoas a contextos identitários que foram rompidos pelos processos escravagistas/coloniais, uma religação com a memória ancestral, com uma história partida” (Nascimento, 2016, p. 161).

Segundo Veleci (2020), essa noção de religar a África se aplica tanto para uma nova abordagem de religião quanto para enquadrar essas religiões como um povo que preserva uma cultura distinta da hegemônica. Essa conceituação também nos auxilia para argumentar por que tratamos de racismo religioso quando discutimos as perseguições que as religiões afro-brasileiras sofrem, pois não estamos falando apenas da perseguição a uma religião, mas sim da perseguição a um povo que professa uma religião. Não são apenas as questões religiosas que são perseguidas, mas também o modo de ver e se relacionar com o mundo, suas estruturas, filosofias e conhecimentos. Como enfatiza a advogada Daniela em sua fala na laive do Fórum, “nós temos sentimento de comunidade, e isso incomoda” (58’22”).

A perseguição e a intolerância tão marcadamente focadas nas religiões negras não se dão ao acaso. As instituições hegemônicas sabem o perigo que representam quilombos-famílias que dão instrumentos de luta, resiliência, saúde mental e espiritual ao oprimido. A demonização e o epistemicídio são formas de controle social do oprimido, que, reintegrado aos seus, à sua ancestralidade e ao seu Eu divino-natureza-ancestral, podem representar perigo iminente para a manutenção do status quo hegemônico. [...] A episteme preta é a episteme da vida em oposição à negação da vida. Não é episteme do carrasco, daquele que sente menos medo e se sente mais seguro porque eliminou a diferença. Não se trata de uma episteme do atalho. Até porque atalho nunca é caminho completo, segundo diz a sabedoria iorubá (Nogueira, 2020, p. 63).

Dessa maneira, a encruzilhada, morada de Exu, proporciona-nos atravessamentos por meio do movimento, ampliando a ideia de centro contida nas epistemologias afrocentradas, bem como rompe com os binarismos apontados por uma teoria pós-colonial que se propõe a revisão das narrativas mestras. O foco aqui são os outros lugares de enunciação visibilizados por uma perspectiva decolonial. Nesse foco, encontramos as religiões de matriz africana e suas potencialidades enquanto lócus de produção de conhecimentos e força motriz para a luta por direitos e pela agência dos sujeitos de direitos pela sua liberdade religiosa. A partir dessas comunidades de terreiros, aprendemos com a ialorixá Bárbara de Ogum que precisamos ser “atuantes, e não representantes numa rede a qual possamos falar junto” (1h8’49”), destacando aí a necessidade de maior participação dos integrantes das comunidades de terreiros como agentes, posicionando-se na sociedade fundamentados em suas cosmologias.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na premissa de que o “chão do meu terreiro é o umbigo do mundo”,¹⁸ é de dentro dos terreiros de religiões de matriz africana que viemos, ao longo deste artigo, descortinando essa noção de intolerância religiosa, mostrando que esta não dá conta dessas violências, pois há muitas camadas contidas nelas estruturadas pelos efeitos da colonialidade do poder, que são expressas por meio do racismo religioso.

A partir daí percorremos uma perspectiva histórica, observamos como as legislações brasileiras, por mais que foram a cada ano reconhecendo às religiões de matriz africana, nunca deixaram de ter normas que abriam brechas jurídicas para a depreciação e a criminalização dessas práticas religiosas e de suas lideranças.

Nesse sentido, é necessário olhar com criticidade para essas legislações que visam à liberdade religiosa e ao reconhecimento das religiões afro-brasileiras, ou para operacionalização delas, pois o mesmo Estado que reconhece as comunidades de terreiros e as violências provenientes do racismo religioso criminaliza esse segmento social, operando como um dos principais agentes do próprio racismo religioso que combate.

Assim, devemos operar pela lógica exuística das múltiplas possibilidades de ativismo diante do Estado, por vezes ambíguas, em busca da luta pela liberdade religiosa em vez de operar pela lógica colonial binária do “ou isso ou aquilo”. Que a união entre as comunidades de terreiros cada vez mais se consolide, tecendo agências e lutas numa perspectiva antirracista por respeito

18 Trecho da música *Vento Corredor*, composta pelo Grupo Bongar e integrante do CD Samba de Gira de 2016.

e dignidade, pois é a partir do respeito que o corpo templo que celebra suas religiosidades para de sangrar as violências, cura as cicatrizes e ecoa o *axé* que nos transforma e reverbera no mundo.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. **“É de Nação Nagô!”**: o maracatu como patrimônio imaterial nacional. 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- ALENCAR, Alexandra. Cidadão Invisível e o direito à cidade negada. *In*: RAPOSO, Paulo; RENCK, Allende; HEAD, Scott (orgs.). **Cidades rebeldes**: invisibilidades, silenciamentos, resistências e potências. 1. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019, v. 1, p. 183-196.
- ARAÚJO, Maurício Azevedo de. **Afirmando a alteridade negra e reconhecendo direitos**: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico – repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. 2007. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição, Faculdade de Direito Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Dossiê: decolonidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.
- BOAS, Franz. [1896] “As limitações do método comparativo na antropologia” e [1932] “Os objetivos da pesquisa antropológica” *In*: **Antropologia cultural**. Seleção de Celso Castro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.
- GIACOMINI, Sônia. Exercício de liberdade religiosa. *In*: FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sônia (orgs.). **Presença do Axé**: mapeando terreiros no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Travessa, 2014.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *In*: Joaze Bernardino-Costa & Ramón Grosfoguel (orgs.). Dossiê: decolonidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25, jan./abr. 2016.
- LIMA, Isan Almeida. Liberdade de religião, dever de tolerância, discurso de ódio e religiões de matriz africana. *In*: HEIM, Bruno Barbosa; Maurício Azevedo de Araújo; Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshiro (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

- LIVE: **Dia Nacional da Luta Contra a intolerância Religiosa - Fórum das Religiões de Matriz Africana Florianópolis e Região.** [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2h24min05s). Publicado pelo canal Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=476461573344547&ref=watch_permalink. Acesso em: 1.º set. 2021.
- NASCIMENTO, Abdias. Uma reação contra o embranquecimento: o Teatro Experimental do Negro. *In*: NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 129-135.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, v. XIII, ago. 2016.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.
- NUER. **Territórios do Axé**: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos. Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas. Ilka Boaventura Leite (Coordenadora); Thabata J. B. Pinheiro (Projeto Gráfico e Ilustração) – Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.
- RIFIOTIS, T.; VIEIRA, D.; DASSI, T. Judicialização das relações sociais e configurações de sujeito entre jovens cumprindo medidas socioeducativas em Santa Catarina. **Anuário Antropológico**, n. 41, v. 1, p. 35-55, 2018. <https://doi.org/10.26512/anuarioantropologico.v41i1.2016/6480>. Acesso em: 1.º set. 2021.
- TRAMONTE, Cristiana. **Com a Bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. Itajaí: Univali, 2001.
- VELECI, Nailah Neves. Racismo Religioso e os obstáculos para o exercício dos direitos das religiões afro-brasileiras. *In*: HOSHINO, Thiago Azevedo Pinheiro; HEIM, Bruno Barbosa; GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho; BUENO, Winnie (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro 2**. Salvador: Editora Mente Aberta, 2020.

3

“OXENTE! E ELA NÃO PODE MATAR UMA GALINHA PARA COMER?”: UMA INVESTIGAÇÃO SITUACIONAL DE UMA FISCALIZAÇÃO DE MAUS-TRATOS AOS ANIMAIS EM ARACAJU (SE)

Evelyn Marcelle¹⁹

RESUMO

Esta comunicação tem como intuito debater um caso de fiscalização de uma suposta denúncia de maus-tratos a animais em um terreiro localizado na cidade de Aracaju (SE). Para tanto, acionarei conceitos da sociologia e da antropologia crítica para fazer uma análise das disputas discursivas. A análise deste caso é feita por meio da pesquisa etnográfica realizada para um trabalho de conclusão de curso. Tendo em vista que a pesquisa etnográfica é forjada pela experiência e pela troca, as inquietações deste trabalho tiveram início em meio ao V Congresso Brasileiro e II Congresso Latino-Americano de Bioética e Direito dos Animais, realizado entre 4 e 6 de setembro de 2019, na Universidade Federal de Sergipe (UFS).²⁰ O objetivo desta análise situada é compreender de que forma podemos utilizar a teoria da justificação de Boltanski e Thévenot (2020) para compreender as gramáticas que revelam o lugar dos atores sociais em meio ao conflito em questão e investigar questões sobre justiça, normas e pluralidade. Por fim, os resultados até então adquiridos revelam as relações entre os lugares sociais, o caráter individual e a justiça em meio aos conflitos e de que forma os atores acionam *cités* para provar seus pontos de vista.

Palavra-chave: ritual religioso; sacralização de animais; maus-tratos.

19 Bacharela e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Mestranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

20 Realizado pelo Instituto Abolicionista Animal (IAA), o V Congresso Brasileiro e II Latino-Americano de Bioética e Direito dos Animais – Mãe Terra: Direito da Natureza e dos Animais, Diagnósticos e Perspectivas, em parceria com universidades federais de Sergipe (UFS) e da Bahia (Ufba) e OAB-SE, com apoio de variadas entidades. O evento propôs apresentar para a sociedade os resultados originados por pesquisas interdisciplinares a respeito de temas animalistas (ambiental, social, ético, direitos e deveres).

I INTRODUÇÃO

O conflito que iremos nos debruçar trata de uma situação, um caso situado sobre o qual não me proponho a estabelecer leis gerais, muito menos generalizações, tendo em vista a teoria crítica do pragmatismo das ciências sociais. O objeto de análise aqui é a situação e para isso levarei a sério os atores e o acionamento de suas gramáticas para compreender esse conflito. As “sociologias pragmatistas” são originadas na França em 1980, configuram-se a partir da releitura do pragmatismo norte-americano do final do século XIX e início do XX. Ao mesmo tempo que se distanciam de categorias prontas como raça, classe, poder e *habitus*, visam aproximar-se dos atores e estudos empíricos da ação, do acontecimento. As sociologias pragmatistas realizam uma microsociologia das ações e das situações de ações, ou seja, privilegiam análises empíricas das ações dos indivíduos, de suas interações e principalmente para o caráter processual em que se desenvolvem essas ações.

O conflito em questão demonstra de que forma os atores sociais instrumentalizam o direito a seu favor e o reinterpretem de diversas formas, de acordo com seus interesses. Dessa forma, as leis podem atuar como um recurso político para ser empreendido em disputas sociais. As leis, por outro lado, revelam as *cités* acionadas pelos atores sociais e as grandezas sob as quais estão submetidos. Segundo Fabio Reis Mota (2020, p. 12), na apresentação de *A justificação: sobre as economias da grandeza*, “[...] uma *cité* é, no final de contas, mais uma língua, uma forma de dizer, de traduzir esse bem comum e a ideia de justiça. [...] a *cité* é, assim, o idioma da justiça, o idioma do bem comum”. Por conseguinte, as grandezas valorativas são similares a qualquer coisa que pode ser medida. Trabalharei essas categorias para compreender a situação e de que forma os atores sociais as acionam para elaborar suas justificativas por meio da apresentação de provas que evidenciam a situação após um processo de verificação. É essa ótica que lançarei sobre o caso da fiscalização do Terreiro Rêi Hungria, tendo em vista a teoria de Boltanski e Thévenot, muito bem resumida por Fabio Reis Mota (2020, p. 24):

O trabalho, portanto, na obra de Boltanski e Thévenot, consiste em tratar as operações de qualificação que são feitas pelos próprios atores diante de diferentes gramáticas e moralidades que variam sensivelmente de um quadro a outro ou mesmo dentro de um conteúdo moral disposto na produção dos múltiplos investimentos de forma que os sujeitos são capazes de encarnar numa situação de disputa ou conflito.

A situação em questão revela um conflito que teve início no Rio Grande do Sul. A sacralização de animais foi objeto de grande debate público entre os anos 2003 e 2005, quando o então deputado estadual evangélico Manoel Maria dos Santos inseriu, na Lei do Código Estadual de Proteção dos Animais,

a proibição do sacrifício de animais em cerimônias religiosas. Dez anos mais tarde essa questão voltou com força à cena pública rio-grandense, mais uma vez motivada pela iniciativa de um membro do parlamento, pois a deputada estadual Regina Becker Fortunati também evangélica, retomou a tentativa de proibir o sacrifício de animais:

Assim dizia o artigo 2º do código: “É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade. (Projeto de lei nº 447/1991) [...] Artigo 2o: É vedado: [...] VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva” (Carvalho; Oro; Scuro, 2017, p. 233).

É diante desse cenário que ocorre a situação aqui em questão, em 23 de fevereiro de 2018, quando a mãe de santo de 76 anos de idade, à frente do Centro Afro-Umbandista Rêi de Hungria há 31 anos, foi surpreendida por seis policiais, acompanhados de duas viaturas e uma fiscal da Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Sema), sob a alegação de que ela estaria praticando maus-tratos aos animais. Na ocasião, foi explicado que os animais seriam abatidos para serem servidos na festa religiosa, afirmaram também que uma vez por ano era feita a “Festa de Exu” e os animais eram abatidos e servidos para os convidados, e o sangue era destinado ao orixá, uma prática comum na realização dessa festa. Em seguida, a fiscal da Sema os repreende e afirma que não poderiam matar os animais, nem sequer uma galinha para comer, o que gerou surpresa até para o policial que comentou: “Oxente! E ela não pode matar uma galinha para comer?”. Segundo testemunhas que estranharam a movimentação, um policial falou que na casa se fazia magia negra e que ia levar os animais. Os animais foram retirados do local e levados para a casa do neto da Yalorixá em outro bairro. Salientou-se, ainda, que a religiosa era uma idosa e sofreu grave abalo emocional com toda a situação gerada pelo impedimento ilegal da realização da cerimônia religiosa. Por conseguinte, o Ministério Público do Estado de Sergipe, através da Coordenadoria de Promoção da Igualdade Étnico-Racial (Copier), instaurou o Procedimento n.º 11.18.01.0066, por meio da Portaria n.º 141/2018, com o escopo de apurar possível violação à liberdade religiosa que diz respeito à liturgia de culto religioso de matriz africana (Sergipe, 2018).

Posteriormente, o caso chegou ao conhecimento do diretor de controle ambiental, esse foi ao endereço onde ocorreu o fato, prestando toda assistência às pessoas e apresentando desculpas, bem como colocando à disposição um veículo caso quisessem auxílio para o transporte dos animais. Por conseguinte, adotaram medidas administrativas no sentido de exonerar de imediato

a servidora da Sema. O chefe do executivo municipal, prefeito Edvaldo Nogueira Filho, também lamentou o ocorrido e disse que a ocorrência registrada na notificação feita pela servidora ali nominada importou em ofensa ao art. 23 da Lei n.º 12.288/2010 e afronta ao inciso VI, do art. 50, da Carta Magna, informando que esse procedimento contraria o sentimento democrático do Poder Executivo do Município.

A situação em questão revela diversos conflitos que ainda estavam sob debate e que em 28 de março de 2019 o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu por unanimidade a constitucionalidade da prática de sacralização animal para as religiões de matriz africana. Celso Antonio Pacheco Fiorillo (2004, p. 109) afirma que, no conflito entre o “meio ambiente cultural” e o “meio ambiente natural”, a prática cultural merece ser tutela. Nesse caso, a sacralização de animais domésticos, que implica a “identificação de valores de uma região ou população”. Isto é, quando há choque entre o direito constitucional do animal – de não ser submetido a práticas cruéis – e o de manifestação da cultura de um povo, a opção que prevalece é a atividade cultural. Tendo em vista a importância da perpetuação da cultura e a prática de um povo, visto que o dano ao meio ambiente natural – nesse caso não há risco de extinção do animal –, não é superior à não manutenção de uma cultura. Posto isso, “Compreender essa relação é importante para não se incorrer no equívoco de se proteger o bem jurídico ambiental, esquecendo-se, por outro lado, das outras facetas que envolvem a dignidade humana, como a religiosidade” (Torres, 2016, p. 12).

Para além da perspectiva do direito e do poder, buscarei compreender a situação por meio da teoria pragmatista crítica. Modernamente, a antropologia vem se consolidando como disciplina cujos conhecimentos produzidos derivam do diálogo entre o antropólogo e seus interlocutores em campo e isso quer dizer que a episteme do antropólogo é apenas mais uma ao se defrontar com epistemes locais. O conhecimento antropológico é, assim, um espaço mediano: nem conhecimento nativo, representado por teorias sociológicas endógenas, nem conhecimento puro e depurado por um único sujeito cognoscente. Tal posição mediana, que procura operar traduções interculturais (Oliveira, 1988), implica a necessidade de reflexão crítica constante sobre as condições de geração do conhecimento antropológico que é possível, apenas a partir do descentramento epistêmico (Clifford, 1998). Dessa forma, o trabalho de campo etnográfico deve partir do pressuposto da comunicação fluida e, para isso, a pesquisa toma proporções qualitativas em que se busca investigar atos, fatos, falas e interpretações para formar um modelo lógico que seja explicativo dessa realidade (Geertz, 2008) e tem como eixo temático o estudo dos conflitos jurídicos, sociais e políticos.

Nessa perspectiva, acredito que a articulação entre o campo, com a pesquisa etnográfica, e os dados colhidos no processo do Terreiro Rêi de Hun-

gria nos ajudarão a compreender de que maneira as categorias e os conflitos são proferidos e ajustados ao longo dos discursos. No caso das religiões de matriz africana, a tolerância tem sido pensada como uma prática de aceitação harmoniosa. Há argumentações sobre as questões de liberdade religiosa, mas no discurso o viés é assimétrico e hierarquizado. Compreendemos que a trilha a ser seguida para o combate às opressões, de todas as formas, é a ruptura com o racismo e a discriminação, e não apenas a tolerância.

No direito muito tem se debatido sobre a constitucionalidade das leis, mas a antropologia tem muito mais a falar sobre isso quando investiga e busca demonstrar o real problema: o choque de cosmovisões, pois sem a alteridade não haverá compreensão do outro, diálogo e resolução de conflitos.

2 ENGAJAMENTOS SOCIAIS E O AÇIONAMENTO DE GRAMÁTICAS

Voltemos ao V Congresso Brasileiro e II Congresso Latino-Americano de Bioética e Direito dos Animais e a observação etnográfica na mesa-redonda: “Liberdade religiosa e as decisões do STF”. Como de costume nos eventos acadêmicos, uma mesa-redonda funciona em dois momentos: inicialmente o espaço de fala dos palestrantes e, em seguida, o debate, em que se abre espaço para os ouvintes fazerem perguntas e participarem. Nessa mesa estavam presentes os seguintes palestrantes: Ilzver de Matos (doutor pela Unit) e Nina Rodriguez (doutora pela UFSM). Após suas falas iniciais, abriu-se espaço para as perguntas, muitas delas foram proferidas por ativistas da causa animal, que perguntavam ou argumentavam sobre o ato da sacralização: como era o corte, como se sabia que não havia sofrimento e como o STF proferiu seus votos sem embasamento científico em relação ao sofrimento animal para determinadas questões. Uma fala em específico me chamou a atenção: uma ativista da causa animal e parlamentar do Estado de Sergipe expressa sua indignação pela falta de “diálogo” e com a exoneração de uma funcionária da Sema, demitida após ter realizado uma fiscalização por conta de uma possível denúncia de maus-tratos em um Centro Afro-Umbandista localizado em Aracaju (SE). Segundo a parlamentar:

Então eu queria entender como a gente pode iniciar um diálogo sem parecer racista, porque eu não sou. A gente não tá falando de combate à religião, de contra os povos de matriz africana, a gente tá falando sobre a questão dos animais e eu queria buscar uma forma que a gente conversasse sem se ofender. Né então eu precisava sair dessa palestra, com uma ideia de como a gente poderia conversar. Até porque a fiscalização que foi citada pelo professor, a pessoa que trabalhava no setor de fiscalização da prefeitura, ela identificou maus-tratos e por conta disso, uma semana depois, ela foi demitida. Então assim, vamos escutar outra versão, eu entendo que o promotor teve a interpretação de que ela abusou, não, foi

identificado maus-tratos e existia o diálogo naquele terreiro, ela começou porque a intenção não é criar uma guerra.²¹

Atento-me a compreender os integrantes da causa animal em meio a uma “grandeza cívica” (Boltanski; Thévenot, 2020). Ao acionarem *cités* em prol da proteção e defesa dos animais, esse movimento “adota uma filosofia pautada na justiça como princípio da ética, na compaixão, na generosidade, no respeito, na moral sendo ainda ambientalmente sensata, equilibrada, demonstrando a importância de seu desenvolvimento e aprimoramento” (Chalfun; Gomes, 2008, p. 859).

Segundo Reinaldo Aparecido de Melo e Juliana Rodrigues (2019), a interação ética entre humanos e não humanos segue três concepções basilares: a dos conservadores, que entendem não haver quaisquer necessidades de mudança em relação às atitudes para com os não humanos; a dos reformistas, que propugnam por uma reforma no bem-estar dos animais, e a dos abolicionistas, que almejam a cessação de todas as práticas que usam os não humanos como meros objetos ou instrumentos para os propósitos humanos.

Ele aponta para o bem-estar da linha protecionista ter se iniciado em 1926, com a fundação da University of London Animal Welfare Society (Ulaws), que preconizava que o problema animal deve ser resolvido sob bases científicas, com simpatia, mas sem sentimentalismo. Com fundamento teórico no pensamento do filósofo australiano Peter Singer (2002), defende-se o protecionismo utilitarista, segundo o qual deve-se defender o bem-estar dos animais não humanos devido ao princípio da igual consideração de interesses, ainda que, muitas vezes, em prejuízo de direitos individuais dos homens. Em contrapartida, os abolicionistas propõem a libertação dos animais não humanos pelo reconhecimento de seus direitos subjetivos. Tal corrente, sustentada por Tom Regan (2006), pressupõe que os animais não humanos são detentores do direito de experienciar plenamente a vida, propondo ruptura total com o antropocentrismo, estendendo os direitos fundamentais aos animais não humanos. Assim, indivíduos que são sujeitos de uma vida merecem ser tratados com respeito, a fim de que seus bens mais importantes sejam protegidos (Melo; Rodrigues, 2019, p. 8).

A primeira moção a uma lei que se tem registro para impedir maus-tratos a animais é datada de 1800 e refere-se à proibição de apresentações de lutas de cães e touros exibida na Câmara dos Comuns na Inglaterra. Por conseguinte, os primeiros movimentos de proteção animal surgiram também na Inglaterra, mas especificamente em 1824, com a criação da Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (entidade mais antiga do gênero e ainda em atividade) (Perillo, 2018, p. 39). No Brasil, em 1895 foi fundada, em

21 Arquivo pessoal, fala completa extraída da gravação de áudio da mesa redonda.

São Paulo, a União Internacional Protetora dos Animais (Uipa). E apenas em 1924 foi emitido o Regulamento das Casas de Diversão Pública, que proibia rinhas de aves, corridas de touros e outras modalidades de entretenimento envolvendo animais.

Uma década depois, em 1934, emitiu-se um decreto definindo punições para atos de agressão contra animais, como acomodá-los em condições precárias, exigir esforço excessivo dos animais de tração, praticar tiro ao alvo ou deparar aves vivas, entre outras práticas. Em 1995, a entidade organiza a I Conferência Internacional em São Paulo, tornando-se importante marco na história da proteção animal no Brasil. Pela primeira vez no país foi discutida e divulgada a metodologia do controle humanitário de populações de cães e gatos, preconizada pela Organização Mundial da Saúde (OMS). O Município de São Paulo é usado como exemplo em razão de ter sido o primeiro município do Brasil a tentar instituir uma política pública para animais, bem como a primeira cidade a acolher uma instituição de proteção animal que permanece em atividade atualmente.

Desenvolvendo o trabalho de recolhimento e adoção de animais e disponibilizando uma clínica veterinária para atendimentos em que toda a receita arrecadada é revertida para a manutenção das suas atividades, a Uipa contribuiu de forma significativa na incorporação de políticas públicas através de edições de leis protetivas e outras medidas, tais como: a redação do artigo 32 da Lei Federal n.º 9605/98, que tornou crime ambiental a prática de maus-tratos a animais, e pelo Decreto Federal n.º 24.645/34 (estabeleceu medidas de proteção aos animais); fundou o Movimento Antivivisseccionista Brasileiro, que contesta o uso de animais vivos para testes, pesquisa e ensino; criou o Conselho de Proteção e Defesa Animal do Município de São Paulo; elaborou a tese de inconstitucionalidade da eliminação de cães e gatos saudáveis pela Administração Pública, o que deu amparo à aprovação da Lei Estadual Paulista n.º 12.916/2008, proibitiva de tal eliminação, cujo projeto de lei foi também redigido pela entidade, entre outras ações (Perillo, 2018, p. 46).

A “gramática cívica”, também presente na instauração da ação civil pública, tendo em vista a defesa da liberdade religiosa do Terreiro Rêi Hungria, revela o acionamento dos dispositivos jurídicos como normativo, usado para superar as desigualdades e o racismo por meio de ações afirmativas, mas pode também perpetuá-los. Segundo o advogado de acusação, infere-se da narrativa dos depoimentos o evidente caso de intolerância religiosa ao culto das religiões de matriz africanas e de desrespeito à liberdade de consciência e de crença, alicerçados no texto constitucional e em outros diplomas legais. Para elucidar a comprovação da existência da intolerância religiosa, reiterou-se que a fiscal da Sema tinha consciência da violação do direito constitucional à liberdade de cultos, mas quis “coibi-lo sob pretexto de que o sacrifício era feito ‘com maus-tratos’, fato negado pelos religiosos, os quais afirmam que

respeitam os animais, rezam por eles e os oferecem como forma de oferenda aos orixás e alimento para convidados e membros da comunidade” (Sergipe, 2018, p. 11).

Essa criminalização legal das manifestações culturais e religiosas da população negra caracterizava “a tentativa de normalização ou negação da cosmovisão africana no país” (Araújo, 2007, p. 40). Os casos citados tornam-se apenas um exemplo de tantos outros que estão tramitando nas varas cíveis do Brasil, a grande diferença entre esse caso e os outros é que, devido à articulação das religiões de matriz africana em Sergipe, a iniciativa da Copier, esse caso foi à frente como um caso de intolerância religiosa. Conseguir identificar em um boletim de ocorrência que a violência sofrida foi um caso de ‘intolerância religiosa’ está muito distante da realidade dessas comunidades, pois muitas vezes tais casos são relatados como conflitos entre vizinhos ou desavenças sem relação com a religião.

O trabalho de investigar as justificativas para consolidação de discursos em torno da temática da sacralização animal, pautadas em uma gramática ocidental, perpetua sentidos de moral e justiça e têm uma dimensão estruturada que precede os indivíduos. Essas gramáticas buscam articular o campo da ciência como a “senciência animal” (define que os seres animais possuem capacidade de sentir sensações e isso lhes dá uma consideração moral) com o do direito, para atribuir o status de “sujeitos de direito” (caracteriza que os seres humanos e os bens possuem atributos jurídicos) aos animais. Essas tornam-se justificativas do discurso em prol da proibição da sacralização animal e são a base para a união de sujeitos em torno de uma causa que visa conscientizar a cultura vigente que vê os animais como coisa. Falas que acionam a moral animal com base na sentiência contrapõem-se a práticas diabólicas das ditas “magia negra” (termo utilizado para fazer referências às religiões de matrizes africanas que realizam a sacralização animal). A gramática acionada demonstra o processo incansável de distinção acerca das religiões em que as não cristãs devem ter suas práticas e discursos confrontados tendo em vista a condição necessária para o reconhecimento social. Com foco nos atores sociais e suas ações, tendo em vista evitar topologias essencialistas, é preciso compreender ações em seus contextos e a controvérsia está dada no próprio discurso que denuncia a perpetuação da distinção entre civilização e selvageria, pois essas disputas apresentam uma constante consolidação das hierarquias sociais que corroboram a “*snobbish exclusion*” (Johnston; Baumann, 2017, p. 167).

O estudo situacional nos auxilia a compreender as *cités* que são acionadas, tendo em vista o início do debate acerca da sacralização animal a partir dos conflitos ocorridos no Rio Grande do Sul. É importante enfatizar que a identificação dos deputados com igrejas evangélicas nos permite perceber o papel da disseminação das ideias pentecostais e do fundamentalismo religioso, assim como o racismo religioso na elaboração de leis que visam à proteção

dos animais e esbarram na liberdade religiosa e de crença. Esses repertórios cognitivos, as *cités*, demonstram a potencialidade dos argumentos da religião cristã no Brasil, levando em consideração a forma como os atores sociais os acionam, de que maneira esses configuram uma metafísica flexível mais que uma normatividade incontornável (Boltanski; Thévenot, 2020, p. 11). Carvalho, Oro e Scuro (2017) elucidam que não se trata de intolerância, mas sim de revelar o racismo religioso por trás das leis propostas por deputados e deputadas ligados às religiões neopentecostais. Depreendemos desse cenário que a *cité* presente na “gramática cívica” em que estão situados os atores da causa animal é uma linguagem da moral e da ética cristã basilar da reivindicação de direitos aos animais não humanos, tendo em vista as teorias de Peter Singer e Tom Regan.

Por outro lado, a “grandeza cívica”, na qual estão presentes os defensores da sacralização animal, expressa uma *cité* que revela um senso de justiça histórica, modelizado em uma norma que se revelou particularmente nessa situação como forma de traição em favor da dominação, a moral cristã em defesa dos animais: “[...] pode-se pensar que todo senso de justiça inclui o pressuposto de que os outros contam com igual acesso a ela, de modo a ser possível se entender com eles a respeito da definição de um bem comum a propósito do qual as posições divergentes se confrontam” (Boltanski; Thévenot, 2020, p. 31).

Nessa perspectiva, segundo a linguagem acionada pelas religiões de matriz africana, o discurso sustentado no Brasil é fruto da consolidação do ideal ocidental enraizado pelos anos do processo colonizador que ditou a repressão e a criminalização de práticas mágico-religiosas no país, em especial a perseguição à cultura afro-brasileira. As convenções discursivas dos séculos anteriores definiram o que se entende por “religião” e permanecem operativas até hoje. Por outro lado, a dimensão experimental e inacessível à observação objetiva dificultar o mergulho no conhecimento dos costumes das religiões, culminando na perpetuação do imaginário de tradições tidas como primitivas, supersticiosas e falaciosas. Com a queda da eficácia persuasiva da antropologia evolucionista do século XIX, o estudo das religiões apresenta um desafio teórico-metodológico, levando em consideração as dificuldades políticas e ideológicas de reconhecer religiões de tradição não cristã, esse desafio teórico nos faz pensar na categoria “religião” como um produto histórico.

Diante da análise dessa situação, é possível perceber como a “grandeza cívica” demonstra de que forma as gramáticas do comum no plural estão relacionadas à reivindicação de direitos e pode acionar diferentes *cités*, linguagens correspondentes às visões de mundo dos atores sociais envolvidos. Compreendemos que essas tensões são próprias à democracia e a ação básica da política é a decisão sobre a situação (Boltanski; Thévenot, 2020, p. 42). Ao expressar essa situação, tomamos como ponto de partida que a relação entre

direito, sociologia e antropologia deve nos convidar a um confronto com os direitos, rompendo com a divisão de trabalho clássica, segundo a qual os juristas se ocupam da normatividade formal e os sociólogos daquilo que advém das práticas (Boltanski; Thévenot, 2020, p. 22).

As justificações para essa situação reveladas empiricamente demonstram como o senso de justiça é consequência da sociedade contemporânea e da forma que somos levados a substituir uma oposição entre a generalidade da categoria, como mencionei lá no início da não utilização de categorias prontas, pois que, segundo Boltanski e Thévenot (2020), é um grande problema das ciências sociais tomar como dado a questão de que todo fato já é social a partir dessas generalidades. Posto isso, propus-me a fazer o contrário: partir da singularidade de um caso pessoal por um conflito entre diferentes maneiras de se qualificar pessoas e demonstrar a forma como as linguagens são expressas pelos próprios atores sociais.

Cabe ressaltar que a referida situação aciona questões históricas de perseguição às práticas das religiões negras, na medida em que, desde a formação do Brasil como Estado-Nação, o direito atuou, primeiramente, na formação dos códigos reguladores da colônia; depois na adaptação das relações sociais pós-abolição; e, por conseguinte, a consolidação da República. Durante esses momentos, o direito serviu como regulador das práticas sociais, o poder normativo forjado pelo Código criminal não tardou a ser organizado para exclusivamente tratar das relações, ações e atividades sociais (Silva Jr., 2015, p. 306). Foi, de longe, a principal ferramenta utilizada para reger a vida dos negros que passaram da categoria de coisa para pessoa.

Três artigos presentes no Código Criminal se impõem nesse ponto: a criminalização da capoeira, do curandeirismo e do espiritismo. “Uma vez mais certifica o destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica” (Silva Jr., 2015, p. 309). O Código Criminal foi utilizado como ferramenta educativa e punitiva, porque para estabelecer regras é necessário definir, nesse caso, os conceitos culturais²² que devem ser mantidos ou abominados. Para entendermos o poder do direito nesse contexto, pensemos em como essa conjuntura foi imprescindível para a formação da nação brasileira tanto quanto a criação do imaginário democrático e da harmonia das relações, pois, mesmo após a escravidão e a exploração dos africanos, foi necessário impor-lhes uma religião, devassar sua identidade cultural para convencer do poder de vida e de morte de que dispunham seus

22 Os conceitos culturais, nesse sentido, seriam aqueles conceitos utilizados para definir manifestações culturais como capoeira, curandeirismo, feitiçaria, macumba, dentre outros. Ao definir esses conceitos, o texto jurídico deixaria claro quais atividades são ou não aceitas.

algozes (Silva Jr., 2015, p. 308). A subordinação – tanto aos interesses quanto dos escravos ao sistema – foi além do trabalho.

Não obstante a abolição do conceito de religião oficial, sabemos que as perseguições contra as religiões de matriz africana não pararam. A adoção da liberdade de culto e da liberdade de crença religiosa ficou apenas no papel, já que nos espaços públicos, privados e de bem comum foi possível presenciar casos de discriminação, mesmo após serem práticas reconhecidas pelo Estado, os conceitos enraizados de práticas criminosas de negros vadios marcou a história dessas religiões.

No século XX, apesar de a Constituição Federal garantir a prática de qualquer modalidade religiosa, é no primeiro mandato de Euclides Malta como governador de Alagoas que os pedidos de autorização para o funcionamento dos terreiros de xangô tornam-se comuns, ao passo que a própria ação da polícia por meio de detenções para averiguações nos terreiros da cidade de Alagoas tornou-se uma “ação legítima”, pois suas motivações justificavam a repressão, apesar de não encontrarem respaldo no Código Penal. Como o Estado se pauta em mecanismos necessariamente coercitivos, a “hipótese repressiva” pouco teve sustentação:

[...] do que se convencionou chamar de “Quebra de 1912”, acontecimento extraordinário que culminou com a invasão e destruição dos principais terreiros de xangô da capital do estado. Os terreiros foram invadidos por populares capitaneados pelos sócios da Liga dos Republicanos Combatentes, misto de guarda civil e milícia particular criada com a finalidade de espalhar o terror entre os correligionários do Partido Republicano de Alagoas, cujo chefe político, o governador Euclides Malta, se encontrava no exercício do seu terceiro mandato e ameaçava ratificar um candidato seu no pleito que se aproximava (Rafael, 2010, p. 260).

Ulisses Neves Rafael (2010, p. 302) revela fatos que remetem ao imaginário da época sobre as religiões de presenças africanas, como o episódio no qual as “más-línguas” dizem que Euclides Malta, vez por outra, usava-se de “uma filha de santo, na flor da idade, para os seus prazeres sexuais, sendo a mesma sacrificada a Ali-Babá, o ídolo da animação e do prazer em forma de menino”. Mesmo em momentos nos quais as religiões de matriz africana pareciam estar em bom relacionamento com órgãos reguladores da sociedade, havia um descompasso entre o que poderia ser autorizado via papel e aquilo que realmente se dizia nas ruas sobre suas práticas e cultos. Remeter-se ao relacionamento de um político com um terreiro de xangô sob cunho sexual é mais uma forma de difamar as religiões de presenças africanas.

Por conseguinte, até 1976, essas religiões eram obrigadas a pagar uma taxa e um requerimento de licença policial nas delegacias de jogos e costumes para poderem realizar seus cultos religiosos dentro dos seus terreiros:

O fim dessa determinação que demonstra o não reconhecimento jurídico dos cultos afro-brasileiros como religiões veio por meio do Decreto 25.095 de 15 de janeiro de 1976 do governador da Bahia. Este decreto gerou jurisprudência para o resto do país. [...] Em contrapartida, este mesmo código em seu art. 208 pune quem impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso ou desvalorizar publicamente ato ou objeto de culto religioso (Velevi, 2015, p. 14).

Nesse cenário, destacamos que a intolerância de natureza religiosa/racial manteve-se intacta ao longo de toda a história, resistiu ao processo de democratização, cujo marco fundamental foi a promulgação da Constituição de 1988 e deixou exposto que, uma vez estabelecidos parâmetros e conceitos fundamentais à construção identitária do que é o negro na sociedade brasileira, fincam-se as raízes, e mesmo sem lei que criminalize as práticas e manifestações culturais dos africanos e afrodescendentes no país, o preconceito e a discriminação sobre estas já estão bem enraizadas.

Por outro lado, quando falamos sobre religião, as questões ficam ainda mais nebulosas. Levantamento bibliográfico recente nos mostra que há uma grande busca pela denominação, investigação e formulação do que são as religiões de matrizes africanas, pesquisas focadas no culto e na ritualística. Já após os anos 2000, as referências até então encontradas têm o direito como área de principal interesse, atuando especificamente em fenômenos ligados à judicialização das práticas religiosas e os decorrentes conflitos, a exemplo de Silva Neto (2003), Oliveira (2014; 2015), Rocha (2015), Santana (2007) Torres (2016), Velevi (2015).

Principalmente entre 2000 e 2020, aumentou a quantidade de casos no âmbito jurídico, tendo como motivações conflitos sobre fiscalizações e denúncias, em sua maioria casos de intolerância pelo Disque 100 (Xavier, p. 9, 2020), que atende populações em situação de vulnerabilidade e crimes de ódio:

A demanda da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa pela criminalização da intolerância religiosa a partir de sua tipificação “correta”, segundo a Lei Caó, representa um esforço de trazer para a esfera pública conflitos que surgiram e não foram solucionados na esfera privada. Este movimento tem esbarrado principalmente na negação, por parte dos agentes do Estado, de que estes conflitos sejam considerados crimes (Miranda, 2010, p. 142).

Assim sendo, devemos compreender que a Constituição brasileira, apesar de reconhecer a multiplicidade cultural e étnica presente no país, ainda tem grandes dificuldades em entender, incorporar e realizar ações e políticas públicas para os diversos povos e comunidades tradicionais viventes em território nacional. Tal empecilho é proveniente, principalmente, da visão uniétnica que paira sobre o aparato jurídico, político e social brasileiro.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A disputa pela categorização do que é ou não religião tem seu início lá no século XV-XVI, quando o debate convergia no argumento de autoridade para intervir sobre o mundo. Com o advento da ciência por nomes como Descartes, Bacon e Kant, coube à nova autoridade científica o privilégio de consolidar seu discurso contra o falacioso. Assim, a magia e a religião, que até então explicavam o mundo à sua maneira, perdem espaço para as estratégias visivelmente comprováveis. Por conseguinte, dividiu-se o conhecimento em dois tipos: o adquirido pelos sentidos e não confiável; e o obtido pela razão, por meio da análise de conceitos, confiável e seguro. Tendo em vista o debate acerca da autenticidade sobre as verdades do mundo, coube à instituição ligada à ciência determinar o que poderia ter o status de verdadeira religião, a partir daí a religião cristã sobressaiu-se discursivamente e, por meio de processos de interação, tornou-se a religião oficial.

Posto isso, os debates sobre o privilégio discursivo adentram todos os âmbitos (cultural, político e econômico) e corrobora as lógicas distintas. A teoria evolucionista é a principal justificativa utilizada para corroborar o argumento de autoridade da época e isso se fez claro quando determinadas potências do continente Europeu subjugaram os demais com seu discurso persuasivo levado pela política de expansão territorial e apoiado por uma economia forte. É nesse sentido que o pensamento ocidental europeu se distingue dos demais, colocando-se como sinônimo de civilização em contraponto às sociedades primitivas.

Devemos compreender que a cultura ocidental angariou capacidade de se tornar um argumento forte que, ao passar por disputas no espaço público e processos de modelagem, demonstraram a potência dela, tornando-se a cultura de maior poder de difusão e crença. Nesse período, temos o reforço científico das ciências sociais na decodificação dos costumes não ocidentais, visando à aplicação da teoria evolucionista, a qual compreende que as sociedades passam por diversos estágios, da selvageria à civilização, porém cada sociedade está em um determinado estágio e cabe à sociedade ocidental europeia ser a consolidação do estágio final de civilização.

O livro *O ramo de ouro*, de Frazer James George (1982), é o principal trabalho dessa teoria. Ele faz um apanhado das religiões e costumes ao redor do mundo e demonstra pontos em comum a fim de validar o argumento de que todas as sociedades têm um ponto de início e final comuns, mas que cada uma leva a caminhos diferentes, até chegar ao último estágio. As teorias evolucionistas perpetuaram o pensamento ocidental etnocêntrico ao redor do mundo e classificaram as experiências religiosas não ocidentais com um princípio pré-religioso; por conseguinte, a disputa sobre o status de religião ou não religião perpetuou argumentos epistemológicos ocidentais que conseguimos extrair atualmente do cristianismo no Brasil.

Esses argumentos são postos à prova na disputa política e têm como base a ação coletiva. É essa ideologia cristã que perpetua o pensamento religioso e encontra meios de legitimar e produzir um discurso público aceitável. A expansão política e econômica da Europa durante o processo de colonização levou para o restante do mundo a visão etnocêntrica que coloca a religião cristã e a cultura europeia como um modelo a ser seguido. Podemos validar esse movimento com a teoria de Bourdieu de que não há relativismo cultural na medida em que há uma cultura legítima e uma cultura ilegítima (Johnston; Baumann, 2017, p. 197).

Tendo em vista que o acirramento atual de disputas requer o ordenamento dessas categorias no plano da construção histórica e social, não datadas e atemporais, tenho procurado investigar os discursos que pautam a disputa em torno do conceito dos maus-tratos aos animais, tomado por um grupo para acionar gramáticas discursivas com viés para justificação contra a sacralização dos animais por determinadas religiões. Para compreender as justificativas que são usadas como *épreuve* (Boltanski; Thévenot, 2020, p. 13), tomo como ponto de partida as controvérsias discursivas presentes na votação sobre a constitucionalidade da sacralização dos animais no STF em 2018, conflito que revela as disputas entre as concepções de religião e cultura.

Nesse discurso, a referência simbólica cristã é associada à coletividade cívica dentro da linguagem da esfera pública, mesmo que não diretamente a estratégia discursiva de determinados grupos faça referências legitimadas a enquadramentos ideológicos, na linguagem de Johnston e Baumann (2017). Dessa forma, a sociologia crítica de Boltanski e Thévenot (2020) auxilia no olhar para a análise das práticas e das ações, visando à assimilação das operações críticas e discursivas dos atores ao acionar as *vités*, e a metodologia de análise de discurso foi com base na análise de conteúdo (Johnston; Baumann, 2017, p. 76).

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Maurício Azevedo de. **Afirmando a alteridade negra e reconhecendo direitos**: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico – repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural. 2007. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição, Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação**: sobre as economias da grandeza. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020.
- CARVALHO, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro; SCURO, Juan. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017.

- CHALFUN, Mery; GOMES, Rosangela Ma. A. Direitos dos animais - um novo e fundamental direito. **XVII Encontro Preparatório para o Congresso Nacional do CONPEDI**, Salvador. p. 847-866, 2008. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/salvador/mery_chal-fun.pdf. Acesso em: 30 jan. 2020.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**. 5. ed. ampl. São Paulo: Saraiva, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEORGE, Frazer James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- JOHNSTON, José; BAUMANN, Shyon. Democracy versus Distinction: A Study of Omnivorousness in Gourmet Food Writing. **American Journal of Sociology**, v. 113, p. 165-204, 2017.
- MELO, Reinaldo Aparecido de e RODRIGUES, Juliana. Direitos dos animais no ordenamento jurídico brasileiro: um olhar sobre as iniciativas legislativas para a abolição da tração animal. **Revista Científica Eletrônica do Curso de Direito**, n. 15, jan. 2019. Disponível em: http://faef.revista.inf.br/imagens_arquivos/arquivos_destaque/ouKM6KUudRE-fb1K_2019-2-28-13-58-18.pdf. Acesso em: 10 jan. 2020.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 35 n. 2, p. 124-152, 2010.
- MOTA, Fábio Reis. A justificação: O resplandecimento de um novo gesto pragmático na sociologia francesa. *In*: BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação**: sobre as economias da grandeza. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020, p. 17-28.
- OLIVEIRA, Ilzver de Matos. **Calem os tambores e parem as palmas**: repressão às religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe. 2014. Tese (doutorado) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Reconhecimento judicial das religiões de origem africana e o novo paradigma interpretativo da liberdade de culto e de crença no direito brasileiro. **Revista de Direito Brasileira**, ano 5, v. 10, p. 169-199, 2015.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- PERILLO, Cláudia Beatriz Coronel. **Movimentos sociais de proteção animal e sua influência na construção de políticas públicas no Município**

- de Porto Alegre/RS.** 2018. Monografia (Trabalho de conclusão de curso) – Bacharelado em Ciências Administrativas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica**, v. 14, n. 2, p. 289-310, jun. 2010.
- REGAN, Tom. **Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais.** Porto Alegre: Lugano Editora, 2006.
- ROCHA, S. A. O significado do sacrifício para as religiões de matriz africana: estudos sobre direito dos animais e o princípio constitucional da liberdade religiosa. **Revista de Direito da FAT**, v. XII, p. 1, 2015.
- SANTANA, Patrícia da Costa. **A ponderação na colisão entre os princípios da proteção das manifestações culturais religiosas de matriz africana e o da proteção aos animais.** 2007. Dissertação (mestrado) – Departamento de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- SERGIPE. Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe. 18.^a Vara Cível de Aracaju. **Processo n. 0033271-97.2018.8.25.0001.** Publicado em 10/09/2018.
- SILVA JR., Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- SILVA NETO, Manoel Jorge e. A proteção constitucional à liberdade religiosa. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, ano 40, n. 160, p. 111-130, 2003.
- SINGER, Peter. **Ética prática.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TORRES, Rodrigo Romano. **O sacrifício de animais em rituais religiosos de Candomblé e o crime de maus-tratos aos animais: aplicabilidade da teoria da tipicidade conglobante.** 2016. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior Dom Helder Câmara, Belo Horizonte, 2016.
- VELECI, Nailah Neves. **Religiões Afro-Brasileiras – o conflito entre liberdade de culto e os direitos dos animais.** 2015. Monografia (trabalho de conclusão de curso) – Bacharelado em Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- XAVIER, Lúcia. Prefácio. In: HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro *et al.* (Orgs.). **Direitos dos povos de terreiro 2.** Salvador, BA: Editora Mente Aberta; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020, p. 7-10.

4

BAIXADA DE TODOS OS SANTOS: A ATUAÇÃO DA DIRETORIA DE DIREITOS HUMANOS NO MUNICÍPIO DE NOVA IGUAÇU COM O PROJETO BUSCA ATIVA POVOS DE TERREIRO

*Kleber Luiz Alves dos Santos Gonzaga²³
Malú Ribeiro Vale²⁴
Cândida Maria Ferreira da Silva²⁵
Daiane de Souza Mello²⁶
Giovanna Weisz²⁷
Matheus Moreira Soares²⁸*

23 Psicólogo. Subsecretário na Subsecretaria de Direitos Humanos e Conselhos Vinculados, da Secretaria Municipal de Nova Iguaçu. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGP/UFRRJ). E-mail: psiklebersg@gmail.com.

24 Assistente social. Técnica em Diversidade Religiosa, supervisora de estágio na Coordenadoria de Promoção de Igualdade Racial da Subsecretaria de Direitos Humanos e Conselhos Vinculados, da Secretaria Municipal de Nova Iguaçu. Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PGSS/UFRJ). E-mail: malu.r.vale@gmail.com.

25 Assistente social. Técnica em direitos humanos da Subsecretaria de Direitos Humanos e Conselhos Vinculados, da Secretaria Municipal de Nova Iguaçu. Especialista em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro e Especialista em Infância e Violência Doméstica pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: candidasilv@gmail.com.

26 Psicóloga. Coordenadora de Promoção de Igualdade Racial na Subsecretaria de Direitos Humanos e Conselhos Vinculados, da Secretaria Municipal de Nova Iguaçu. E-mail: psidaianedesouzamello@gmail.com.

27 Assistente social residente do Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz. E-mail: giocamach16@gmail.com.

28 Assistente social da Casa de Acolhida Laranja Lima, da Secretaria Municipal de Nova Iguaçu. Mestrando em Serviço Social no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PGSS/UFRJ). E-mail: mathmoreira025@ufrj.br.

RESUMO

O presente artigo objetiva apresentar um breve relato de experiência sobre o projeto de Busca Ativa Povos de Terreiros, no município de Nova Iguaçu, região metropolitana do Rio de Janeiro, mais especificamente da Baixada Fluminense. Debateremos a importância de instrumentos que democratizam o acesso às políticas públicas voltadas para essa população e a necessidade de registrar essas famílias no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, no ato de evidenciar as especificidades desse grupo populacional.

Palavras-chave: busca ativa; comunidade de terreiro; direitos humanos; cadastro único.

1 INTRODUÇÃO

Elaborar, implementar e executar políticas públicas de cunho estatal pressupõem uma articulação qualificada delas, cuja obrigatoriedade é seguir os princípios básicos da Administração Pública: legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência, presentes no artigo 37 da Constituição Federal de 1988. A partir desses princípios, no primeiro semestre de 2021, demos início a um breve plano ação para atuação da Diretoria de Direitos Humanos de Nova Iguaçu (DDHNI), cujo objetivo era identificar os Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos (GPTEs) residentes da maior cidade, em extensão territorial, da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro.

Ocupando um espaço importante para a atuação da Diretoria de Direitos Humanos, enquanto um equipamento que integra o organograma da Secretaria Municipal de Assistência Social (Semas), os GPTEs consistem em uma parcela da população atendida pelo Cadastro Único (CadÚnico), que o Estado considera que vivenciam formas diferentes de desproteção e exclusão. Atualmente, os GPTEs totalizam 15 grupos diferentes, nos quais estão incluídas, por exemplo, as comunidades de terreiros, as famílias indígenas, as famílias quilombolas, as pessoas em situação de rua. Em Nova Iguaçu foram identificados, até o momento, cinco grupos e entre eles está a população de terreiro.

A premissa de trabalhar inicialmente com a população de terreiro está diretamente ligada ao motivo que levou à criação da Diretoria de Direitos Humanos no território, que é o número elevado de casos de intolerância religiosa contra as comunidades de matrizes africanas da localidade. A partir disso, dentro da política de assistência social, utilizamos da Busca Ativa enquanto uma ferramenta importante que contribui para a coleta de dados, bem como para a análise de conjuntura e a identificação de vulnerabilidades e especificidades apresentadas por essa parcela populacional, dando escopo para a elaboração de ações pelas equipes multidisciplinares no âmbito do Sistema Único de Assistência Social, como resposta a essas demandas.

Neste capítulo em particular, trataremos das demandas das famílias pertencentes à comunidade de terreiros da cidade de Nova Iguaçu, que até o primeiro semestre de 2021 não tinham registro no CadÚnico como GPTEs, demonstrando, assim, a necessidade do levantamento de dados através das ações de Busca Ativa na localidade.

Nova Iguaçu é uma cidade do Estado do Rio de Janeiro que compõe a Região Metropolitana do Estado. É a maior da Baixada Fluminense em extensão territorial e a terceira maior em quantitativo populacional do Rio de Janeiro, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com população estimada de 825.388 pessoas para o ano de 2021.

No censo realizado pelo IBGE em 2010, a população do Município de Nova Iguaçu era composta, autodeclaradamente, por 36,22% de brancos, 14,15% de pretos, 48,62% de pardos e 0,09% de indígenas. No que tange ao arranjo religioso da população, a cidade era formada por 36,94% de evangélicos, 33,09% de católicos, 0,02% de mórmons, 0,01% de judeus, 0,89% testemunhas de Jeová, 2,63% de espíritas, 0,92% de candomblecistas e/ou umbandistas, 21,17% não têm religião e 4,33% não responderam.

Entretanto, acreditamos que esses dados apresentaram mudanças significativas, tendo em vista as campanhas realizadas pelos movimentos sociais e povos de terreiro quanto à necessidade de autodeclaração correta da fé, não cedendo mais a subterfúgios como a autodeclaração espírita ou católico não praticante. Tendo em vista que o último censo, para além de autodeclaração da sua religião, em caso de povos de religiões afrodiáspóricas, estes puderam também declarar suas nações.

De acordo com o Planejamento Municipal de Direitos Humanos de Nova Iguaçu do ano de 2021:

A cidade está dividida em cinco Setores de Planejamento Integrados (SPI), que se subdividem em nove Unidades Regionais de Governo (URG), por sua vez, divididas em 68 bairros, excluindo-se os bairros não-oficiais e sub-bairros. Apesar de 98% da população estar em área urbana, Nova Iguaçu tem dois terços do território formados por áreas de proteção ambiental, sendo as mais importantes: a Reserva Biológica de Tinguá e o Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu. A principal atividade econômica atualmente está ligada ao comércio e ao serviço. Nova Iguaçu possui a 4ª maior centralidade econômica da Região Metropolitana, sendo a primeira fora da Capital do Estado. Porém, o setor de comércio e serviços é o segundo maior gerador de empregos do município, perdendo para a administração pública. Ressalte-se, todavia, que, segundo a Câmara Metropolitana do Rio de Janeiro, 70% de todos os postos de emprego formal no setor privado da Região Metropolitana estão concentrados na Capital do Estado, o município do Rio de Janeiro. A população iguaçuana é majoritariamente preta e parda (62,6% do total dos habitantes) e também considerada jovem (65,1% dos moradores possuem até 39 anos de idade). Na educação, 66,2% das crianças entre 06 e 14 anos estão matriculadas no

ensino fundamental. De acordo com o Censo de 2010, considerando-se a população municipal de 25 anos ou mais de idade, 5,61% eram analfabetos, 57,03% tinham o ensino fundamental completo, 36,07% possuíam o ensino médio completo e 6,50%, o superior completo. Quanto à renda, mais de 60% da população de Nova Iguaçu tem renda familiar per capita de até um salário mínimo. Nas URGs de Km 32, Cabuçu e Austin, esse índice ultrapassa 70% das famílias. Acentue-se que 144.359 mil famílias estão inscritas no CadÚnico, que engloba as famílias mais empobrecidas do município, sendo que 76.425 estão inscritas no Programa Bolsa Família (Nova Iguaçu, 2021, p. 9-10).

2 AS RELIGIÕES AFRODIASPÓRICAS EM NOVA IGUAÇU

Na Baixada Fluminense, o Município de Nova Iguaçu compreende um território com grande quantitativo de instituições religiosas de matrizes africanas e um vasto número de famílias e indivíduos pertencentes à comunidade de terreiro, que é uma das pertencentes aos Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos (GPTEs):

As famílias pertencentes às comunidades de terreiro são aquelas que pertencem a povos e a comunidades com vínculo a uma casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Esse espaço congrega comunidades que possuem características comuns, tais como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afrobrasileiro (MDS, 2012, p. 33).

Embora essa seja uma configuração importante do território, até o ano de 2021 não se tinham registros oficiais do mapeamento das comunidades de terreiro, enquanto GPTEs, que pudessem apresentar, não somente o número, como o perfil desse público. Consultando os registros no que se refere às famílias cadastradas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, essas famílias não apareciam, seguindo na invisibilidade, o que impedia e ainda impede o acesso a direitos sociais, dificultando a criação de políticas públicas específicas que atendam suas demandas e necessidades desse grupo.

3 DIRETORIA DE DIREITOS HUMANOS DE NOVA IGUAÇU

A Diretoria de Direitos Humanos, enquanto equipamento que visa facilitar o acesso às políticas socioassistenciais, dispôs de um olhar crítico para essa ausência de registro e a invisibilidade desses GPTEs. A partir dessa análise crítica, pensamos que, por um lado, existia a possibilidade de que os pro-

fissionais da rede socioassistencial não estivessem enxergando essas famílias; por outro, a possibilidade de que essas famílias não estivessem mostrando-se por não se sentirem seguras e acolhidas nos diversos espaços.

Ao pensarmos o processo de formação social brasileira e a invisibilização da população negra, podemos compreender que a inviabilização dos acessos dessa população é estruturalmente histórica, uma vez que se foi normalizada e imbricada na sociedade pós-escravização a manutenção do racismo, principalmente nos espaços institucionais. Segundo Netto (2001, p. 45), os desdobramentos e expressões da questão social são constitutivos do modo de produção capitalista, ou seja, ele preconcebe, gera, cria e origina as desigualdades sociais, fazendo com que sejam intrinsecamente imbricados, em que um precisa do outro para a sua plena manutenção.

Ao analisar os processos que levaram à colonização, à escravatura e à revolução burguesa, Fernandes (2006) faz uma nova interpretação do Brasil, considerando os elementos econômicos desde o período colonial e a insistência do país em não romper com o estatuto colonial, somado ao fato de a estrutura do país ter um recorte de classe e raça. Sendo assim, no contexto da realidade brasileira, podemos notar os destaques de elementos conjunturais em desfavor dos elementos estruturais, existindo uma ascendência ao debate sobre a conjuntura da formação histórica preterindo o questionamento da estrutura, enquanto constituintes da sociedade brasileira.

Considerando, assim, o racismo como uma das expressões da questão social, e não como fator determinante e estruturante do modo de produção capitalista (Albuquerque; Carvalho, 2019), logo, suprimindo a questão racial como nó da questão social (Gonçalves, 2018). No entanto, não podemos destrinchar a questão racial e refletir sobre seus rebatimentos na atualidade sem contextualizar a negritude e o ser negro, cuja criação da imagem parte do branco ocidental e é perpetrada com certo caráter universal atribuído pela própria branquitude, na medida em que desconsidera sua humanidade, tornando-o um objeto, uma coisa, colocando-o na prisão referenciais fetichizados que o branco deixou de reconhecer em si. Assim, é sempre esperado que esse negro, essa coisa, esse outro seja emotivo, sensual, viril, lúdico, colorido, infantil, banal; o mais próximo possível da natureza no sentido animalesco e distante da civilização. Quando não é exótico ou inexistente, é apresentado como expressão de tudo o que é ruim. O branco é universal, mas “o negro não é um homem... é um homem negro” (Fanon, 2008, p. 12).

O que acontece nesse molde criado pela branquitude é a redução da experiência da pessoa negra por ser negra, como se a experiência fosse apenas do “existir” pessoa negra. O ser negro fica fixado nessa identidade particular e reduzida, definida por uma cor/raça. Dessa forma, temos o apagamento da história, das competências, de tudo aquilo que o atravessa. Quando Fanon trabalha essa noção, é como se a experiência do ser fosse reduzida a existir

como negro. Partindo disso, existe uma facilidade em pensar em música indígena, cabelo afro, cultura negra, mas nunca em música branca, cultura branca. O branco, a cultura branca, ou ocidental, ganham status de universalidade e não precisam ser especificadas.

Uma pessoa considerada culta é alguém que domina a “norma culta”: a saber, alguém que detém os conhecimentos referentes à cultura europeia, sejam eles estéticos, sejam filosóficos ou teóricos. Essas molduras e imagens foram criadas no seio do colonialismo e sua principal função era desestabilizar e desarticular os sistemas organizacionais dos povos colonizados, para que não houvesse uma resistência contra a imposição de um sistema específico das relações de produção, que nesse caso foi útil em algumas fases da acumulação capitalista. Outro elemento abordado pelo autor é que, mesmo que o branco tenha privilégios e se aproveite deles, ele não consegue se isentar da coisificação de sua herança colonial.

Faustino (2013, p. 5-6) diz que, ao mesmo tempo que a branquitude animaliza o ser negro, ela humaniza, porque atribui ao outro elementos que também são seus. Esse complexo de superioridade do branco é justamente marcado por um sentimento de castração, uma vez que, ao passo que o branco nega, ele também reconhece; ao mesmo tempo que elimina, ele se apropria. É a questão do desejar e, ao mesmo tempo, desprezar. A outridade em Fanon, mostra que “eu projeto tudo de ruim nesse outro, eu nego esse outro, eu, branco, animalizo esse outro, mas eu também humanizo o outro quando quero possuí-lo”. É o reconhecimento e a negação da branquitude. As projeções nesse “outro” amaldiçoado e inferiorizado assombam e atraem com seus atributos “sobre-humanos” – exatamente aqueles que o branco deixa de ver em si – exageradamente mistificados e animalizados. Isso se dá em Fanon (2008) porque “o branco cria o negro”. Essa imagem é perpassada não só entre si, mas também entre esses “outros”. Faustino (2013, p. 10) pontua, ainda, que o negro foi posto e acabou estabelecendo-se nesse mesmo universo criado pela branquitude, universalidade em que o branco é sinônimo de humano e o outro, que é negro ou que não é branco, distancia-se dessa humanidade.

Devido à construção colonial mantida como estrutura do sistema capitalista, conseguimos compreender na história como se dão as relações sociais e de poder nos mais diversos eixos da sociedade e rememorar as lutas por territorialidade, a história de resistência da população negra, a defesa de seus corpos, credos e ocupação de espaços, as comunidades de terreiro e o enfrentamento aos desafios que englobam a questão racial é o primeiro passo para que possamos elaborar políticas públicas de memória, para que assim seja gerado na comunidade e no entorno um sentimento de proteção, fazendo com que terreiros sejam reconhecidos como pontos de referência e apoio à população daquela região.

Os ataques criminosos à população de terreiro em Nova Iguaçu, cada vez mais frequentes e cruéis, evidenciaram a importância e a urgência de criar e intensificar políticas interventivas e preventivas que se propunham não só a contribuir para a erradicação desses crimes, mas também para garantir o acesso a direitos que pudessem fortalecer e retirar as famílias pertencentes à comunidade de terreiro da condição de vulnerabilidade.

Segundo dados fornecidos pelo Núcleo de Atendimento às Vítimas de Intolerância Religiosa (Navir), esse grupo específico representa 86,36% das vítimas de intolerância religiosa atendidas no ano de 2021. É importante elucidar que os ataques de 2017 ganharam mídia internacional como ações que violavam a liberdade religiosa dos adeptos de religiões de matriz africana, a exemplo do caso que ocorreu no “Buraco do Boi”, em que uma Iyalorixá foi obrigada a depredar seus assentamentos. Tal violência extrapola o campo físico, invadindo não apenas a subjetividade, mas também todo o campo simbólico que tal ação representa, principalmente pelo fato de que quem a executa reivindica uma profissão de fé que demoniza tudo aquilo que não se alinha a seus dogmas.

É importante enfatizar que, além da condição de vulnerabilidade social a que essas famílias estão expostas, é possível observar uma expressiva exposição a riscos devido às práticas de ameaça, violência e violação de direitos, motivadas pela intolerância religiosa fomentada pelo racismo estrutural e institucional que, ainda hoje, demoniza religiões de matriz africana. Nesse ponto, o Ministério de Desenvolvimento Social diz que:

O esforço para a identificação desses grupos populacionais se justifica pelo entendimento de que estes sofrem de dupla invisibilidade. Uma, gerada pela pobreza, que muitas vezes deixa esta parcela da população brasileira à margem das ações e das políticas públicas, e outra, relacionada aos preconceitos por parcela da sociedade que age de forma a estigmatizar e a distanciar ainda mais algumas dessas famílias da convivência em sociedade e do acesso a bens e serviços públicos. A correta identificação das famílias possibilita que estas sejam alvo de ações e de políticas específicas que visem à melhoria de suas condições de vida. Dessa forma, é fundamental o empenho e a dedicação de todos os profissionais envolvidos no processo de cadastramento, uma vez que a inclusão no Cadastro Único dá visibilidade a essas famílias, por vezes, negligenciadas e afastadas das políticas públicas. É necessário conhecer para incluir. É por meio dos dados coletados no Cadastro Único que uma parte importante da realidade desses grupos familiares torna-se conhecida e alvo da ação pública. Essas informações permitirão que o poder público das três esferas – Federal, Estadual e Municipal – proponha e implemente políticas públicas específicas para essas populações de forma a avançar na garantia de direitos de toda a sociedade brasileira. O atendimento a essas populações deve guardar respeito à diversidade, à maneira específica como vivem e se relacionam com a sociedade, já que somente conhecendo e respeitando a forma de

viver desses grupos será possível realizar um cadastramento que inclua todos os cidadãos brasileiros mais vulneráveis, conforme o perfil de renda estipulado para o Cadastro Único (Brasil, 2012, p. 6).

Posto isso, é a partir da análise de conjuntura do cotidiano das famílias pertencentes a comunidades de terreiro que iremos traçar planos e objetivos com o intuito de fortalecer essa população, a fim de assegurar a permanência desses grupos em seus processos políticos, religiosos e culturais. A coleta desses dados é de suma importância pois precisamos ter referências das demandas.

Em cooperação técnica entre o Município de Nova Iguaçu e o Governo do Estado do Rio de Janeiro, temos atualmente dois núcleos atuantes, a saber: o Núcleo de Atendimento às Vítimas de Intolerância Religiosa (Navir) e o Centro de Cidadania LGBT+ Baixada III, estando em vias de inaugurar um terceiro em parceria com a Superintendência de Prevenção e Enfrentamento ao Desaparecimento de Pessoas e Ampliação do Acesso à Documentação Básica.

A Diretoria de Direitos Humanos de Nova Iguaçu²⁹ tem como finalidade a promoção de ações em prol da cidadania para a população iguaçuana. Com foco na proteção, promoção e defesa dos direitos humanos, tem o objetivo de cooperar na construção de uma sociedade mais justa e cidadã. Atua também como agente de garantias e incentiva o livre debate sobre cidadania e direitos humanos, a fim de construir uma cultura de promoção de direitos individuais, difusos e coletivos.

Assessorando direta e imediatamente a Secretária de Assistência Social na formulação de políticas e de diretrizes voltadas para a promoção dos direitos da cidadania, da criança, do adolescente, da juventude, do idoso, das minorias e da defesa dos direitos das pessoas portadoras de deficiência e da promoção de sua integração à vida comunitária, formulando e coordenando a política municipal de direitos humanos, em conformidade com o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e as diretrizes do Programa Estadual de Direitos Humanos do Rio de Janeiro (PEDH/RJ). Ela também articula

29 A Diretoria de Direitos Humanos (DDH) refere-se a um equipamento de promoção de cidadania que integra o organograma da SEMAS NI. Fundada em 26 de outubro de 2017, a DDH funciona em parceria com órgãos do Estado do Rio de Janeiro, com o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, propondo-se a buscar cooperações e parcerias com entidades que estejam no campo da execução, promoção e defesa dos Direitos Humanos, dando prioridade a garantia de direitos, ações preventivas e informativas, cadastro único para programas sociais. É composto por equipe multidisciplinar, que oferta atendimento e acompanhamento psicossocial garantindo direitos para uma vivência de cidadania plena à população, trabalhando prioritariamente nos eixos e temáticas previstos no Plano Municipal de Direitos Humanos (Nova Iguaçu, 2021), em cooperação técnica com órgãos do Governo do Estado do Rio De Janeiro.

os órgãos dos entes federados (estados, municípios e Governo Federal) com outros poderes (legislativo e Judiciário) e instituições da sociedade civil organizada que atuam para a garantia de direitos humanos.

4 ENTENDENDO OS GRUPOS POPULACIONAIS TRADICIONAIS E ESPECÍFICOS (GPTEs)

Os primeiros GPTEs foram reconhecidos no ano de 2004, através de parcerias do governo com movimentos sociais para cadastrar famílias indígenas e quilombolas, devido às demandas das respectivas comunidades. Até 2014 foi possível expandir e institucionalizar o cadastramento diferenciado, levando ao reconhecimento do total de 15 grupos populacionais tradicionais específicos. A inovação do cadastramento diferenciado que possibilitou a identificação de 13 outros GPTEs alimentou mais detalhadamente o CadÚnico, permitindo ao governo tomar conhecimento dessa população, o que levou à criação de programas sociais específicos e abrangentes às expressões da questão social que se apresentam nas diferentes vivências.

Os grupos populacionais tradicionais específicos se dividem em origem étnica, relação com o meio ambiente, relação com o meio rural e situações conjunturais. Dentro dessas divisões, existem as subdivisões desses grupos. Os GPTEs por origem étnica são: famílias indígenas, ciganas, quilombolas e pertencentes a comunidades de terreiro. Os grupos cuja divisão se dá pela relação com o meio ambiente são: famílias extrativistas, pescadores artesanais e população ribeirinha. Já os grupos da subdivisão de relação com o meio rural são: famílias assentadas da Reforma Agrária, famílias acampadas rurais, agricultores familiares e famílias beneficiárias do Programa Nacional de Crédito Fundiário.

Por fim, tem-se a subdivisão dos grupos por situações conjunturais, que são: famílias atingidas por empreendimentos de infraestrutura, famílias de presos do sistema carcerário, famílias de catadores de material reciclável e população em situação de rua. Entendendo que essa subdivisão pode estar em constante mutabilidade, esse último grupo é caracterizado pela transitoriedade de sua condição, uma vez que o arranjo de numerosos fatores corrobora para a manutenção de determinada condição por um período limitado.

Dessa forma, o resultado desse quadro de diversidade social levou à concentração de esforços para a capacitação de entrevistadores, a fim de possibilitar uma resposta rápida ao desafio de identificar essa parcela da população brasileira e, ao mesmo tempo, atravessar as resistências municipais relacionadas ao acolhimento diferenciado (Brasil, 2012), como é respaldado no serviço social pelo Código de Ética Profissional (Brasil, 1993), em seu X³⁰ princípio

30 Leia-se aqui: décimo princípio.

fundamental: o “compromisso com a qualidade dos serviços prestados à população e com o aprimoramento intelectual, na perspectiva da competência profissional”.

O aporte e a fundamentação baseiam-se nos seguintes pressupostos fundamentais e imprescindíveis de “nova conjuntura”: “liberdade”, “democracia”, “cidadania”, “justiça” e “igualdade social”, bem como, ao longo do tempo e do aparecimento de outras demandas populares, melhorar e ampliar o seu nível de abrangência e alcance, como exemplificado na atuação profissional em face da “abolição” do “preconceito” e da “discriminação”, respeitando as questões de “gênero, religião, orientação sexual e condição física”, dentre outros elementos presentes e inseridos no vigente Código de Ética Profissional do Serviço Social de 1993.

Por conseguinte, são objetivos específicos da Diretoria de Direitos Humanos, através da ferramenta Busca Ativa, elaborar e planejar a ação de busca ativa e cadastramento no Navir; realizar formação interna da equipe que compõe a Diretoria de Direitos Humanos de Nova Iguaçu e o Navir; participar do Conselho Municipal de Direitos do Negro de Nova Iguaçu (Comdedine), bem como mapear as comunidades de terreiro existentes no território de Nova Iguaçu; criar uma maior aproximação do poder público às comunidades de terreiro; identificar e dar visibilidade ao perfil e as demandas desse grupo populacional tradicional específico; capacitar os diretores e as equipes técnicas dos equipamentos da assistência social para o acolhimento, o atendimento e o acompanhamento dessas famílias pertencentes à comunidade de terreiro; capacitar a equipe de cadastradores para a identificação, o acolhimento e o cadastramento diferenciado desse público.

Ademais, sensibilizar e mobilizar as famílias para que entendam a importância de referenciar os serviços da assistência social e realizar o Cadastro Único, identificando-se como pertencentes a comunidades de terreiro; cadastrar as famílias com o intuito de garantir o acesso aos programas sociais do Governo Federal e gerar dados para a criação de políticas públicas específicas; pensar estratégias e políticas para a continuidade da garantia de direitos deste público a partir dos dados identificados na busca ativa e do cadastramento das famílias pertencentes a comunidades religiosas de matrizes africanas.

5 ANÁLISE DE DADOS

Quando iniciamos as ações de Busca Ativa com Povos de Terreiros, Nova Iguaçu não tinha ninguém que se autodeclarasse pertencente a esse grupo, conforme podemos observar na tabela 1 e atualmente temos 203 pessoas pertencentes a esse grupo. Ainda consideramos que esse quantitativo não expressa a realidade, entretanto é de grande valia que hoje consigamos avançar no registro.

Tabela 1 – Tabulação para pessoa.

TABULAÇÃO PARA PESSOA						
Grupos populacionais tradicionais e específicos	Faixa da renda familiar <i>per capita</i>					TOTAL
	Extrema pobreza	Pobreza	Baixa renda	Acima de ½ S.M.	Sem resposta	
Família cigana	24	0	0	0	0	24
Família extrativista	1	0	0	0	0	1
Família de pescadores artesanais	82	0	0	0	0	82
Família pertencente a uma comunidade de terreiro	203	0	0	0	0	203
Família ribeirinha	4	0	0	0	0	4
Família agricultores familiares	183	21	8	10	0	222
Família assentada da Reforma Agrária	94	6	0	3	0	103
Família beneficiária do Programa Nacional do Crédito Fundiário	0	0	0	0	0	0
Família acampada	10	0	0	0	0	10
Família atingida por empreendimentos de infraestrutura	55	3	0	0	0	58
Família de preso do sistema carcerário	135	2	0	0	0	137
Família de catadores de material reciclável	4.390	14	3	0	0	4.407
Nenhuma	439.364	17.249	2.439	742	0	459.794

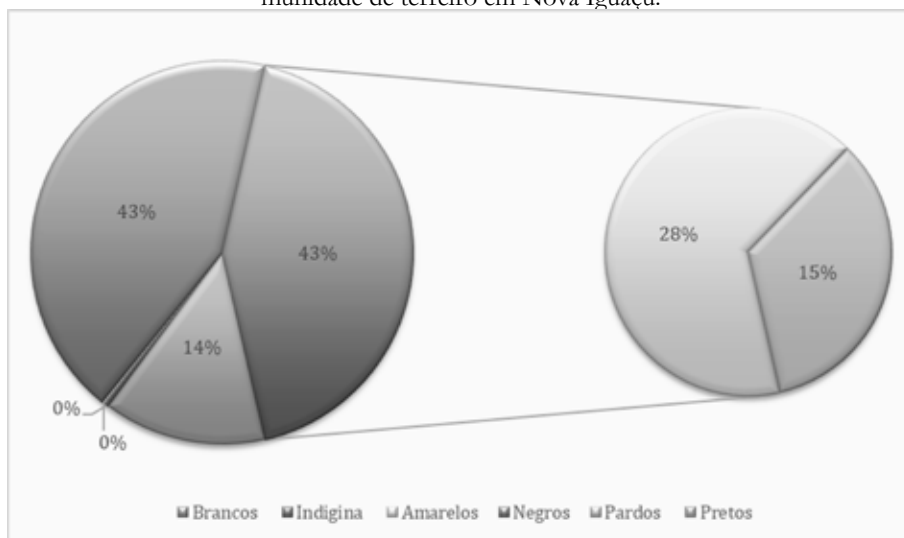
TABULAÇÃO PARA PESSOA						
Sem resposta	486	45	2	0	0	533
TOTAL	445.031	17.340	2.452	755	0	465.578

Fonte: Brasil (2023).

Dentre os diversos fatos que nos chamam atenção, o principal é que 100% desse grupo populacional encontra-se em situação de extrema pobreza, conseqüentemente em possível situação de insegurança alimentar, e apesar de o município ter uma legislação de benefícios eventuais com a disponibilização de cesta básica, a própria característica do benefício já o localiza como algo esporádico ou de ação não contínua.

Não possuímos dados específicos sobre a situação social e religiosidade, todavia sabemos que historicamente esse segmento populacional tem um perfil racial definido. Apesar de muitos terreiros na Baixada Fluminense serem frequentados por pessoas de outros municípios, percebemos que a população iguaçuana pertencente a povos de terreiro ainda está muito pauperizada e vulnerabilizada, mas sem dúvida o cenário da pandemia de Covid-19 agudizou ainda mais a situação, bem como a atual situação conjuntural do Brasil.

Gráfico 1 – Perfil racial da população pertencente a uma comunidade de terreiro em Nova Iguaçu.



Fonte: elaboração própria.

Para que pudéssemos ter uma análise um pouco mais qualificada, seria importante que tivéssemos um censo com dados disponíveis que nos mostrassem o quantitativo real de terreiros e uma estimativa dos adeptos da religião, para que assim conseguíssemos avaliar o real impacto de nossas ações.

Tal fato vem sendo discutido entre a equipe da DDH, mas acreditamos também que, com a atual pesquisa do Censo 2022, parte dessa problemática começa a receber as devidas respostas

No período de realização de Busca Ativa nos terreiros, não atendemos apenas à população dos terreiros, mas também a população do entorno, conforme observado na tabela a seguir, pois por meio desse projeto interventivo elaborado pela equipe técnica da Diretoria de Direitos Humanos foi possível atingir o resultado de ampliação do acesso aos bens e serviços prestados à parte da população de terreiro do município, além de contribuir para a qualidade dessa ação da Busca Ativa, através do cadastramento, diferenciado algumas demandas referentes à isenção na retirada de documentação, bem como foram realizados registros no CadÚnico das casas de terreiro que foram atendidas pela ação da Busca Ativa, de acordo com a Tabela 2.

Tabela 2 – Dados de busca ativa.

Local	Ano	Infor.	CadÚnico	Hipossuficiência	Isenção			Total
					Certidão Nasc.	Casamento	RG	
Ilê ase Oya Aji-rê	2021	33	18	-	4	-	16	71
Casa Oyalosun	2021	20	22	-	5	-	20	67
Casa Ilê Axé	2021	50	26	-	25	-	10	71
Ilê Axé Oya Legi	2021	45	13	-	14	-	21	93
Ille Àse Omi Fumfum	2022	20	4	5				29
Ille Àxé Omin Agbara Oluayê	2022	30	24	1	6	1	7	69
Ilê Axé Obá Tode	2022	56	58	10	05	02	33	164
Ilê Axé Omo Ayra Osum	2022	40	44			02		

Local	Ano	Infor.	CadÚnico	Hipossu- ficiência	Isenção			To- tal
					Cer- tidão Nasc.	Casa- mento	RG	
Tenda Espírita Caboclo Tucumã	2023	30	26	0	06	0	26	108

Fonte: registro da equipe de busca ativa da Secretaria Municipal de assistência social de nova Iguaçu

A presente ação também serve para reafirmar o terreiro como um espaço político no território, permitindo criar identificação social dos moradores daquela localidade, desmistificando a ideia de demonização e prezando pela promoção e defesa da laicidade do Estado, visto que ações sociais similares, por muitos anos, já são realizadas com a Igreja Católica os segmentos evangélicos. Quando a comunidade reconhece e entende a potência e a importância daquela instituição terreiro na sua comunidade, ela também passa a defender a existência e a necessidade social de manutenção daquele espaço, permitindo que, assim, dê-se mais um passo em direção à defesa de um Estado laico e de combate ao racismo religioso.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto de Busca Ativa Povos de Terreiro tem a estratégia de incluir os GPTEs no CadÚnico, levando em consideração que ele é a porta de entrada para os serviços, benefícios, programas e projetos presentes na política de assistência social e que por meio dessa busca torna-se possível democratizar as políticas públicas nos territórios mais marginalizados. Com isso, o CadÚnico possibilita a coleta e a análise de dados para que ocorra o planejamento de políticas como forma de resposta às particularidades e especificidades desses grupos.

As desigualdades socioeconômicas afetam cada grupo de maneira distinta, por conta disso surge a necessidade de separar para entender e analisar as particularidades de raça, gênero, religião, localização geográfica etc. Como mencionamos anteriormente, apesar do reconhecimento dos grupos populacionais específicos ocorrer em 2004 com o apontamento de famílias indígenas e quilombolas, somente em 2014 ocorre o reconhecimento dos 15 grupos populacionais; mas, apesar desse reconhecimento, as famílias pertencentes a religiões de matriz africana não apareciam nos registros do CadÚnico, ou seja, essas famílias estavam completamente invisíveis para o governo, mesmo fazendo parte quantitativo significativo e estando presente em um município

enorme, como é Nova Iguaçu, o que desencadeia o não acesso a um direito constitucional.

Portanto, apenas após separar esses grupos, é possível visualizar suas demandas para que esses dados sejam de conhecimento governamental e seja possível a construção de políticas com informações adquiridas a partir do instrumento de Busca Ativa, sendo essa uma das ferramentas técnicas utilizadas para cumprir com o projeto ético político profissional.

Diante disso, podemos afirmar que a Busca Ativa é um instrumento potente para o profissional, tendo em vista que é uma ação política e age de maneira preventiva, proativa e desperta o caráter interventor da execução de políticas públicas profissionais em defesa dos direitos sociais da população. Mesmo que o fazer profissional seja repleto de contradições e tensões, a busca ativa é uma das formas de o profissional viabilizar os direitos a fim de caminhar para a construção de uma nova sociedade através da emancipação humana.

A ação da Busca Ativa realizada pela equipe técnica da Diretoria de Direitos Humanos de Nova Iguaçu (DDH) possibilitou um avanço significativo relativo ao cadastramento diferenciado das famílias pertencentes a uma comunidade de terreiro no município. No entanto, devido à dimensão geográfica do município e o expressivo número populacional em relação à quantidade de técnicos da Diretoria de Direitos Humanos, compreendemos que a ação está distante de sua finalização.

Apesar de o avanço ser consideravelmente profícuo, outras demandas englobam os profissionais da DDH, como as visitas para as denúncias prestadas no Disque 100, o que limita a atividade de forma plena e expansiva. Consequentemente, o progresso da Busca Ativa é relativamente lento se comparado a outras requisições feitas à equipe.

A partir da execução do projeto, também foram realizadas formações para os profissionais do Centro de Referência de Assistencial Social (Cras) e do Centro de Referência de Especializado de Assistencial Social (Creas), sinalizando a importância de incentivar a autodeclaração dos usuários assim como a necessidade de não reprodução das atitudes que sejam intolerância religiosa ou mesmo racismo religioso.

Por fim, corroboramos com as orientações da cartilha “Respeite o Meu Terreiro: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana”, que mostra algumas ações na direção de combate ao racismo religioso e as violências contra os povos de axé, que fala da necessidade de políticas públicas direcionadas e esse segmento populacional, da punição exemplar dos criminosos – e aqui não estamos dialogando como uma perspectiva punitivista, mas apenas reafirmando gravidade de tais ações a necessidade de que as mesmas sejam tratadas com o devido rigor jurídico e realização de ações educativas na direção de justiça racial, cultivo da memória,

assim como ações de propiciarão espaços de visibilidade e formação aos executores de políticas públicas, tais quais a DDH-NI desenvolve, como tantas outras iniciativas dos povos de axé.

Para reais avanços, é necessário, inclusive, que haja:

i) aprimoramento dos mecanismos de denúncias contra os crimes de racismo religioso, como o atendimento nas delegacias e serviços de disque denúncia (telefone e internet);

ii) punição severa aos agentes públicos que cometerem crime de racismo e/ou violarem os direitos da população negra, indígena e LGBTQIA+;

iii) aplicação de medidas reparatorias para os casos de racismo, injúria racial e intolerância religiosa;

iv) proibição de publicação de materiais de incitação ao ódio racial e outros tipos de discriminação, sobretudo na Internet, com aplicação de sanções penais;

v) aplicação da Lei n. 10.639/03 e 11.645/08, inserção de História e Cultura afro-brasileira na grade curricular, com a criação de materiais didáticos obrigatórios para as escolas.

Como já expressamos, acreditamos que nossas ações ainda são pequenas diante de todos os desafios que temos, mas também temos recebido respostas positivas por parte dos profissionais de atendimentos de assistência social que a população de terreiro tem chegado às unidades de atendimento e que em muitas situações citam as ações do projeto de Busca Ativa.

Na certeza de ser possível tecer a manhã desejada que seguimos na luta, firmes e certos de que as ações que hoje executamos ainda irão gerar políticas públicas dignas para a população iguaçuana.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, C. S; CARVALHO, T. Conexões entre questão racial e questão social na formação social brasileira. *In: MEDEIROS, E. et al. (org). Formação social e serviço social: a realidade brasileira em debate.* São Paulo: Outras Expressões, 2019, p. 83-102.

BRASIL. Conselho Federal de Serviço Social. **Código de Ética Profissional do Assistente Social.** Brasília: CFSS, 1993.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Guia de cadastramento de grupos:** populacionais, tradicionais e específicos: cadastro único para programas sociais. Brasília: MDS; Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2012.

BRASIL. **Tabulação do Cadastro Único.** 2023. Disponível em: https://cecad.cidadania.gov.br/tab_cad.php. Acesso em: 24 mar. 2023.

- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- FAUSTINO, D. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. **Revista Tecnologia e Sociedade**, v. 9, n. 18, p. 1-16, 2013.
- FERNANDES, Florestan. Florestan Fernandes. Entrevista. In: RUGAI BASTOS, Elide *et al.* **Conversas com sociólogos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 13-48.
- GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. Espaço temático: Serviço Social, gênero, raça/etnia, gerações e sexualidade. **R. Katál.**, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 514-522, set./dez. 2018 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02592018v21n3p514>. Acesso em: 10 set. 2024.
- NETTO, José Paulo. Cinco notas a propósito da “questão social”. **Temporalis**, Brasília, n. 3, p. 41-49, 2001.
- NOVA IGUAÇU. **Plano Municipal de Direitos Humanos de Nova Iguaçu**. Nova Iguaçu: Secretaria Municipal de Assistência Social, 2021.

5

ENFRENTAMENTO DO RACISMO RELIGIOSO: LIMITES E POTENCIALIDADES DAS FERRAMENTAS JURÍDICAS DO SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS

*Malu Stanchi*³¹
*Carolina Sibilio*³²
*Dayanna Gomes*³³

RESUMO

A presente investigação objetiva perscrutar os potenciais e os limites do Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH) no enfrentamento do racismo religioso, com foco no contexto brasileiro. Parte-se do aporte teórico antirracista e internacionalista com o intuito de fundamentar a hipótese acerca da necessidade de reestruturar os instrumentos internacionais existentes para lidar com o racismo religioso enquanto violação de direitos humanos, conferindo ao fenômeno os devidos contornos jurídicos, que considerem as especificidades históricas da problemática na região. As autoras defendem a importância de racializar o aparato convencional do SIDH, promovendo uma “repaquetagem político-epistêmica” dos direitos humanos para enfrentar os desafios da realidade brasileira hierarquizada. Para isso, foram identificadas e analisadas as convenções interamericanas que aportam ferramentas ao combate do racismo religioso, especialmente a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (CIRDI) e a Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação.

31 Filha de Oiyá e ekeji de Iyemoja do Ilê Asé Omíójúàro. Mestranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ, Bolsa Nota 10 Faperj). Especialista em Políticas Públicas e Justiça de Gênero pelo Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales (Flacso Brasil) e pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso Brasil). Especialista em Prática Judicante pela Universidade Estadual da Paraíba. Bacharela em Direito pela Pontifícia PUC-RJ. Bacharela em Artes Cênicas (2014) pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Sistema Interamericano de Direitos Humanos (GEP-SIDH). Autora de *Memórias abolicionistas: genealogia decolonial da tortura no Brasil* (Lumen Juris, 2023).

32 Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

33 Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

minação e Intolerância (CITFDI) e a Convenção Americana sobre os Direitos Humanos (CADH) em combinação com o Protocolo de San Salvador, bem como mapeados os argumentos da Corte IDH, em sua jurisprudência, acerca da interpretação evolutiva e sistemática sobre o desenvolvimento progressivo dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (Desca), de modo a resguardar, de forma autônoma, o direito à identidade cultural. Através deste estudo, pretende-se ampliar o campo e os mecanismos de litigância estratégica contra o racismo religioso em esfera internacional.

Palavras-chave: racismo religioso; ferramentas jurídicas; Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

1 INTRODUÇÃO: O FENÔMENO DO RACISMO RELIGIOSO ENQUANTO VIOLAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NO ATUAL CENÁRIO REGIONAL DO DIREITO INTERNACIONAL³⁴

Existe uma palavra que está muito em voga que eu detesto: intolerância. Eu odeio essa palavra “tolerância”. Você quando me tolera está sendo obrigada a me tolerar, me ouvir, a gostar de mim. Eu não quero isso. Eu quero que você me respeite. Respeito é lei. Respeito tem uma condição, respeito é o nosso grito. Respeito é a nossa defesa. Respeito é lei. Intolerância, não. Eu quero que digam: éta, lá *vem* Mãe Beata, a coisa vai ferver! E não que digam: lá *vem* mãe Beata... eu vou ter que ouvir Mãe Beata (não quero isso, não). Eu quero que digam: Ah! Lá vem mãe Beata ali! Nós estávamos te esperando para te ouvir! Isso é uma maneira de dizer: lá *vem uma guerreira ali. É pra somar* (Mãe Beata de Yemonjá *apud* Flauzina; Pires, 2016, p. 95-96).

Inspiradas no legado de Mãe Beata de Iyemonjá – e de tantas mais velhas que se fazem presentes em nosso corpo-memória –, tecemos estas palavras com olhares ancestrais, mirando o futuro que já foi. Nossa inquietude parte da aposta que fazemos no Direito Internacional dos Direitos Humanos (DIDH), em especial no Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH), como mecanismo de monitoramento e combate às violações e de promoção de direitos. A aposta, contudo, vem cabreira, diante da desconfiança suscitada pela percepção analítica de que os instrumentos jurídicos internacionais já existentes apresentam estruturas limitadoras, que reforçam a proscrição dos povos de terreiro da esfera de sujeitos de direitos convencionais – tanto pelo não reconhecimento pleno de suas identidades culturais,

34 Esta pesquisa é fruto, centralmente, das reflexões desenvolvidas no âmbito do Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Sistema Interamericano de Direitos Humanos (GEP-SIDH), o qual as autoras integram. Agradecemos, em especial, ao apoio de Rudá de Oliveira na reflexão sobre a estrutura do presente escrito e formulação conjunta dos caminhos argumentativos propostos, bem como a Andrea Schettini e Giovanna Santos pelo auxílio fundamental ao desenvolvimento desta investigação.

projetos e desafios em face de sociedades racistas, quanto pela adoção de uma gramática jurídica que deixa os diálogos (e a litigância) de enfrentamento ao racismo religioso pelo meio do caminho.

Seja pela burocracia ou pela exclusão linguística (e aqui não falamos de idiomas, mas de abordagens jurídicas da língua e dos argumentos que desagregam qualquer possibilidade de entendimento à pessoa não inserida no universo do direito formal); seja pelas composições institucionais ou pela demora processual; seja mesmo pelos custos da litigância, nota-se que as disputas internacionais, no âmbito regional, ainda ensejam uma conformação dos direitos a partir de chaves hegemônicas neutralizadoras:

Nesse contexto, o sujeito de direito é a afirmação de uma pretendida uniformidade, forjada pela exclusão material, subjetiva e epistêmica dos povos subalternizados. A régua de proteção que determina o padrão a partir do qual bens como a liberdade passam a ser pensados deriva da afirmação da supremacia branca, masculina, cisheteronormativa, classista, cristã e inacessível a todos os corpos, bem como do resultado dos processos de assimilação e aculturação violentos empreendidos pelo colonialismo (Pires, 2020, p. 71).

Como propõe Thula Pires (2020, p. 69-70), faz-se urgente racializar o aparato convencional e analítico dos organismos internacionais, principalmente em âmbito regional, mobilizando uma verdadeira proposta de “repactuação político-epistêmica” dos direitos humanos, que proponha um “letramento imbricado entre raça, classe, gênero e sexualidade para o enfrentamento dos desafios concretos da hierarquizada realidade brasileira”.

Junto ao tensionamento acerca da importância de racializar os debates sobre os direitos humanos, na tentativa de promover um adensamento crítico da categoria, destaca-se a imprescindibilidade de engendrar aportes e subsídios para que organizações da sociedade civil que estão no *front* da luta antirracista tenham centralidade nas pautas do SIDH. Veja-se que, nos casos brasileiros sentenciados pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), por exemplo, há a repetição constante dos atores institucionais que figuram como peticionários. Se, por um lado, a reiterada litigância aporta expertise e trajetória de extrema relevância para o debate e a luta por direitos humanos no cenário internacional regional, contribuindo para que sejam realizadas mudanças estruturais em alguns cenários de violações, por outro lado percebe-se que algumas agendas não são pautadas, ou a elas não são conferidos os contornos e complexidades devidos, diante da dimensão de problemáticas históricas.

Esse conflito em torno das agendas não é simples, transpassando questões relativas ao direcionamento dos financiamentos das organizações da sociedade civil, permanência dos quadros de pessoas funcionárias, manutenção do contato com as vítimas e seus familiares ao longo de anos de tramitação

dos casos, dentre outros aspectos centrais para uma litigância efetivamente estratégica. Neste escrito, vamos nos deter a propor alternativas de mobilização dos mecanismos do SIDH, a partir dos marcos convencionais e jurisprudenciais, mas convidamos as pessoas leitoras a desdobrar o debate em torno da estruturação material, organizacional e simbólica de organizações da sociedade civil potencialmente peticionárias deste debate, entendendo que as discussões são ínsitas uma à outra.

Para este escrito, elegemos desvelar e defrontar os mecanismos do SIDH, propondo reflexões sobre o uso dos dispositivos convencionais e dos precedentes como ferramentas no litígio de enfrentamento do racismo religioso no Sistema Interamericano dos Direitos Humanos. A importância de pensar os vieses internacionais do enfrentamento do racismo religioso reside na capacidade de projeção da matéria no cenário internacional como meio de potencializar as aberturas da normativa nacional, bem como o delineamento e as implementações de políticas públicas sobre o tema.

Frisa-se que, atualmente, as únicas manifestações sobre o racismo religioso, no âmbito do SIDH, deram-se através da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, no seu Comunicado de Imprensa n. 193/2022³⁵ e na Audiência Pública sobre o Brasil e Religiões de Origem Africana.³⁶ No Comunicado de Imprensa sobre o tema, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em parceria com sua a Relatoria Especial sobre Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais (Redesca), convocou os Estados a adotarem medidas efetivas para promover o respeito às religiões de matriz africana e às pessoas afrodescendentes, assim como proteger a integridade de suas lideranças e praticantes. Naquela oportunidade, a CIDH afirmou que a liberdade religiosa contribui para a eliminação de práticas colonialistas e da discriminação racial, enfatizando que as expressões culturais da diáspora africana fazem parte de sua memória histórica e, portanto, é dever dos Estados promover e preservar suas tradições (CIDH, 2022).

Associada à relevância do reconhecimento da CIDH de que “as religiões de matrizes africanas são parte do patrimônio imaterial da diáspora africana e fazem parte do processo de resistência social desenvolvido pelas pessoas escravizadas nas Américas” (CIDH, 2022), sublinha-se que essa foi a primeira vez que um órgão internacional reconheceu o racismo religioso como fenômeno violatório, nesses termos, abarcando-o para além da esfera de res-

35 Nesse comunicado, a CIDH e sua Redesca reconheceram as tradições religiosas de matriz africana como parte da identidade cultural e do patrimônio cultural imaterial afrodescendente, e convocaram os Estados a adotarem “medidas efetivas para promover o respeito às religiões de matriz africana e afrodescendentes, assim como proteger a integridade de suas lideranças e praticantes”.

36 A Audiência Pública foi realizada no âmbito do 174.º Período de Sessões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9x1K6lPQZY0&t=1653s>. Acesso em: 8 jun. 2023.

trição à liberdade de crença. Na ocasião, a CIDH adentrou o aspecto cultural das religiões de matrizes africanas de forma mais ampla, abordando-as como constitutivas da memória, do patrimônio e como premissa da existência dos povos de terreiro.

A mencionada nota pública da CIDH foi divulgada alguns dias depois da visita da comissária Margarette May Macaulay ao Brasil e de sua presença em alguns terreiros do Rio de Janeiro para a escuta sobre as dimensões do racismo religioso enquanto violação de direitos humanos.³⁷ Esses movimentos e as aproximações da CIDH são indicativos de que o Sistema Interamericano está se voltando para o tema, iluminando brechas para a atuação político-jurídica contra o racismo religioso na esfera internacional.³⁸

Mesmo que o racismo religioso, enquanto violação de direitos humanos, ainda não tenha base convencional e não esteja reconhecido em relatórios de mérito da CIDH e sentenças da Corte IDH, o seu enfrentamento pode se dar a partir dos instrumentos normativos e construções jurisprudenciais que serão destrinchados a seguir, com respaldo na Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e outras Formas de Intolerância (CIRDI), na Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação e Intolerância (CITFDI), na Convenção Americana sobre os Direitos Humanos (CADH), tratado basilar do SIDH que, à luz dos entendimentos jurisprudenciais da Corte IDH, em conjunto com o Protocolo de San Salva-

37 Ver mais em: <https://ileaxeomiojuaro.com.br/povos-tradicionais-de-terreiro-em-rede-com-a-oea/>. Acesso em: 12 out. 2023.

38 É pertinente salientar que a CIDH é o órgão político-jurídico e a Corte IDH é o órgão contencioso do Sistema Interamericano de Direitos Humanos. A Corte IDH tem competência para julgar e sentenciar casos encaminhados pela CIDH ao Tribunal (art. 35 do Regulamento da Corte IDH) e emitir pareceres consultivos sobre a interpretação da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH) ou de outros tratados concernentes à proteção dos direitos humanos nos Estados americanos, para além de analisar a compatibilidade entre qualquer lei interna de um Estado e os instrumentos internacionais (art. 64.1, CADH). Por sua vez, a CIDH tem a função de “a. estimular a consciência dos direitos humanos nos povos da América; b. formular recomendações aos governos dos Estados membros, quando o considerar conveniente, no sentido de que adotem medidas progressivas em prol dos direitos humanos no âmbito de suas leis internas e seus preceitos constitucionais, bem como disposições apropriadas para promover o devido respeito a esses direitos; c. preparar os estudos ou relatórios que considerar convenientes para o desempenho de suas funções; d. solicitar aos governos dos Estados membros que lhe proporcionem informações sobre as medidas que adotarem em matéria de direitos humanos; e. atender às consultas que, por meio da Secretaria-Geral da Organização dos Estados Americanos, lhe formularem os Estados membros sobre questões relacionadas com os direitos humanos e, dentro de suas possibilidades, prestar-lhes o assessoramento que eles lhe solicitarem; f. atuar com respeito às petições e outras comunicações, no exercício de sua autoridade, de conformidade com o disposto nos artigos 44 a 51 desta Convenção; e g. apresentar um relatório anual à Assembléia Geral da Organização dos Estados Americanos” (art. 41, CADH).

dor, aporta perspectivas relevantes à judiciabilidade dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (Desca).

2 INSTRUMENTOS INTERAMERICANOS CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL: POSSIBILIDADES E LIMITES DE MOBILIZAÇÃO DO ENFRENTAMENTO DO RACISMO RELIGIOSO

Nesta seção, abordaremos duas convenções interamericanas relevantes no combate do racismo religioso: a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (CIRDI) e a Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação e Intolerância (CITFDI). Esses dois tratados complementam-se, refletindo o progresso regional na luta contra o racismo.

O Brasil assinou a Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação e Intolerância (CITFDI) em 5 de junho de 2013, seguida pela assinatura da Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (CIRDI), em 6 de junho de 2013.³⁹ Embora ambas as convenções sejam contemporâneas e tenham, como abordagem central, o combate à discriminação,⁴⁰ elas adotam enfoques distintos no tratamento da matéria, resultando também em diferentes posturas do Estado brasileiro em relação aos compromissos contidos em cada um desses instrumentos.

No que diz respeito à CITFDI, é importante ressaltar que, apesar de o Brasil ter assinado a convenção e reconhecido sua importância (MDHC, 2013), nunca a ratificou formalmente, e, portanto, não assumiu as obrigações nela estabelecidas. Em termos gerais, esse entendimento é baseado no fato de que a assinatura e a ratificação de uma convenção representam duas etapas distintas no processo de comprometimento internacional de um Estado com as obrigações de um tratado. Isso se deve ao fato de que, embora o art. 11 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados (ONU, 1969)⁴¹ estipule que a simples assinatura pode ser considerada como um meio de expressão do consentimento de um Estado em obrigar-se por um tratado, essa mesma convenção também estabelece, no art. 14, que o consentimento de um Estado em obrigar-se por um tratado deve ser manifestado por meio

39 Informação extraída de: https://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-69_discriminacion_intolerancia_firmas.asp. Acesso em: 20 out. 2023.

40 Para o adensamento da compreensão sobre as semelhanças entre a CITFDI e a CIRDI conferir Piovesan e Cruz (2021, p. 133 e ss.).

41 A Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados foi internalizada através do Decreto n. 7.030/09 e consubstancia-se no principal documento internacional a oferecer bases normativas para solucionar controvérsias relativas aos tratados e reafirmar o respeito às obrigações deles decorrentes.

da ratificação, em casos nos quais o próprio tratado determinar que é esse o procedimento a ser seguido.

Nesse contexto, é crucial enfatizar que a CITFDI, especificamente em seus arts. 15, i e 20, estabelece que a ratificação ou a manifestação de adesão são os únicos meios pelos quais os Estados podem se vincular às obrigações estipuladas no tratado, excluindo a mera assinatura como um meio de expressar o compromisso do Estado em relação às obrigações convencionais descritas nesse instrumento. Em resumo, o Estado brasileiro, apesar de ter assinado a CITFDI, não assumiu efetivamente suas obrigações devido à ausência de ratificação. É importante ressaltar que, até o momento, apenas o México e o Uruguai ratificaram a CITFDI, e que o tratado entrou em vigor em 2020, após o depósito do segundo instrumento de ratificação, o que resulta em sua menor expressividade na região, contemporaneamente.⁴²

Diante dessa questão procedimental, sustenta-se que a CITFDI poderia ser mobilizada no enfrentamento ao racismo religioso apenas como instrumento interpretativo, não ensejando obrigações imediatas ao Estado brasileiro, tampouco podendo ensejar discussões sobre a eventual responsabilidade internacional do Brasil por violação aos seus dispositivos.

Apesar do escopo genérico da CITFDI em relação à discriminação, a convenção tem um expressivo valor jurídico-simbólico. Nas palavras do ex-secretário-geral Insulza (Convenciones [...], [201-?], tradução nossa), a CITFDI é o primeiro instrumento:

[...] que condena a discriminação com base em ‘motivos de nacionalidade, idade, sexo, orientação sexual, identidade e expressão de gênero, idioma, religião, identidade cultural, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem social, posição socioeconômica, nível de educação, status migratório, de refugiado, repatriado, apátrida ou deslocado interno, deficiência, características genéticas, condição de saúde mental ou física, incluindo doenças contagiosas, deficiência psicológica ou qualquer outra.

Devido à sua ampla abrangência, a CITFDI pode desempenhar um papel fundamental na definição dos parâmetros jurídicos do racismo religioso como uma violação dos direitos humanos. Isso é ainda mais relevante considerando que a convenção, em seu cerne, identifica a discriminação religiosa como uma das manifestações do fenômeno de distinção, exclusão, restrição ou preferência, cujo objetivo ou efeito é anular ou limitar o reconhecimento,

42 “Esta Convenção entrará em vigor no trigésimo dia a partir da data em que se depositar o segundo instrumento de ratificação ou de adesão na Secretaria-Geral da Organização dos Estados Americanos. 2. Para cada Estado que ratificar esta Convenção, ou a ela aderir, após o depósito do segundo instrumento de ratificação ou adesão, a Convenção entrará em vigor no trigésimo dia a partir da data em que tal Estado tenha depositado o respectivo instrumento” (OEA, 2013a).

o gozo ou o exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos. Além disso, vale notar que a motivação por trás da criação da CITFDI inclui o aumento de casos de violência contra religiões de matrizes africanas, como evidenciado no preâmbulo da convenção:

CONSTERNADOS pelo fato de que várias partes do mundo testemunham um aumento geral de casos de intolerância e violência motivados pelo antissemitismo, cristianofobia ou islamofobia, e contra membros de outras comunidades religiosas, **inclusive as de origem africana**;

RECONHECENDO que a coexistência pacífica entre as religiões em sociedades pluralistas e Estados democráticos se baseia no respeito à igualdade e à não discriminação entre as religiões e na clara separação entre as leis do Estado e os preceitos religiosos (OEA, 2013a, grifo nosso).

Ao considerarmos tanto o potencial quanto as limitações para a aplicação da CITFDI à análise do cenário brasileiro de racismo religioso, e ao realizarmos uma interpretação integrada do Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH), mostra-se inegável que a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (Cirdi) apresenta ainda mais vantagens jurídico-políticas e hermenêuticas como mecanismo de combate ao racismo religioso no Brasil.

A Cirdi destaca-se por ter o racismo e a discriminação racial como seu foco principal, o que a torna um instrumento sólido para promover a proteção de “afrodescendentes, povos indígenas, bem como outros grupos e minorias raciais e étnicas, ou grupos afetados por essas manifestações devido à sua ascendência ou origem nacional ou étnica” (OEA, 2013b). Em seu preâmbulo, a Cirdi, ao referir-se à Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (ONU, 1965), afirma que:

[...] embora o combate ao racismo e à discriminação racial tenha sido priorizado em um instrumento internacional anterior, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1965, os direitos nela consagrados devem ser reafirmados, desenvolvidos, aperfeiçoados e protegidos, a fim de que se consolide nas Américas o conteúdo democrático dos princípios da igualdade jurídica e da não discriminação (OEA, 2013b).

Isso reforça o compromisso regional de aperfeiçoar as questões relacionadas à igualdade e à não discriminação, prevenindo, eliminando, proibindo e punindo o racismo e a discriminação racial – incluindo o racismo religioso – de maneira mais eficaz nas Américas. Salienta-se que a Cirdi foi ratificada pelo Brasil em 12 de maio de 2021 (Convención [...], 202-), acompanhado de Antígua e Barbuda, México, Uruguai, Costa Rica, Brasil e Equador, que também depositaram instrumentos de ratificação.

Além de ratificada pelo Brasil, importante mencionar que a Cirdi foi internalizada pelo Estado brasileiro através de quórum qualificado previsto no § 3.º do art. 5.º da Constituição da República (CRFB) (ou seja, aprovada em cada casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, procedimento equivalente à aprovação de emenda constitucional), conferindo-se-lhe status de norma constitucional.⁴³ Assim, para além da vinculação às obrigações na esfera internacional, o Estado abre a possibilidade de mobilização da Cirdi em âmbito interno como fundamento de validade de todas as demais normas, podendo ser impulsionada, inclusive, como parâmetro de controle concentrado de constitucionalidade.

A Cirdi introduz conceitos inovadores no contexto das convenções do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, incluindo o conceito de racismo (OEA, 2013b, art. 1.4), discriminação racial indireta (OEA, 2013b, art. 1.2), discriminação múltipla ou agravada (OEA, 2013b, art. 1.3) e intolerância (OEA, 2013b, art. 1.6). Apesar de a Cirdi não dispor de nenhum artigo que mencione a palavra “religião”, “crença” ou assuntos similares, é necessário considerar as especificidades da região e o princípio *pro persona*, cunhado pelo artigo 29 da CADH, para conferir interpretação à Cirdi em conformidade com a regra geral de interpretação disposta no art. 31 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados (ONU, 1965) – ou seja, à luz da boa-fé e segundo o sentido comum atribuível aos termos do tratado em seu contexto, considerando seu objetivo e sua finalidade.

Nesse sentido, a própria Cirdi, em seu preâmbulo, expressa a consciência regional de que o fenômeno do racismo demonstra uma capacidade dinâmica de renovação que lhe permite assumir novas formas pelas quais se dissemina e se expressa política, social, cultural e linguisticamente, assumindo, portanto, que as hipóteses de discriminação racial apontadas na convenção não são taxativas, mas meramente exemplificativas, em consonância com os contextos de racismo atualmente mapeados pela Organização dos Estados Americanos (OEA).

43 Resultando em construção jurídica do STF, com a qual as autoras não concordam, o julgamento do Recurso Extraordinário (RE) n. 466.343 criou uma categoria inédita na pirâmide normativa para o enquadramento dos tratados internacionais de direitos humanos que não são internalizados pelo rito do § 3.º do art. 5.º da CRFB: *status supralegal*, nível hierárquico inferior à Constituição, porém, superior às demais leis. As autoras filiam-se ao entendimento de outros doutrinadores emblemáticos aos DIDH, dentre eles Mazzuolli (2005, p. 95), para quem o “§ 2º do art. 5º da Carta da 1988 sempre admitiu o ingresso dos tratados internacionais de proteção dos direitos humanos no mesmo grau hierárquico das normas constitucionais, e não em outro âmbito de hierarquia normativa. Portanto, segundo sempre defendemos, o fato de esses direitos se encontrarem em tratados internacionais jamais impediu a sua caracterização como direitos de status constitucional”.

A própria definição de racismo no artigo 1.3 da Cirdi aborda a violação como “qualquer teoria, doutrina, ideologia ou conjunto de ideias que estabelece um vínculo causal entre as características fenotípicas ou genotípicas de indivíduos ou grupos e seus traços intelectuais, culturais e de personalidade” (OEA, 2013b). Isso implica a obrigação imposta pela Cirdi aos Estados que a ratificaram de combater e prevenir qualquer tratamento discriminatório baseado em aspectos culturais de indivíduos suscetíveis a sofrer racismo. Portanto, compreender que uma convenção que visa proteger as pessoas afrodescendentes não abarca o enfrentamento ao racismo religioso implicaria negar o fato de que as religiões de matriz africana são parte integrante da cultura afro-americana.

Apesar de dispor sobre obrigações específicas aos Estados, como a Cirdi nunca antes foi judicializada e sequer foi objeto de interpretação substantiva por relatórios ou pareceres, os contornos jurídicos a serem extraídos da convenção ainda estão em aberto, desvelando-se um campo fértil às disputadas por sentidos amplos e inovadores à luta antirracista e, notadamente, contra o racismo religioso. Dessa forma, o art. 4 da Cirdi obriga os Estados a comprometem-se a prevenir, eliminar, proibir e punir, de acordo com suas normas constitucionais e com as disposições convencionais, todos os atos e manifestações de racismo, discriminação racial e formas correlatas de intolerância.⁴⁴

44 O art. 4 da CIRDÍ dispõe: “Os Estados comprometem-se a prevenir, eliminar, proibir e punir, de acordo com suas normas constitucionais e com as disposições desta Convenção, todos os atos e manifestações de racismo, discriminação racial e formas correlatas de intolerância, inclusive: i. apoio público ou privado a atividades racialmente discriminatórias e racistas ou que promovam a intolerância, incluindo seu financiamento; ii. publicação, circulação ou difusão, por qualquer forma e/ou meio de comunicação, inclusive a internet, de qualquer material racista ou racialmente discriminatório que: a) defesa, promova ou incite o ódio, a discriminação e a intolerância; e b) tolere, justifique ou defenda atos que constituam ou tenham constituído genocídio ou crimes contra a humanidade, conforme definidos pelo Direito Internacional, ou promova ou incite a prática desses atos; iii. violência motivada por qualquer um dos critérios estabelecidos no Artigo 1.1; iv. atividade criminosa em que os bens da vítima sejam alvos intencionais, com base em qualquer um dos critérios estabelecidos no Artigo 1.1; v. qualquer ação repressiva fundamentada em qualquer dos critérios enunciados no Artigo 1.1, em vez de basear-se no comportamento da pessoa ou em informações objetivas que identifiquem seu envolvimento em atividades criminosas; vi. restrição, de maneira indevida ou não razoável, do exercício dos direitos individuais à propriedade, administração e disposição de bens de qualquer tipo, com base em qualquer dos critérios enunciados no Artigo 1.1; vii. qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência aplicada a pessoas, devido a sua condição de vítima de discriminação múltipla ou agravada, cujo propósito ou resultado seja negar ou prejudicar o reconhecimento, gozo, exercício ou proteção, em condições de igualdade, dos direitos e liberdades fundamentais; viii. qualquer restrição racialmente discriminatória do gozo dos direitos humanos consagrados nos instrumentos internacionais e regionais aplicáveis e pela jurisprudência dos tribunais internacionais e regionais de direitos humanos, especialmente com relação a minorias ou grupos em

A partir da leitura do dispositivo à luz da problemática do racismo religioso, estariam vedados os discursos de ódio que promovam perseguições às religiões de matrizes africanas, demonizando-as e plasmando-as aos estigmas de inferioridade, vilania, fetichismo, animismo, mistificação e etnocídio em geral, devendo ser combatidas, prevenidas, proibidas e punidas pelo Estado brasileiro. Note-se que a Cirdi estabelece os princípios da igualdade e da não discriminação racial, portanto, como limitações à liberdade de expressão, à atividade policial, ao exercício de empresas privadas, e como parâmetro para a atividade acadêmica e o desenvolvimento científico, bem como à utilização de recursos e bens naturais.

Nos seus arts. 5 e 6, a Cirdi preconiza a obrigação de os Estados adotarem políticas de ação afirmativa e medidas positivas, educacionais, trabalhistas ou sociais, para mitigar e erradicar as desigualdades raciais históricas (lembre-se, nesse sentido, da disputa no Brasil pela implementação da Lei n. 10.639/03, da necessidade de as empresas e órgãos públicos agirem com respeito aos signos religiosos e culturais e aos períodos de recolhimento para obrigações religiosas, dentre outros). A criminalização do racismo e de suas formas de manifestação e a erradicação de leis e políticas públicas que promovam a discriminação racial, por sua vez, são obrigações dispostas nos arts. 7, 8 e 11, comprometendo-se os Estados a considerarem os atos que resultem em discriminação múltipla ou atos de intolerância como agravantes em sua normativa penal. Logo, diante das obrigações assumidas pelo Brasil através da Cirdi, configura violação de direitos humanos a criminalização do abate de animais com fins rituais nas religiões de matrizes africanas, a tentativa de

situação de vulnerabilidade e sujeitos à discriminação racial; ix. qualquer restrição ou limitação do uso de idioma, tradições, costumes e cultura das pessoas em atividades públicas ou privadas; x. elaboração e implementação de material, métodos ou ferramentas pedagógicas que reproduzam estereótipos ou preconceitos, com base em qualquer critério estabelecido no Artigo 1.1 desta Convenção; xi. negação do acesso à educação pública ou privada, bolsas de estudo ou programas de financiamento educacional, com base em qualquer critério estabelecido no Artigo 1.1 desta Convenção; xii. negação do acesso a qualquer direito econômico, social e cultural, com base em qualquer critério estabelecido no Artigo 1.1 desta Convenção; xiii. realização de pesquisas ou aplicação dos resultados de pesquisas sobre o genoma humano, especialmente nas áreas da biologia, genética e medicina, com vistas à seleção ou à clonagem humana, que extrapolem o respeito aos direitos humanos, às liberdades fundamentais e à dignidade humana, gerando qualquer forma de discriminação fundamentada em características genéticas; xiv. restrição ou limitação, com base em qualquer dos critérios enunciados no Artigo 1.1 desta Convenção, do direito de toda pessoa de obter acesso à água, aos recursos naturais, aos ecossistemas, à biodiversidade e aos serviços ecológicos que constituem o patrimônio natural de cada Estado, protegido pelos instrumentos internacionais pertinentes e suas próprias legislações nacionais, bem como de usá-los de maneira sustentável; e xv. restrição do acesso a locais públicos e locais privados franqueados ao público pelos motivos enunciados no Artigo 1.1 desta Convenção” (OEA, 2013b).

tipificar os toques de atabaques como perturbação ao sossego ou a ameaça de apreensão e tratamento policialesco de objetos sagrados.

Os arts. 9 e 10 da Cirdi referem-se ao tratamento equitativo e não discriminatório no acesso aos sistemas jurídico e político, incluindo-se o direito a processo ágeis e eficazes e a reparação justa nos âmbitos civil e criminal, o que implica o necessário tratamento, em âmbito interno, das denúncias de racismo religioso, a conduta diligente do Estado na investigação dessas violações e os seus devidos encaminhamentos às autoridades judiciárias, sob a égide da premissa de reparação integral das comunidades e pessoas vítimas das violações. Poder-se-ia falar, também, na necessidade de desenvolvimento de protocolos policiais e judiciários para a criação de parâmetros para prevenção, investigação e sanção nos casos de racismo religioso, à luz das perspectivas culturais das comunidades de terreiro.

Por fim, o art. 12 dispõe sobre a necessidade de produção, sistematização e publicização de dados e estudos qualitativos que mapeiem a natureza, as causas e as manifestações do racismo, da discriminação racial e formas correlatas de intolerância – à vista disso, sobreleva-se a ausência de base de dados unificada que confira a devida sistematização às informações sobre o fenômeno do racismo religioso no Brasil.

Em face do exposto, defende-se que os artigos 4 a 12 da Cirdi são passíveis de judicialização na esfera internacional para a promoção de denúncia de casos de racismo religioso, a depender de cada contexto fático, por disporem sobre obrigações imediatas e determinadas para os Estados-partes, além de estabelecerem como obrigatória a adoção de medidas positivas para a reversão do racismo e da discriminação racial estruturais. Apesar de o art. 15, i e iii da Cirdi estabelecer a necessidade do depósito de um protocolo adicional pelo Estado contendo o reconhecimento expresso da competência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) na análise de violações das obrigações dessa convenção (um reconhecimento específico de que o Brasil ainda não fez até o momento), é importante lembrar que a competência da CIDH para apreciar violações à Cirdi e estabelecer recomendações ao Brasil é inerente e imediata à ratificação da convenção (OEA, 2013b, art. 15, i).

A exemplo de hipótese ventilada por Thula Pires em diálogos sobre a litigância internacional do racismo, acrescenta-se que, independentemente da possibilidade de judicialização da Cirdi perante a Corte IDH, é inequívoca a competência do tribunal para estabelecer medidas de reparação a partir das disposições da Cirdi em eventuais casos sobre racismo religioso, diante da vinculação do Estado brasileiro com as obrigações convencionais assumidas.

Sustentamos, contudo, ser indiscutível o apreço pela possibilidade de judicialização das obrigações da Cirdi também no âmbito da Corte IDH, buscando-se assim uma maior eficácia na promoção dos direitos estabelecidos pela convenção. Tendo em vista esse panorama, sinaliza-se a importância de pressionar o Estado brasileiro para que deposite um protocolo adicional,

reconhecendo a competência da Corte IDH para a análise de violações das obrigações da Cirdi, o que, se ocorrer, pode resultar em contornos jurídicos expressivos ao enfrentamento do racismo religioso e em medidas abrangentes de reparação, em resposta ao eventual reconhecimento de responsabilidade internacional do Estado pelo tribunal.

Finalmente, deve-se observar, com atenção, a possibilidade de que qualquer Estado-parte submeta à consideração dos demais Estados-partes projetos de protocolos adicionais à Cirdi, com a finalidade de incluir gradualmente outros direitos em seu regime de proteção, aventada no art. 22 da convenção. Num futuro próximo, quem sabe, os Estados serão instados a convencionar o direito à identidade cultural dos povos de terreiro, em protocolo adicional à Cirdi, e delinear os mecanismos necessários para sua proteção e seu gozo pleno.

3 A CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS, O PROTOCOLO DE SAN SALVADOR E O DIREITO À IDENTIDADE CULTURAL

Uma vez analisadas as convenções interamericanas que tutelam especificamente a não discriminação, suas potencialidades e seus limites, cabe examinar os mecanismos de combate ao racismo religioso extraídos da Convenção Americana sobre os Direitos Humanos. Notadamente, faz-se necessário tomar conta não somente da literalidade da CADH e da jurisprudência acerca de seus artigos, mas também, e principalmente, da interpretação que a Corte Interamericana realiza a partir desse instrumento e de outros tratados internacionais relevantes, como o Protocolo de San Salvador, que tem se mostrado cada vez mais expansiva e progressista.

Inicialmente, nota-se que é inquestionável a proteção oferecida pelo artigo 12 da CADH⁴⁵ à liberdade religiosa, entendida como a possibilidade de um indivíduo ou grupo conservar, mudar, professar ou divulgar suas crenças livremente. A jurisprudência da Corte IDH, embora pouco desenvolvida sobre isso, já considerou violações ao referido artigo quando tenha ocorrido restrição indevida ou arbitrária do direito nele insculpido. A título exemplificativo, no caso *Massacre do Rio Negro v. Guatemala*, o Estado foi responsabilizado por violação ao artigo 12, dado que as comunidades do Rio Negro perderam suas terras sagradas num contexto de massacre perpetrado por agentes estatais e foram impedidas de realizar seus ritos fúnebres, o que, segundo a corte, constitui elemento fundamental da prática religiosa daquelas vítimas.

A Corte IDH proferiu sentença semelhante no caso *Massacre de Plan de Sánchez v. Guatemala*, além de discorrer sobre a legitimidade de restrições

45 O referido dispositivo tutela a liberdade de consciência e de religião.

à liberdade religiosa nos casos emblemáticos *A Última Tentação de Cristo* (Olmedo Bustos) e *Pavez Pavez*, ambos contra o Chile. No primeiro, a Corte analisou a relação entre os direitos de liberdade de expressão, tutelado pelo art. 13 da CADH, e de liberdade de crença, concluindo que, embora tenha havido violação àquele, este não fora desrespeitado pelo Estado chileno, uma vez que a censura de um filme não impediria o livre gozo do direito à liberdade de religião, mesmo que consubstanciasse uma restrição indevida à liberdade de expressão⁴⁶.

No segundo precedente sobre o tema, mais recente, ao ponderar sobre o direito de liberdade de crença e religião e o direito à não discriminação, a Corte IDH entendeu que o direito à educação religiosa não poderia justificar tratamento discriminatório com base na orientação sexual da senhora Sandra Pavez Pavez, ainda que tenha reiterado a importância da manifestação de suas crenças como um elemento transcendental ao modo de vida dos fiéis.⁴⁷ Assim, conclui-se que, embora não seja absoluto, o direito à liberdade de religião, entendido como uma proteção à livre manifestação religiosa,⁴⁸ é protegido pela CADH e pela jurisprudência da Corte IDH.

Portanto, as religiões de matrizes africanas, enquanto práticas religiosas e, especialmente, seus praticantes, estariam tutelados pelo art. 12 da CADH e pelos precedentes interamericanos acima aventados. Entretanto, entendemos o candomblé, a umbanda e outras práticas de matrizes africanas não somente a partir de seu âmbito espiritual, mas principalmente como um conjunto de práticas culturais que informam e moldam profundamente a identidade de seus praticantes. Nas palavras de Bâbá Adailton de Ogun: “Um desses patrimônios culturais construídos aqui [no Brasil] foram os terreiros de candomblé, espaços de resistência, preservação e reinvenção de sofisticados e complexos conhecimentos” (Costa, 2018, p. 19).

Entender a existência de uma identidade cultural atrelada às religiões de matrizes africanas torna insuficiente a proteção do art. 12 da CADH, uma vez que o racismo religioso perpassa a mera ocorrência de intolerância religiosa. Assim, o fenômeno deve ser melhor entendido não somente como uma violação à liberdade de crença e religião, mas também como uma violação à identidade cultural de seus praticantes, conceito que tem sido interpretado pela Corte IDH a partir do art. 26 da CADH,⁴⁹ à luz dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (Desca) reconhecidos no Sistema Interamericano.

46 CtIDH, *A Última Tentação de Cristo v. Chile*, §§ 71-73 e 79-80.

47 CtIDH, *Pavez Pavez v. Chile*, § 75.

48 AGNU, Conselho de Direitos Humanos. Relatório do Relator Especial sobre Liberdade de Religião e Crença. A/HRC/34/50, 17 de janeiro de 2017, § 24.

49 O referido dispositivo tutela o desenvolvimento progressivo, nos seguintes termos: “Os Estados Partes comprometem-se a adotar providências, tanto no âmbito interno como mediante cooperação internacional, especialmente econômica e técnica, a fim

A tendência mais recente da jurisprudência interamericana sobre os Desca consiste num verdadeiro movimento de ampliação do escopo dos direitos convencionais “judicializáveis”. No caso *Lagos del Campo v. Peru*, a Corte IDH mobilizou, pela primeira vez, o direito à estabilidade laboral de forma autônoma, ainda que não expressamente previsto na CADH.

A justiciabilidade do direito ao desenvolvimento progressivo deu-se a partir do reconhecimento, pela Corte IDH, da indivisibilidade dos direitos civis e políticos, e dos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Para o desenvolvimento dessa perspectiva, a Corte IDH realizou uma interpretação evolutiva e sistemática da CADH, em conjunto com a Carta da OEA,⁵⁰ o artigo XIV da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, do ordenamento jurídico dos Estados Americanos e do *corpus iuris* internacional.⁵¹

A lógica argumentativa quanto à autonomia dos Desca foi reiterada pela Corte IDH no caso *Poblete Vilches v. Chile*, que versa sobre o direito à saúde. Nele, a Corte considerou, pela primeira vez, a aplicação autônoma do direito à saúde na análise de um caso contencioso, ensejando a responsabilidade internacional do Estado chileno pela falta de prestação de serviços básicos e urgentes de assistência de saúde ao senhor Vinicio Antonio Poblete Vilches, idoso, o que culminou em sua morte. Logo, entendeu pela violação ao art. 26 da CADH, em relação ao 1.1 e 4, além da violação ao direito à informação e ao consentimento em matéria de saúde, extraídos dos arts. 26, 13, 7 e 1, em relação ao 1.1 da CADH.

A corte definiu que o conteúdo do art. 26 contempla uma obrigação de adoção de medidas gerais de forma progressiva e uma obrigação de medidas de caráter imediato. A primeira está relacionada à obrigação estatal concreta e constante de avançar na tutela dos Desca e na proibição de regressividade dos direitos alcançados. No que tange à segunda, o tribunal determinou que tal obrigação consiste em adotar medidas eficazes a fim de garantir o acesso sem discriminação às prestações já reconhecidas para cada direito.

de conseguir progressivamente a plena efetividade dos direitos que decorrem das normas econômicas, sociais e sobre educação, ciência e cultura, constantes da Carta da Organização dos Estados Americanos, reformada pelo Protocolo de Buenos Aires, na medida dos recursos disponíveis, por via legislativa ou por outros meios apropriados” (OEA, 1969, art. 26).

50 A partir de seus artigos 45(b) e (c), 46 e 34(g).

51 A Corte entendeu que o direito à estabilidade laboral poderia ser extraído do artigo 6 do Pacto Internacional de Direito Econômicos, Sociais e Culturais; do artigo 23 da DUDH, dos artigos 7 e 8 da Carta Social das Américas, dos artigos 6 e 7 do Protocolo de San Salvador, do artigo 11 da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, do artigo 32.1 da Convenção sobre os Direitos da Criança, da Convenção 158 da OIT, do artigo 1º da Carta Social Europeia, e do artigo 15 da Carta Africana sobre os Direitos Humanos e dos Povos.

Ao examinar a justiciabilidade do direito à saúde, a corte seguiu a lógica do caso *Lagos del Campo v. Peru*, partindo de quatro principais pressupostos: (i) o direito deriva das normas definidas na Carta da OEA,⁵² (ii) o direito é protegido pela Declaração Americana de Direitos do Homem,⁵³ (iii) o direito é resguardado no próprio ordenamento chileno⁵⁴ e (iv) o direito é consolidado no *corpus iuris* internacional.⁵⁵ Assim, a corte entendeu pela justiciabilidade autônoma do direito à saúde, ainda que não expressamente prevista na CADH e sem aceitação específica, por parte do Estado chileno, de sua análise autônoma pela competência contenciosa da corte.

De fato, nesses dois precedentes,⁵⁶ havia substrato jurídico do qual pudesse ser extraída uma obrigação internacional no que tange ao direito à estabilidade laboral e ao direito à saúde. Contudo, ainda que se possa considerar a falta de arcabouço normativo especificamente no que concerne ao enfrentamento do racismo religioso no sistema interamericano, o fenômeno já foi reconhecido pela Comissão Interamericana no seu Comunicado de Imprensa n. 193/2022 e na Audiência Pública sobre o Brasil e Religiões de Origem Africana,⁵⁷ conforme já mencionado acima. Ademais, o direito à identidade cultural, cerne da proposição argumentativa aqui aludida, encontra respaldo nos próprios instrumentos normativos da região, como no artigo XIII da Convenção Americana de Direitos do Homem e no artigo 14 do Protocolo de San Salvador.

Nota-se, ainda, que a responsabilização de um Estado por violação autônoma ao artigo 26 da CADH por direitos que não estão previstos em qualquer instrumento jurídico internacional não seria novidade para a Corte IDH,

52 A Corte entendeu que o direito à saúde deriva dos artigos 34(i), 34(l) e 45(h) da Carta da OEA.

53 A Corte entendeu que o direito à saúde deriva do artigo XI da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem.

54 A Corte constatou que a Constituição Chilena prevê, em seu artigo 19, IX, a proteção à saúde.

55 A Corte mencionou, dentre outros, o artigo 25(1) da DUDH, o artigo 12 do Pidesc, o artigo 10 do Protocolo de San Salvador, o artigo 5 da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, o artigo 12(1) da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, o artigo 24(1) da Convenção sobre os Direitos da Criança, o artigo 28 da Convenção sobre a Proteção dos Trabalhadores Migrantes e seus Familiares, o artigo 25 da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, o artigo 17 da Carta Social das Américas, o artigo 11 da Carta Social Europeia de 1961, o artigo 16 da Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos, a Convenção Interamericana sobre a Proteção dos Direitos Humanos das Pessoas Idosas, a Seção II, 41, da Declaração e Programa de Ação de Viena e a Observação geral n° 14 Comitê DESC da ONU.

56 E, de forma semelhante, no caso *Hernández v. Argentina*, de 2019.

57 A Audiência Pública foi realizada no âmbito do 174º Período de Sessões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9x1K6lPQZY0&t=1653s>. Acesso em: 8 jun. 2023.

considerando sua jurisprudência emblemática sobre as comunidades originárias, no caso Comunidades Indígenas Membros da Associação de Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) v. Argentina.

Nesse importante precedente, a Corte IDH reiterou a compatibilidade da interpretação evolutiva dos tratados sobre Direitos Humanos e do princípio *pro persona*, à luz do art. 29 da CADH e do art. 31 da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, ao considerar que o Estado argentino havia violado o direito dos membros da comunidade Lhaka Honhat à água, ao meio ambiente saudável, a uma alimentação adequada e à participação na vida cultural, como garantias autônomas extraídas do art. 26 da CADH.

Esses direitos, apesar de já mencionados em alguns instrumentos do sistema interamericano ou do sistema global de proteção dos direitos humanos,⁵⁸ não estão expressamente previstos em nenhum tratado ou convenção internacional. Na verdade, a Corte IDH utilizou-se de uma lógica interpretativa que abarcou inúmeras fontes secundárias do Direito Internacional para considerar a existência de obrigações internacionais específicas, as quais engendraram a responsabilização do Estado da Argentina.

No que tange ao direito à participação na vida cultural, tanto no caso *Nuestra Tierra v. Argentina* quanto no mais recente *Povos Indígenas Maya Kaqchikel de Sumpango e outros v. Guatemala*, a Corte IDH considerou, como principal fonte, a necessidade de desenvolvimento integral dos povos prevista na Carta da OEA, além da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, do PIDESC e de outros instrumentos internacionais. Desse modo, entendeu que:

[...] o direito à identidade cultural protege a liberdade de indivíduos, incluindo quando estão atuando conjuntamente ou como uma comunidade, de se identificar como uma ou mais sociedades, comunidades ou grupos sociais, de seguir um modo de vida conectado à cultura à qual pertencem e de fazer parte no seu desenvolvimento. Assim, este direito protege os atributos distintivos que caracterizam um grupo social sem negar a natureza histórica, dinâmica e evolutiva da cultura (Corte IDH, 2022, p. 125).

A partir desse contexto, pode ser sustentada a existência de uma obrigação estatal de respeitar a identidade cultural dos praticantes de religiões de matriz africana como direito autônomo já reconhecido pela jurisprudência da Corte IDH. Não se pretende, com isso, realizar uma analogia irrestrita entre

58 Exemplificativamente, o direito ao meio ambiente saudável foi extraído da OC 23/17 da Corte IDH, e o direito a uma alimentação adequada, do artigo 12.1 do Protocolo de San Salvador e do artigo 34.j da Carta da OEA. O direito à água, além de ser extraído da normativa geral da Carta da OEA e do conceito de “nível de vida adequado”, do artigo 25 da DUDH, o foi, mais especificamente, da Observação Geral nº 15 do Comitê DESC da ONU, sobre o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

o direito à identidade cultural das comunidades indígenas e das comunidades de terreiro. Em verdade, objetiva-se destacar o núcleo do direito à identidade cultural, a partir da relação indissociável entre a manifestação cultural e a identidade do indivíduo e da comunidade, seu modo de vida e a maneira pela qual expressa seus direitos.

Portanto, o fenômeno do racismo religioso,⁵⁹ embora englobe também um âmbito espiritual tutelado pelo art. 12 da CADH, configura violação ao art. 26 da CADH à luz do artigo art. 3(l) e 45(a) da Carta da OEA, do artigo III da Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem e do art. 3.º do Protocolo de San Salvador, bem como os institutos relacionados à identidade cultural dos povos.

4 CONCLUSÃO

“Sou uma cidadã e vivo de luta. Creio que Olórum determinou que a nossa função mais importante se dá quando abraçamos uma causa. Podemos sempre plantar uma sementinha, não importa onde estejamos. A política não deve estar desassociada do nosso dia-a-dia” (Mãe Beata de Yemonjá, 2000).

Este escrito apresenta uma possível análise sobre os caminhos, os mecanismos, as potencialidades e os limites da eficácia do Sistema Interamericano de Direitos Humanos no enfrentamento do racismo religioso, especialmente no contexto brasileiro. Destacamos a importância de repensar e adaptar as ferramentas internacionais existentes, com o intuito de promover uma reatuação de paradigmas epistêmico-jurídicos e uma abordagem eficaz do racismo religioso, através de sua consideração central como uma violação de direitos humanos.

A proposta de racializar o aparato convencional do SIDH e promover um rearranjo dos direitos humanos tem caráter impulsionador da descoberta de prismas jurídicos inovadores e promissores para a luta contra o racismo religioso. Isso significa reconhecer as especificidades históricas do racismo religioso na região e promover interpretações das convenções interamericanas existentes, de modo a lidar com essa problemática estrutural e sistemática de forma mais abrangente, conferindo-lhe os devidos enfoques.

Além disso, a análise das convenções interamericanas, como a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância, a Convenção Interamericana contra toda forma de

59 Destaca-se que a ocorrência de violação ao artigo 26 não impede a condenação estatal por violação a outros artigos convencionalmente previstos, como o direito à vida ou à integridade pessoal, no caso de ataques aos praticantes das religiões de matriz africana, ou à propriedade comunal, nas hipóteses de atentados aos terreiros, por exemplo.

Discriminação e Intolerância e a Convenção Americana sobre os Direitos Humanos, juntamente com o Protocolo de San Salvador, oferece uma base sólida para a argumentação em favor da proteção do direito à identidade cultural dos povos de terreiro, núcleo indispensável à garantia e à promoção de todos os demais direitos humanos a essas comunidades e seus membros.

Pretendeu-se, portanto, não apenas a expansão da compreensão sobre as ferramentas convencionais disponíveis no SIDH, mas também o compartilhamento de caminhos possíveis para uma litigância estratégica precisa contra o racismo religioso em nível internacional, diante das reflexões e proposições para as ampliações das estruturas jurídicas existentes.

REFERÊNCIAS

- CIDH. **Audiência Pública sobre o Brasil e Religiões de Origem Africana.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9x1K6lPQZY0&t=1653s>. Acesso em: 8 jun. 2023.
- CIDH. **Comunicado de Imprensa nº 193/2022.** Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/prensa/notas/2022/193.asp>. Acesso em: 22 out. 2023
- CONVENCIÓN Interamericana Contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia (A-68). Estado de firmas y ratificaciones. **OEA**, [202-]. Disponível em: https://www.oas.org/es/sla/ddi/tratados_multilaterales_interamericanos_A-68_racismo_firmas.asp. Acesso em: .
- CONVENCIONES Interamericanas contra el Racismo y la Discriminación. **OEA**, [201-?]. Disponível em: https://www.oas.org/es/sla/ddi/racismo_discriminacion_intolerancia.asp. Acesso em: 22 out. 2023.
- CORTE IDH. **Caso “A Última Tentação de Cristo” (Olmedo Bustos y otros) Vs. Chile.** Mérito, reparações e custas. Sentença de 5 de fevereiro de 2001. Série C n. 73.
- CORTE IDH. **Caso Comunidades Indígenas Membros da Associação Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina.** Mérito, reparações e custas. Sentença de 6 de fevereiro de 2020. Série C n. 400.
- CORTE IDH. **Caso Pavez Pavez Vs. Chile.** Mérito, reparações e custas. Sentença de 4 de fevereiro de 2022. Série C n. 449.
- CORTE IDH. **Caso Poblete Vilches e outros Vs. Chile.** Mérito, reparações e custas. Sentença de 8 de março de 2018. Série C n. 349.
- CORTE IDH. **Caso Povos Indígenas Maya Kaqchikel de Sumpango e outros Vs. Guatemala.** Mérito, reparações e custas. Sentença de 6 de outubro de 2021. Série C n. 440.
- COSTA, Adailton Moreira. **Infâncias nas redes educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô.** 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

- MAZZUOLLI, Valério de Oliveira. O novo § 3 do art. 5 da Constituição e sua eficácia. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 42 n. 167, p. 93-114, jul./set. 2005.
- NOTA pública sobre a aprovação da Convenção Interamericana Contra Toda Forma de Discriminação e Intolerância. Ministério de Direitos Humanos e Cidadania, 14 maio 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/sdh/noticias/2013/junho/nota-publica-sobre-a-aprovacao-da-convencao-interamericana-contra-toda-forma-de-discriminacao-e-intolerancia>. Acesso em: 22 out. 2023.
- OEA. Organização dos Estados Americanos. **Carta da OEA**. 1967. Disponível em: http://www.oas.org/dil/port/tratados_A-41_Carta_da_Organizacao_dos_Estados_Americanos.htm. Acesso em: 22 out. 2023.
- OEA. Organização dos Estados Americanos. **Convenção Interamericana contra toda forma de Discriminação e Intolerância**. 2013a. Disponível em: https://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-69_Convencao_Interamericana_disciminacao_intolerancia_POR.pdf. Acesso em: 22 out. 2023.
- OEA. Organização dos Estados Americanos. **Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância**. 2013b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Decreto/D10932.htm. Acesso em: 22 out. 2023.
- OEA. Organização dos Estados Americanos. **Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem**. 1948. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/b.declaracao_americana.htm; Acesso em: 22 out. 2023.
- OEA. **Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais Protocolo de San Salvador**. Disponível em:
- ONU. Organização das Nações Unidas. **Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados**. 1969. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7030.htm. Acesso em: 22 out. 2023.
- PIOVESAN, Flávia. CRUZ, Julia Cunha. **Curso de Direitos Humanos: Sistema Interamericano**. Rio de Janeiro: Forense, 2021.
- PIRES, Thula. Direitos humanos e Améfrica Ladina: Por uma crítica ameafri-cana ao colonialismo jurídico. *In*: LASA FORUM (org.). **Dossier: El Pensamiento de Lélia Gonzalez, um legado y um horizonte**. Pittsburg: Latin American Studies Association, 2019, p. 69-74
- YEMONJÁ, Mãe Beata de. Ancestralidade, memória e luta. *In*: FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula (orgs.). **Encrespando - Anais do I Seminário Internacional: refletindo a Década Internacional dos Afrodescendentes** (ONU, 2015-2024). Brasília: Brado Negro, 2016, p. 93-101.

6

BIOPODER, NECROPOLÍTICA E RACISMO RELIGIOSO: REFLEXÕES SOBRE A CRIMINALIZAÇÃO DO CURANDEIRISMO NO BRASIL

Juliano Aparecido Rinck⁶⁰

RESUMO

O presente artigo objetiva instigar a discussão sobre a normatização do crime de curandeirismo e sua recepção pela Ordem Constitucional de 1988. Para tanto, lança mão do marco teórico de Michel Foucault e Achille Mbembe para questionar a criminalização da prática de cura tradicional das religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras como uma postura de necropolítica de Estado, bem como questiona, diante das condutas consideradas criminosas, se o tipo penal teria sido recepcionado pela Constituição de 1988, que consagra o direito à liberdade religiosa e de culto e à pluralidade cultural, uma vez que os atos taxados como infracionais estão intimamente ligados ao culto e às práticas de curas das religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras. Além disso, analisa a influência da doutrina penal, tanto a predominante no nascedouro do Código Penal, em 1940, em especial a de Nelson Hungria, como a atual, ao abordar o estudo do tipo penal, como elas podem reforçar o racismo religioso, ao ignorar as diversas formas da prática de curas e a diversidade religiosa. Conclui-se que, defronte a Ordem Constitucional de 1988, é necessário um debate sobre a manutenção do crime de curandeirismo na esfera penal, para que não se reforce, seja no aspecto normativo, seja no doutrinário, o racismo religioso que sofrem as religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras, corroborando uma necropolítica de Estado.

Palavras-chave: curandeirismo; racismo religioso; biopoder; necropolítica; liberdade religiosa; prática de cura.

60 Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Professor de Direito Constitucional do Curso de Direito da Uninove-SP. Professor e membro do Núcleo Docente Estruturante (NDE), do Curso de Direito da Fatep (Piracicaba). Membro e pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisa das Políticas Públicas para Inclusão Social/EACH-USP (Geppis).

I INTRODUÇÃO

O positivismo e o cientificismo do século XIX marcaram as mudanças nas práticas terapêuticas de cura. A arte de curar não era exclusividade do ramo da ciência positiva médica; pelo contrário, estava mais associada à prática da magia, atrelada à religiosidade das pessoas em muitos casos, haja vista que a “magia é uma espécie de ciência antes da ciência” (Mauss, 2003, p. 50). No cenário do Brasil Colônia e Imperial, isso não era diferente, pois, até 1828, “todos os que exerciam qualquer atividade relacionada às artes de curar – do médico ao curandeiro e o curador de chagas ou dos vícios de embriaguez, por exemplo – deveriam pedir autorização para exercer sua prática” (Pimenta, 2019, p. 91), ou seja, a arte de curar era reconhecida pelo Estado, por meio da Fisicatura-mor, tanto para os formados pela ciência positiva, os médicos e cirurgiões, como para os praticos dos costumes ancestrais, os curandeiros e parteiras. Nesse contexto, é importante observar que o reconhecimento pelo aparato de Estado da figura dos curandeiros e parteiras provavelmente era devido à escassez de profissionais da área médica em terras brasileiras. Como constatou Pimenta (2019, p. 91), “nem todos, contudo, se dirigiam à Fisicatura-mor. Médicos, cirurgiões e boticários costumavam oficializar mais suas atividades de que sangradores, parteiras e curandeiros”. Isso se devia, possivelmente, a dois fatores: primeiro, os médicos e cirurgiões teriam suas atividades mais expostas e fiscalizadas; segundo, a questão socioeconômica para se obter a autorização e as dificuldades geográficas, já que a Fisicatura-mor localizava-se na capital, na cidade do Rio de Janeiro.

Apesar do reconhecimento dos curandeiros pela Fisicatura-mor, observa-se que existia uma hierarquia social e econômica no exercício da arte de curar, enquanto a população negra escravizada, os libertos e os pobres buscavam as práticas de cura nas mãos dos curandeiros, parteiras, pajés, líderes de suas religiões; a elite econômica, branca e majoritariamente cristã do século XIX era atendida pelos médicos e cirurgiões, filhos ou apadrinhados da elite imperial, isto é, era amparada pela medicina oficial, científica e positiva (Pimenta, 2019, p. 91).

A medicina oficial fazia parte de um conjunto maior dos aparatos do Estado, do projeto higienista e progressista. Conforme a classe médica foi aumentando no Brasil, com o advento da criação dos cursos de Medicina, em 1808, na Bahia e no Rio de Janeiro, criou-se uma “campanha” política e jurídica para “desqualificar as atividades terapêuticas populares, ao mesmo tempo que propagandeavam a superioridade e legitimidade dos médios acadêmicos formados” (Pimenta, 2019, p. 91). Essa postura estatal refletiu na criminali-

zação do curandeirismo no Código Penal de 11 de outubro de 1890,⁶¹ no art. 158, reiterado com o Código Penal de 7 de dezembro de 1940, no art. 284, sobre o manto positivista da “ordem” e do “progresso” que fora introduzido com o advento da República, de modo que as práticas de curas, atreladas aos curandeiros, passaram a ser consideradas um retrocesso social, que ameaçam o “projeto higienista de país, típico do liberalismo conservador que tão bem se desenvolveu no Brasil a partir do século XIX” (Campos; Lorenzoni; Lima, 2020, p. 226).

O curandeiro passou a ter um estereótipo negativo com o marco civilizatório higienista-positivista do Estado, tanto entre os membros da classe médica, quanto entre os juristas, como veremos mais precisamente neste artigo. Destaca Puttini (2011, p. 33-34) que, entre os profissionais da área médica:

[...] o termo curandeirismo sintetiza uma ação criminoso e representa as curandeirices populares, identificadas por práticas ultrapassadas desde a origem da medicina científica. Por exemplo, Haring relaciona o curandeirismo com o sentido da ética médica, define-o por atitudes de comportamento de uma cultura ou grupo profissional que assumem uma hierarquia de valores e se o código ético é o “esforço de alimentar e garantir o ethos” a moralidade médica consiste na realização do ethos. Para Campos, importa associar à deontologia (ciência do dever): o curandeirismo e o charlatanismo são conceituados como um crime à saúde pública, uma vez que para ele escapa da conduta “inculcando ou anunciando a cura por meio secreto e infalível”. León identificou curandeirismo a “charlatanismo” pela classificação das práticas heréticas em relação à medicina oficial: naturopatas, quiropatas, acupunturistas, homeopatas: “são práticas que se baseiam em teorias rígidas da doença, sem base científica, suscetíveis de serem submetidas à comprovação, enquanto a medicina científica dispõe de conhecimentos conduzidos de forma racional e metódica.” De modo geral, o conceito releva que práticas curandeiras são revistas como desviantes e o sistema jurídico é o local adequado para resolver esses problemas persistentes de saúde causados por agentes curandeiros.

Um ponto fulcral na criminalização do curandeirismo está no fato de que as práticas consideradas criminosas estão nitidamente atreladas à liturgia e à medicina tradicional das religiões de matriz africanas e ameríndias. Por

61 “Art. 158. Ministrará, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórmula preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellullar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellullar por seis a vinte e quatro annos” (Brasil, 1890).

isso, questionamos neste artigo, primeiramente, se o crime de curandeirismo teria sido recepcionado pela Constituição de 1988, instituída sobre o princípio da laicidade do Estado e da garantia do direito de liberdade religiosa no Brasil; secundamente, se a criminalização do curandeirismo não reforça o preconceito e o racismo contra as religiões de matriz africana e ameríndias

Para refletimos sobre tais questões, nortearemos nossa análise a partir dos conceitos de biopoder de Michel Foucault e Necropolítica de Achille Mbembe, bem como os aspectos do racismo religioso presente na sociedade brasileira. Dessa forma, o presente artigo está estruturado em três partes, sendo elas: (i) apresentação dos conceitos de biopoder, biopolítica e necropolítica; (ii) ponderações sobre os aspectos jurídico-sociais da legislação penal ao criminalizar o curandeirismo e sua manutenção sob a égide da Constituição de 1988; (iii) e a análise da doutrina penal e o racismo estrutural no estudo do curandeirismo.

2 O BIOPODER, A BIOPOLÍTICA, A NECROPOLÍTICA E O MARCO CIVILIZATÓRIO

Entre janeiro e março de 1976, o filósofo francês Michael Foucault oferta um curso no Collège de France e, mais especificamente, na aula de 17 de março, introduz o conceito de biopoder. Foucault discute o direito de vida e de morte em relação ao conceito de soberania, enfatizando que, na teoria clássica da soberania, esses direitos significam que o soberano “pode fazer morrer e deixar viver” (Foucault, 2019, p. 202). Assim, a vida e a morte não estão apenas ligadas à esfera biológica, mas também, principalmente, à esfera do poder político da soberania. Ressalta-se que o século XIX é importante para esse direito no campo da soberania, porém, passando, agora, para “o direito de fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 2019, p. 202).

A partir da teoria do contrato social, nos séculos XVII e XVIII, desenvolvem-se mecanismos de controle sobre o corpo individual, que, chamados de “tecnologias disciplinares do trabalho” por Foucault, eram voltados para a vigilância do homem-corpo. Já no decorrer da segunda metade do século XVIII e no decorrer do século XIX, o poder disciplinar do soberano passa a conviver com outra tecnologia de poder, agora não para disciplinar sobre o indivíduo, mas volta para o homem-vivo, de forma massificada. Foucault chama essa nova tecnologia de poder não disciplinar de “biopolítica” da espécie humana, sendo:

[...] um conjunto de processo como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram,

acho eu, os primeiros objetivos do saber e primeiros alvos do controle dessa biopolítica (Foucault, 2019, p. 204).

Uma das questões importantes dentro do significado da biopolítica é a da morbidade. Observa Foucault (2019, p. 205) que ela não estava no nível das epidemias que assolavam o mundo ocidental nos séculos anteriores, mas da “doença como fenômeno de população [...], como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida [...]”. Isso faz com que se coloque, na questão de Estado, uma “função maior de higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização de informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado higiene e de medicalização da população” (Foucault, 2019, p. 205). Nesse contexto, tratar a doença passa a estar no poder do soberano, ou seja, o Estado soberano controla o ato de cura, como curar e o ato de morrer da população.

Assim, morrer não consiste em um ato singular na biopolítica de Estado foucaultiano, não está ligado à esfera individual, delimitada pelos ideais liberais do século XVIII. A decisão sobre como tratar, com quem tratar a doença, até mesmo o ato de morrer, agora, na biopolítica consiste em um ato de Estado. Através de seu poder soberano, ele introduz uma “tecnologia de poder” baseada em um mecanismo que não seja apenas disciplinar a população, mas sim regulamentar, implementando, desse modo, “o direito de fazer viver e deixar morrer”, pela perspectiva da política estatal.

Foucault observa que o próprio ato da morte e seu simbolismo são apagados na tecnologia do poder da biopolítica. A morte, que antes era uma cerimônia pública cercada por uma ritualização envolvendo os indivíduos, a família, a sociedade, representando a passagem do poder soberano da Terra para o poder soberano do além, do divino, passa para o domínio privado, sendo tratada quase como um tabu, algo até mesmo vergonhoso. A morte é simplesmente reduzida a uma questão civil de sucessões dos bens, não mais uma questão pública ou cultural (Foucault, 2019, p. 208).

Nesse cenário da biopolítica, em que se desenvolvem as tecnologias de poder do biopoder, a medicina ganha um papel de destaque entre as formas de regulamentação do homem-vivo. Enfatiza Foucault (2019, p. 212):

[...] saber técnico como a medicina, ou melhor, o conjunto constituído por medicina e higiene, vai ser no século XIX um elemento, não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científica sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios. A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e

sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos reguladores.

Ressalvamos que a medicina que Foucault descreve como peça importante da engrenagem do biopoder é a medicina branca-europeia da ciência positiva. O modelo biomédico da medicina tradicional moderna que valoriza o diagnóstico em relação às formas terapêuticas de tratar a moléstia que atinge o corpo, visto como uma estrutura mecânica formada de órgão e sistema interligados, um composto material que pode ter as peças substituídas ou eliminadas quando apresentam defeitos (doenças). A relação no processo de cura é racional e objetiva, centrada na doença no campo da matéria. Portanto, desconsidera os elementos subjetivos, culturais do processo de cura, como se tem nas medicinais tradicionais dos povos colonizados.

Nesse Estado soberano da biopolítica, no qual as tecnologias de controle de poder implementadas disciplinam e regulamentam “o direito de fazer viver e deixar morrer”, Foucault introduz um novo elemento na tomada de decisão de poder: o racismo. Para o filósofo, o racismo está no “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 2019, p. 214), ou seja, a raça é utilizada como a régua de corte entre viver e morrer, os que devem viver e os que devem morrer ou podem morrer. Para o pensador, o racismo tem duas funções: 1) estabelecer, através do critério da raça, uma fragmentação no interior do contínuo biológico, isto é, a raça é utilizada para dividir e segregar os seres humanos e um sistema escalonados entre os que devem viver e os que podem morrer, sendo os primeiros os europeus colonizadores, e os segundos, os colonizados (indígenas, negros e asiáticos); 2) estabelecer uma justificativa higienista para alcançar a pureza da espécie humana, ou seja, “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar” (Foucault, 2019, p. 215). Assim, conclui Foucault, “a raça, o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”, assim, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault, 2019, p. 215).

O racismo não está somente na eliminação física do outro marcado pela raça, como no genocídio do período colonial, mas também na necessidade de criminalizar as condutas do outro racializado, com o intuito da pureza da dominação. Na relação contemporânea, que Foucault denomina de racismo moderno, ele encontra-se associado à morte política do indivíduo racionalizado, isto é, o racismo consiste em uma:

[...] técnica do poder, à tecnologia do poder [...] ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças, e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano de direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza (Foucault, 2019, p. 217-218).

A concepção de biopoder de Foucault é relacionada a outros dois conceitos: o Estado de exceção e o Estado de sítio, do filósofo camaronês Achille Mbembe, para desenvolver o conceito de necropolítica. Mbembe (2020, p. 17) demonstra como esses dois estados legitimam “a base normativa do direito de matar”, o outro considerado inimigo, haja vista que considera que o conceito de biopoder foucaultiano não “é suficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte” (Mbembe, 2020, p. 71). Assim, enquanto Foucault desenvolve o biopoder no campo biológico, utilizando do “racismo” como uma espécie de censura biológica, ou seja, como um critério para delimitação do “direito de fazer viver e deixar morrer”. Mbembe (2020, p. 41), ao introduzir os dois conceitos na discussão do biopoder, passa a denominar de “necropolítica”, trabalhando no campo da política, de forma que “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e que não é” para o Estado. Ele se utiliza de dois panoramas para discutir a necropolítica: a colonização, do período do imperialismo colonial, e o que chama de colonização ou ocupação tardia, usando como cenário a ocupação da Palestina.

Mbembe (2020) considera a escravização do século XV ao XIX como a primeira forma de manifestação do biopoder de Foucault, visto que no sistema de *plantation* o escravo era uma “sombra personalizada”. Ressalva que o ser escravizado sofria uma tripla perda que conduzia a uma “morte social” dentro do sistema jurídico-político da *plantation*, isto é, a perda de um ‘lar, o direito sobre o corpo, e do estatuto jurídico (Mbembe, 2020, p. 27). No sistema colonial, a violência “torna-se um componente de etiqueta” como forma de controle e de soberania do senhor sobre o escravizado, despersonalizado enquanto sujeito, havendo, assim, um paradoxo entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa, entretanto, na estrutura-social colonial, a primeira prevalece sobre a segunda.

O necropoder colonial se sustenta sobre o terror da morte, seja a morte física de forma violenta, seja a morte “benevolente” por meio no aniquilamento da cultura, do ser social escravizado, ou seja, a destruição da cultura ruim para salvação e purificação do povo, como foi no Brasil com as culturas indígenas e africanas. Portanto, o Estado colonial é um estado de exceção, segundo Mbembe (2020, p. 35), em que o ato de matar ou deixar morrer é

justificado e aceito, haja vista que não existe uma identificação entre o colonizador e o colonizado:

[...] as colônias são o local por excelência em que os controle e garantias da ordem judicial podem ser suspensos – zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”.

O fato que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão.

Observa-se que a “ocupação colonial” estava marcada em um processo de demarcação territorial, gerando fronteiras e hierarquia entre as áreas dominadas pelo colonizador, relegando os colonizados a “guetos”, “distritos”, espaços que vão além da simples delimitação geográfica, mais um fluxo simbólico, “na produção de uma ampla reserva de imaginários culturais” (Mbembe, 2020, p. 39), haja vista que as pessoas eram classificadas de acordo com diferentes categorias, o que gera a “instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço,” relegando “o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (Mbembe, 2020, p. 39). Portanto, a soberania na necropolítica representa “a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2020, p. 41), decorrente da classificação dos indivíduos dentro do sistema de poder da soberania.

Ressalva Mbembe (2020) que a ocupação não foi algo exclusivo do período colonial, mas também está presente no que denomina de “colonização tardia” ou “ocupação colonial tardia”, porém ela se difere da colonial ao combinar mecanismos e disciplinar a biopolítica e a necropolítica. Tendo como exemplo a disputa territorial da Palestina, ele demonstra que o necropoder tem como espinha dorsal uma constituição específica de terror, sustentada em três características: a fragmentação territorial, a soberania vertical e a concepção de terra arrasada.

A fragmentação territorial tem como objetivo “implementar uma segregação à moda do Estado do Apartheid” (Mbembe, 2020, p. 43), criando inúmeras e complexas fronteiras internas no território ocupado e várias células isoladas, de modo que dificulta a movimentação e a circulação do povo colonizado. Já a soberania vertical está atrelada à ação do soberano no domínio tridimensional do território, todos os espaços – o solo, o subsolo e o aéreo – são divididos em uma escala hierárquica, em que o soberano ocupa a parte superior em todos os níveis e os povos dominados são renegados às partes inferiores, de forma que, “nessas circunstâncias, a ocupação colonial não equivale apenas ao controle, à vigilância e à separação, mas também à reclusão” (Mbembe, 2020, p. 43) dos colonizados. A essas duas técnicas de

inabilitação do grupo dominado Mbembe elenca outra que considera uma das mais importantes para o exercício da soberania sustentada pelo necropolítica, a conjuntura de “terra arrasada (*bulldozer*)”, que envolve não somente a destruição da infraestrutura social e urbana (das casas, das cidades, dos acampamentos, das redes de energias, do abastecimento de águas etc.), mas também simbólica (como os saques dos símbolos culturais, por exemplo) dos povos colonizados (Mbembe, 2020, p. 47-49).

Dessa forma, o necropoder torna-se política de matar altamente sofisticada, fragmentando o terreiro ocupado, destruindo as redes de convivências existentes anteriormente à ocupação; imprime o terror com terras devastadas e o poderio militar não só de vigiar as regiões dominadas, mas também de matar com precisão através da implantação de uma soberania vertical. Entretanto, ressalva Mbembe, na era da mobilidade global vivemos as guerras contemporâneas, que se diferem das guerras coloniais, que visavam à conquista de território. Isso se deve, em sua visão, ao fato de que o direito de matar já não consiste em monopólio somente do Estado, pois a “própria coerção tornou-se produto de mercado”, surgindo as “milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores regionais, segurança privada, exércitos de Estado proclama, todos, o direito de exercer violência ou matar” (Mbembe, 2020, p. 53).

Com o ato de guerra surge uma “máquina de guerra” que possui um poder de metamorfose, uma capacidade extrema de matar com precisão, de aniquilar o considerado “inimigo”, podendo o próprio Estado “se transformar em uma máquina de guerra” (Mbembe, 2020, p. 53). Essa possui tanto a característica de uma organização política, como a de uma empresa comercial, gerando um mercado armamentista com alto poder de destruição, criando o que Mbembe denomina de “mundo de morte”, no qual “vastas populações são submetidas à condição de vida que lhes confere o estatuto de “mortos-vivos” (Mbembe, 2020, p. 71).

Portanto, o necropoder tem a morte elemento como marco civilizatório, uma política de Estado, ela é a protagonista, devido ao terror implantado pela força da “máquina de guerra” contemporânea e pelas técnicas fragmentação territorial, soberania vertical e terra arrasada, e não com um contraponto ao ato da vida, como na concepção de biopoder de Foucault, vista anteriormente. As pessoas são classificadas em quem são descartáveis, quem pode morrer; não só as pessoas, mas também todo o aparato simbólico ou real que as envolvem, dentro a estrutura do exercício da soberania.

A partir da ótica foucaultiana da biopolítica e do biopoder, podemos refletir sobre a criminalização do curandeirismo no Brasil. Como vimos nos períodos colonial e imperial, a oferta de serviços médicos e de boticários no Brasil era escassa, além de custosa economicamente, de forma que a maior parte da população, seja ela escravizada, seja liberta, buscava a cura para as moléstias na figura dos curandeiros, parteiras, dentro dos seus cultos religio-

sos, apesar da perseguição do Estado contra outros cultos que não fossem o oficial.⁶² Dessa forma, era dentro das religiões dos negros escravizados ou dos indígenas colonizados que estava a prática da cura para os pobres e segregados da sociedade brasileira. Porém, no final do século XIX o Estado brasileiro, usando da régua do racismo, adotou uma política que criminalizava o curandeirismo, privilegiando a medicina positiva europeia, o que gerou privação e exclusão da massa negra e indígena dos meios oficiais de cura, destinando-lhes o direito de morrer, como peças descartáveis do sistema.

Ao pensar a relação das religiões de matriz africana no Brasil, o terror e a segregação sempre as rondaram e, infelizmente, ainda rondam. Em um passado não muito distante, que durou até meados do século XX, o próprio Estado era responsável por perseguir e reprimir os candomblés. Esses estavam dispostos na geografia dos escondidos, isto é, na zona urbana e na rural, geralmente, ocupavam regiões de difícil acesso e afastadas dos centros urbanos. Isso ocorria por dois motivos: 1) pela dificuldade de serem impedidos pelo aparato estatal de realizar seu culto e 2) por serem repelidos das áreas nobres, que eram privilégio do catolicismo. Assim, a concepção de “fragmentação territorial” e a de “soberania vertical” estavam presentes em relação às religiões de matriz africana no Brasil, além da noção de “terra arrasada”, pois, quando eram alvo da repressão do poder policial do Estado, tinham seus objetos apreendidos ou mesmo destruídos, uma destruição não somente física, mas também simbólica, já que seus objetos sagrados eram considerados elemento material de prática criminosa.⁶³ Ao criminalizar o curandeirismo, descrevendo as práticas de cura presentes na liturgia das religiões de matriz africana e ameríndias como conduta criminosa, o Estado brasileiro, além de criar uma relação de privilégio entre as práticas de cura, gera também uma hierarquização entre as religiões, além de contribuir para um racismo religioso, já que os atos por elas praticados podem ser considerados crimes perante o aparato legal estatal e a sociedade. Mesmo com a redemocratização em 1988, as religiões de origem africana e ameríndias são alvo de perseguições. Como disse Mbembe, nas guerras contemporâneas, a arte de matar não consiste

62 Código Criminal de 1830: “Art. 276. Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado. Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fôrma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um” (Brasil, 1830).

63 Ressalvamos que somente em 2020, após uma árdua luta travada pelo povo de axé no movimento “Liberte o Nosso Sagrado”, destacando o papel de Mãe Meninazinha de Oxum, os objetos apreendidos das religiões de matrizes africana no Rio de Janeiro, no século XIX e na primeira metade do século XX, foram retiradas da chamada sessão “Coleção Museu de Magia Negra”, do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, e transferidos para o Museu da República, no Palácio do Catete, passando a compor a exposição permanente do Acervo Nosso Sagrado, a partir de 2021.

apenas em monopólio do Estado, mas também é praticada pelas “milícias”, como frequentemente se constata nos ataques aos terreiros de candomblé e umbanda nos subúrbios.

3 O CURANDEIRISMO E AS IMPLICAÇÕES JURÍDICO-SOCIAIS

Temos, na realidade, em nossa ótica, na criminalização do curandeirismo uma escolha de imposição do marco civilizatório do colonizador europeu cristão sobre o marco civilizatório das culturas indígenas (os naturais da terra) e da cultura africana (trazida pelos africanos escravizados no período da diáspora colonial). Enquanto a doença é vista no marco civilizatório dominante do colonizador como algo estritamente no campo biológico, sendo a cura realizada unicamente pelas técnicas da ciência médica positiva, nos marcos civilizatórios das outras culturas ela está em um campo holístico, na interligação entre o corpo (a matéria) e o espírito (a metafísica), por isso a cura é realizada através de práticas religiosas (Moura, 2004).

O Código Penal de 1940, ainda em vigor, editado sob a égide do Estado Novo, reflete a influência da antropologia criminal que imperava na época. Teve seu anteprojeto elaborado pelo jurista e professor de Medicina Legal da Faculdade de Direito de São Paulo, Alcântara Machado, em 1938 (Moraes, 2009). O catedrático era presidente da Sociedade de Medicina Legal e Criminologia de São Paulo, fundada em 1921, que simpatizava com a antropologia criminal presente na tese biodeterminista do médico legista e antropólogo Raymundo Nina Rodrigues, um representante da escola positivista do italiano Cesare Lombroso, que utilizava a diferença dos grupos étnicos para pré-classificar a tendência à prática delitiva pelos indivíduos e considerava “os índios, negros e mestiços como criminosos, senão reais, ao menos em potencial, que não são puníveis devido às ‘regalias’ da raça” (Santos, 2002, p. 147). Nina Rodrigues defendia que “se os negros, índios e mestiços não são capazes de desenvolver uma civilização, não são capazes de produzir uma cultura elevada, mas são potencialmente perigosos, o que se deve fazer é tratar todas suas manifestações ‘sociais’, ‘culturais’ como signos de anormalidade, sinais de doença e demências” (Santos, 2002, p. 147). Assim, na perspectiva do pensamento do médico legista, deduz-se que os elementos dos marcos civilizatórios dos indígenas, negros e mestiços, não deveriam ser considerados pelo Estado, muito menos protegidos, de forma que as suas práticas culturais de cura não deveriam ser amparadas pelo Estado, mas, sim, reprimidas. O período de 1930 a 1945 foi marcado por forte pressão contra as religiões de matriz africana e suas práticas litúrgicas, que foram criminalizadas em detalhes no âmbito da legislação penal.

Dentro dessa seara de uma antropologia criminal positivista, a reforma do Código Penal, em 1940, introduziu, no Título dos Crimes contra a Incolumidade Pública, no capítulo dos crimes contra a saúde pública, o tipo penal de charlatanismo (art. 283), mantendo como crimes o exercício ilegal da medicina (art. 282) e o curandeirismo (art. 284), ou seja, as práticas de cura pelo curandeirismo são contrárias à saúde pública de marco da medicina europeia cientificista. Em contrapartida, estabelece, no art. 208, o tipo penal de ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo.

A nova redação dada ao crime de curandeirismo, prevista no pré-projeto de Alcântara Machado e referendada pelos juristas da Comissão de Revisão, descreveu de forma precisa as condutas tipificadas como crimes em relação à previsão do tipo do Código Penal de 1890. Assim estabeleceu o legislador penal em 1940:

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

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

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

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, 1940, grifos nossos).

As condutas tipificadas como curandeirismo conflitam com os atos litúrgicos das religiões de matriz africanas, ameríndias e afro-brasileiras, sendo consideradas práticas contrárias à boa saúde pública. Os adeptos dessas religiões e seus seguidores – ou mesmo simples frequentadores dos cultos –, por exemplo, fazem o uso de chá, de banhos de ervas, de oferendas e de ebós, no intuito de buscar a cura de doenças físicas ou espirituais. São práticas ministradas pela medicina tradicional dessas religiões, em contexto litúrgico que, pelo tipo penal, podem ser criminalizadas. Sobre esses atos litúrgicos, explana Euede Sinhá, da Casa Branca:

Através das oferendas, presentes, ebós, fazemos um elo de comunicação entre a divindade e o homem mortal. A oferenda é o equilíbrio entre o corpo e o espírito. Viemos da natureza, nos alimentamos do que o planeta produz, e no fim de nossas vidas, retornamos para ela. Através das oferendas, construímos laços sutis e profundos com as energias da mata, com as energias das águas, com as energias do vento e com as energias do fogo. Quando ofertamos, temos que estar com os pés em contato com o chão, em contato com a mãe Terra. [...] E assim cada um faz seu pedido e busca

esse equilíbrio e purificação. As oferendas são revestidas de axé em nosso favor depois de recebida pelo orixá sempre que nossas intenções forem sadias (Brandão, 2015, p. 134).

Assim, essa prática litúrgica das religiões de matriz africana, em nosso entendimento, consiste no principal alvo da conduta penal tipificada no crime de curandeirismo, como já demonstrado pelos estudos de Maggie (1992) e de Schritzmeyer (1997). Desse modo, trata-se de um contrassenso, conforme o próprio instrumento legal criminal, pois, se de um lado ele protege, no art. 208, com o tipo penal de ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo, de outro tipifica como ato criminoso uma prática litúrgica de um determinado segmento religioso. Esse quadro reforça nossa posição de uma laicidade parcial e seletiva por parte do Estado brasileiro, uma vez que a religião hegemônica não exerce essas práticas de cura em sua liturgia, isto é, o sacerdote católico ou cristão não prescreverá, em sua liturgia, o uso de chá e de banhos de ervas com o objetivo de curar doenças. Tem-se um racismo institucional (Almeida, 2019), presente na escolha das condutas consideradas crimes, que é o uso da métrica da raça para delimitar, dentro do biopoder, quais as práticas de cura são consideradas forma de manutenção de boa saúde pública e quais não são é.

Em 1941, o chefe de polícia do governo de Getúlio Vargas, Filinto Muller, determinou que os “centros espíritas” fossem registrados na Delegacia de Polícia. Igual prática foi adotada em Salvador, no Maranhão e no Rio Grande do Sul:

Todas essas manobras legais justificaram o desencadeamento de mais uma forte onda de repressão aos terreiros, na maioria das regiões brasileiras em que a religião estava fortemente implantada. Assim, recorda Norton Correa que “a repressão policial, especialmente na segunda metade dos anos 1930, foi muito intensa, em Salvador” (Correa, 1998, p. 30). O mesmo ocorreu no Rio de Janeiro. Dizia-se, para ambos os estados, que os terreiros acobertavam comunistas, justificando, assim, sua invasão pela polícia (Maggie, 1992). No entanto, a antropóloga norte-americana Ruth Landes, que neste período efetuava pesquisa de campo junto ao Candomblé da Bahia, escreveu que este não apresentava qualquer ameaça à República, e que “os negros e os intelectuais estavam sendo os bodes expiatórios das dificuldades do governo” (In: Correa, 1998, p. 211). No mesmo período, foi também intensa a perseguição aos terreiros no Maranhão. N. Correa menciona, baseado nas pesquisas de Sergio Ferretti, que “entre 1937 e 1945, o chefe de polícia local perseguiu muitos terreiros, pretendendo transferi-los do centro da cidade para zonas mais distanciadas” (Id., Ibid., p. 217). Aqui no Rio Grande do Sul, permanece até hoje na memória e no imaginário dos filiados aos terreiros, “a lembrança do tempo em que a repressão policial entrava a cavalo em terreiros dos seguidores dos cultos de Umbanda e de Nação” (Avancini, 2008, p. 139) (Oro; Bem, 2008, p. 310).

Estudos antropológicos envolvendo a aplicação desses tipos penais demonstram a clara associação que se realizava entre eles e as práticas religiosas de origem africana. A antropóloga Yvonne Maggie (1992), ao analisar os processos contra feiticeiros na cidade do Rio de Janeiro no período de 1890 a 1940, concluiu que, apesar de a crença na feitiçaria ser uma instituição legitimada socialmente no Brasil, as religiões de matriz africana eram alvo das punições penais, principalmente pela acusação da prática ilegal da medicina. Segundo a autora, “intensificam-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade” (Maggie, 1992). Estudo semelhante realizou, em 1997, a antropóloga Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer. Em pesquisa sobre os julgamentos dos crimes de curandeirismo e de charlatanismo no Tribunal de Justiça de São Paulo, entre os anos de 1900 e 1990, a pesquisadora constatou a associação entre os tipos penais e as práticas religiosas de origem africana, vistas como bárbaras e primitivas. Até os anos 1940, no Brasil, apesar de o Estado ser considerado formalmente laico, os adeptos da umbanda e do candomblé eram enquadrados pela prática dos crimes de feitiçaria, de curandeirismo e de charlatanismo na realização de seus rituais (Maggie, 1992; Schritzmeyer, 1997).

Ao manter o crime de curandeirismo no Código Penal de 1940, a nosso ver, o Estado brasileiro faz uma escolha institucional de quais religiões serão protegidas pelo aparato legal e quais teriam a sua prática religiosa criminalizada, isto é, quem terá suas práticas de cura criminalizadas. Assim, a recepção do dispositivo penal perante a Ordem Constitucional de 1988 seria, em nossa análise, como veremos a seguir, não condizente com o princípio estruturante do Estado Democrático de Direito (art. 1.º, caput, da CF/1988), o princípio da laicidade (art. 19, I, da CF/1988), bem como com os direitos fundamentais de liberdade religiosa e de culto, e a garantia constitucional da proteção do local de culto e sua liturgia, consagrados na redação do inciso VI do artigo 5.º da Constituição Federal.

4 A LIBERDADE RELIGIOSA DA CONSTITUIÇÃO CIDADÃ DE 1988 E A RECEPÇÃO NORMATIVA DO CRIME DE CURANDEIRISMO

A teoria da recepção normativa constitucional é empregada para a validação de norma infraconstitucional produzida perante ordens constitucionais pretéritas com advento de um novo Texto Constitucional posterior. Para que a norma seja recepcionada, é necessária uma dupla análise. Primeiro, a verificação de sua compatibilidade material (conteúdo normativo) e formal (tipo normativo) com o Texto Constitucional em vigor no momento de sua produção, ou seja, a norma infraconstitucional deve ser constitucional quando é introduzida ao ordenamento jurídico brasileiro, em seu nascimento. A segunda, na análise, e mais importante, para que ela seja recepcionada pela

nova Ordem Constitucional é necessária a sua compatibilidade material com o novo Texto Constitucional, caso contrário, ela não será recepcionada, perdendo sua eficácia.

A Constituição Cidadã de 1988, seguindo a posição internacional e a historicidade constitucional brasileira, assegurou a liberdade religiosa como um direito fundamental, decorrente da liberdade de crença e de consciência. Garantiu, assim, tanto a dimensão subjetiva, ao assegurar a liberdade de escolha do indivíduo de ter uma fé ou não, quanto a dimensão objetiva, ao estabelecer a laicidade do Estado, “como pressuposto de um processo político livre e com base do Estado Democrático de Direito” (Sarlet, 2015, p. 510), permitindo, conforme o desejo subjetivo do indivíduo, a exteriorização da fé, isto é, a diversidade de manifestações religiosas sejam elas no espaço privado ou público.

O texto da Constituição de 1988, apelidado de Constituição Cidadã, é, sem dúvida, um texto dentro do movimento do neoconstitucionalismo, que já em seu preâmbulo destaca o princípio do pluralismo e a consagração dos direitos fundamentais. Ademais, o constituinte elegeu a dignidade da pessoa humana como um dos princípios estruturantes do Estado brasileiro (art. 1.º, III, da CF/88) e uma sociedade solidária e sem preconceitos como objetivos da República, na previsão do art. 3.º, I e IV, respectivamente. Ainda, destaca a geografia do texto, ao tratar dos direitos fundamentais já no título segundo do documento normativa, rompendo com a posição estadista dos textos anteriores. Assim, estabelece que o novo texto tenha como um dos eixos centrais a proteção do indivíduo e a garantia de seus direitos, pautados sempre pela preservação da dignidade da pessoa humana. No tocante ao direito de liberdade religiosa, o texto do anteprojeto foi desmembrado em três incisos autônomos, durante a constituinte, sendo um dedicado à liberdade de consciência, de crença e de culto (art. 5.º, VI), outro à assistência religiosa (art. 5.º, VII), e um terceiro à escusa de consciência (art. 5.º, VIII). Estabelecidos, logo em seguida, os dispositivos constitucionais que tratam da liberdade de expressão e pensamento, demonstrando a nítida inter-relação entre as liberdades.

A liberdade de consciência e de crença, em dispositivo autônomo, foi garantida como direito fundamental na previsão na redação do art. 5.º, VI, assegurando também a liberdade de culto, que, embora tenha voltado a vigorar entre os direitos fundamentais, passa a ser atrelada à garantia de proteção do local de culto e das liturgias religiosas, na forma da lei, e não mais ao condicionamento dos conceitos subjetivos de “ordem pública e bons costumes”, como nos textos anteriores – expressão que foi excluída pela Constituinte. Estabelece o Dispositivo Constitucional: “Art. 5.º, VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

A redação do dispositivo chama a atenção em razão da indefinição: qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos é titular da relação jurídica estabelecida, não se pré-condicionando a critérios para gozar do direito fundamental normatizado. O dispositivo não delimita também, em consonância com a laicidade do Estado e com o pluralismo social, qual crença religiosa está amparada pelo direito estabelecido. Assim, todas as religiões estão protegidas com a tutela da liberdade religiosa, de modo que o Estado deva dar um tratamento isonômico a todas. Nesse sentido, André Ramos Tavares (2013, p. 492) assevera que:

No conceito de plena liberdade religiosa, da qual decorre a necessária separação entre Estado e Igreja, encontra-se, ainda, uma igualdade inerente entre crenças, igrejas e indivíduos, perante o Estado. Se houver tratamento desigual, cai por terra a liberdade religiosa ampla, que cede espaço a algumas exceções que prejudicam a todo.

Outro ponto a ser destacado no Texto Constitucional refere-se à fixação da inviolabilidade como forma de garantia da liberdade de consciência e de crença, o que atribui à relação um caráter absoluto, não podendo o Estado ingerir ou restringir o seu exercício. A liberdade religiosa, em sua dimensão subjetiva, na relação íntima do indivíduo, não deve ser normatizada pelo Estado nem deve sofrer interferência da parte dele. O sujeito tem o direito de escolher, com base em suas convicções, a relação de exercício que desejar, ter ou não uma crença religiosa. Trata-se, assim, de um típico direito de defesa, de *status negativus*. Nesse ponto, destacamos a posição de Tavares (2013, p. 489), que ressalta o papel do Estado na efetivação do exercício do direito tutelado:

Há uma dimensão positiva da liberdade religião, pois o Estado deve assegurar a permanência de um espaço para o desenvolvimento adequado de todas as confissões religiosas. Cumpre ao Estado empreender esforços para zelar para que haja essa condição estrutural propícia ao desenvolvimento pluralístico das convicções pessoais sobre religião e fé.

A nosso ver, a restrição no dispositivo constitucional está apenas relacionada à parte final, ao tratar da “proteção do local de culto e suas liturgias”. Nessa parte, o legislador constituinte, apesar de garantir a proteção do local do culto e a liturgia religiosa, deixa margem, ao empregar a expressão “na forma da lei”, para o legislador infraconstitucional delimitar como a relação ocorrerá. O próprio dispositivo já coloca uma restrição ao legislador infraconstitucional, que apenas pode estabelecer as formas e os procedimentos para a garantia da relação, mas não a restringir, já que se trata de uma norma, conforme a classificação tricotômica de José Afonso da Silva, de aplicabilidade imediata e eficácia contida. Diante da ausência regulatória infraconsti-

tucional, a relação jurídica normatizada está garantida de forma plena, sem restrição alguma. Se o legislador constituinte empregou o termo “garantia”, e não “regulamentação”, da relação jurídica, o legislador infraconstitucional apenas poderá estabelecer requisitos para a garantia do local da prática de culto e da liturgia, e não as impedir, caso contrário estaria atuando além dos limites constitucionais, ingerindo na própria religião. Nos dizeres de Ingo W. Sarlet (2015, p. 514), “a legislação deverá, de qualquer modo, atender os critérios da proporcionalidade e não poderá em hipótese alguma afetar o núcleo essencial do direito de liberdade religiosa e esvaziar a garantia de organização religiosa”.

Entendemos que, como o constituinte não delimitou o local de culto ao templo, a estrutura física onde se realiza o exercício da liberdade religiosa, o termo local deve ser interpretado de forma mais ampla possível para o estabelecimento da garantia da proteção do local de culto. Afinal, o objetivo é proteger a prática da liberdade religiosa e o local não se restringe ao templo físico, mas, sim, se refere a qualquer local onde se pratica a liberdade religiosa, desde que não afete o direito de outrem ou da coletividade. Por exemplo, se um ritual é realizado em uma praia, durante a prática dos atos litúrgicos, aquele espaço deve ser considerado como local de culto, portanto preservado pela garantia constitucional. Assim, devem ser observadas as particularidades da religião para delimitar-se o local de culto. Caso contrário, delimitar-se-á a concepção de local, como as igrejas e templos cristãos, que representam a visão hegemônica de espaço religioso.

5 O RACISMO DOUTRINÁRIO E O CRIME DE CURANDEIRISMO

Ao tipificar o crime de curandeirismo, o legislador penal teve como objetivo a preservação da saúde pública, tendo uma visão de medicina que se restringe aos meios científicos e acadêmicos das faculdades de medicina, não reconhecendo a possibilidade de existência de uma medicina tradicional, ou seja, o objetivo da previsão legal era a manutenção de um monopólio científico sobre a saúde e as práticas curativas, ignorando totalmente os saberes populares e da religião.

O renomado jurista Nelson Hungria, membro da comissão do Projeto do Código Penal de 1940, ao definir o conceito de curandeiro, previsto no art. 284, descreve o “indivíduo inculto, ou sem qualquer habilidade técnica-profissional, que se mete a curar, com o mais grosseiro empirismo” (Hungria, 1959, p. 154), sendo eles, (os curandeiros) “os *medicine-men* do espiritismo” (Hungria, 1959, p. 155), tendo como meio da prática “remédios” consagrados como nomenclatura de: “garrafadas, as ‘raízes de mato’, os ‘banhos de folhas’, as ‘mesas’”. (Hungria, 1959, p. 154). Elementos utilizados pelas religiões de matriz africana nas suas práticas ritualísticas e medicina tradicional. A descri-

minação doutrinária do autor continua ao delinear a modalidade da prática delituosa através de gestos, palavras, ou outro meio, como previsto no inciso segundo do tipo penal, exemplificando os atos como: “uso de gestos (passes, manipulações), de palavras (rezas, benzeduras, algaravias cabalísticas) ou de outros expedientes (pretensa liberação de espíritos maus, invocações de “caboclos” etc.) (Hungria, 1959, p. 154-155).

Hungria discorda da visão “tolerante” da jurisprudência da época, que contribuía para o que ele denominou de “expansão dessa maléfica atividade dos profusos ‘centros’ do espiritismo” (Hungria, 1959, p. 155), ao se referir ao uso da medicina tradicional pelas religiões, porém assevera que o espiritismo kardecista deve ser “tolerado” como religião ou como filosofia, assim, “não pode vedar a crença nos seus postulados (existência de Deus, da alma e do ‘corpo etéreo’, imortalidade do espírito e sua evolução por estádios sucessivos, comunicações entre este mundo e o dos espíritos, reencarnação etc.) (Hungria, 1959, p. 155). Fica claro a seletividade do renomado jurista ao privilegiar o kardecismo, por considerar sua proximidade e alinhamento a doutrina cristão-católica, ignorando, assim as religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras, as quais tiveram suas práticas exemplificadas como atos constitutivos do delito de curandeirismo.

O racismo doutrinário de Hungria (1959) descreve as religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras como uma “perniciosa casta de medicastro”. Refere-se de forma pejorativa às práticas tradicionais de cura e religiosas, bem com às suas entidades sagradas dessas religiões, dizendo que devem ser punidas na esfera penal por prática de curandeirismo para a preservação da saúde pública:

Ainda são legião entre nós as pessoas que acreditam piamente nas forças misteriosas dos *catimbós* e *candomblés*. Ainda há muita gente por este Brasil afora imbuída até de cerne d’alma do miraculoso prestígio de broncos feiticeiros e os farsantes da *macumba*. Há por aí muito cavalheiro a par da última novidade literária ou científica do Velho Mundo, mas que estaca, arrepinado e trêmulo, diante de um “despacho” ou de um “ebo”, receoso de que, se nêlo tocar, contrairá o azar ou mal de outrem. Não só os ignorantes frequentam os lóbregos desvãos da macumba, tangidos da convicção de influências supra-sensíveis sobre as coisas terrenas. Muita gente boa vai, furtivamente, a esses antros de bruchedos e ritos bárbaros (cognominados “terreiros”), para consultar velhos negros boçais, que dizem conhecer o segredo de afungentar o Exu, operar uma “troca de cabeça”, ou preparar uma “comida de santo” (Hungria, 1959, p. 156).

O autor continua sua descrição discriminatória, pejorativa e racista:

A crer-se nas crônicas do *bas-fond* carioca, até mesmo damas de alto coturno não se envergonham de si próprias e vão buscar soluções milagreiras nos recantos onde se alapardam a mandinga e o candomblé; onde negros

e negras, numa coréia de endemoniados, ao som hipnotizante de *xequerês* e *ubatás*, dansam o jeguedê ou o batucagê, e invocam o Orixá-alum, a Iemanjá, o Xangô e outras fantásticas entidades trasladadas da Costa d`África e que acabaram até identificadas com santos do catolicismo; onde imperam, com a sua nauseante sordície, os babalaôs, os açobas, os males, os pais de santo, as filhas de santo (Hungria, 1959, p. 156).

Apesar de Hungria (1959) fazer *mea culpa* sobre por que se criminalizam as religiões dos “negros”, mas não atos das religiões monoteístas cristãs, como o exorcismo dos católicos, na Ordem Constitucional de 1937 imperava a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, além da liberdade de culto, desde que não contrariassem a ordem pública ou os bons costumes. Porém, sustenta, ainda, em uma linguagem discriminatória, que o tipo penal apenas se direciona aos “feiticeiros-curandeiros” e aos “feiticeiros maléficos”, ou seja, como denomina o campo da “feitiçaria-medicina”, ignorando totalmente a medicina tradicional dos povos ameríndios e africanos.

A jurisprudência tinha, com as práticas da religião afro-brasileira e de matriz africana, a mesma visão preconceituosa e racista da doutrina:

O apelante foi preso quando levava a efeito uns passes em A. J. D. J que se queixava de estar sofrendo do fígado. [...] O procedimento do apelante e todos esses objetos mostram com a maior clareza que ele se entregava à prática proibida por lei: curandeirismo. Usava gestos inspirados ou possuídos que estava pelo espírito de Maria Conga, para aliviar ao curar o fígado do consulente (Bussada, [195-?], p. 1809-1810).

O caso descreve provavelmente um médium de umbanda que dá passividade à entidade de Maria Conga, guia espiritual popularmente manifestada na linha de pretos-velhos na umbanda, entretanto os atos praticados, como bem expressa a sentença, são condenatórios pela lei penal.

É evidente, ainda, na sentença, uma forma pejorativa e difamatória de se referir à religião, expressando o racismo religioso, colocando a religião como causa de males mentais:

Procedimento de verdadeiro curandeirismo, procedimento maléfico, causa de numerosas perturbações mentais em geral. “Os nossos hospitais e sanatórios especializados continuam recebendo, com frequência, doentes mentais de toda a sorte, cujos males apareceram, subitamente, ou se agravaram, pela frequência aos centros espíritas espalhados pela cidade, sob o disfarce de templos onde se pratica uma nova religião”, escreveu o prof. LEONIDÍO RIBEIRO (“O curandeirismo”) (Bussada, [195-?], p. 1810).

Nelson Hungria não era o único doutrinador que demonstrava o racismo religioso com a medicina das religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras. O jurista Flamínio Fávero, ao comentar a redação do crime de curandeirismo, elogia o legislador por introduzir a descrição da prática através

do uso de gesto, palavras ou qualquer outro meio, tratando o curandeiro de forma extremamente depreciativa: “É abundante a fauna de curandeiros que façam mão de passes especiais, rezas, objetos e instrumentos vários para atingir o seu propósito” (Castiglione, 1958, p. 207).

Sob o império da Constituição Democrática de 1946, encontramos a doutrina de E. Magalhaes Noronha, que também segue a mesma linha de Hungria, ao dissertar sobre o crime de curandeirismo, expressando o racismo doutrinário com as religiões afro-brasileiras e de matriz africana. Inicialmente, frisa o jurista que curandeirismo é um crime de perigo, realizado por “pessoas ignorantes e atrasadas”, e não de dano, isto é, é um crime de perigo à saúde pública, à coletividade, não necessitando o dano para constituir a prática delitiva (Noronha, 1965, p. 101).

Citando Bento de Farias, Noronha (1965, p. 103), em uma visão eurocêntrica e cristã de religião, exclui da prática de curandeirismo o exorcismo da religião católica, já que seus cânones são aceitos pela sociedade e os bons costumes, bem como a prática de “qualquer religião ou doutrina, inclusive o espiritismo, desde que não ofenda a moral, os bons costumes ou faça perigar a saúde pública ou apenas busque demonstrar o proveito da ciência”.⁶⁴ Entretanto, ao se referir às religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras, adota uma posição e forma discriminatória e racista ao descrever suas práticas com atos puníveis pela norma penal:

Dúvida qualquer pode haver de que o entendimento também se aplica às práticas das macumbas. Os “despachos”, os “ebós”, as “comidas de santo”, as invocações de Ogun (*sic*), Orixás, Iemanjá, Exu e outras invencionices, lérias e patacoadas, quando dirigidas à saúde das pessoas, não podem escapar à ação repressiva do Código (Noronha, 1965, p. 106).

Mesmo sob a égide da Constituição Cidadã de 1988 e sua consagração da liberdade religiosa plural, a doutrina de Magalhães Noronha mantém a mesma redação discriminatória e higienista em relação à medicina tradicional

64 Posição semelhante, encontramos na doutrina de Rogério Greco ao tratar do crime de curandeirismo e a religião, já sobre o manto da liberdade religiosa consagrada na Constituição de 1988, considera também correta o posicionamento elitista de Bento de Farias, dos anos 60: “Parece-nos que a razão se encontra com Bento de Faria quando, analisando a questão e apontando os possíveis sujeitos ativos do delito de curandeirismo, assevera: “São assim geralmente inculcados, os praticantes da: cartomancia, feitiçaria, magia, macumba, cristalomania, adivinhação etc. No meu entender, não devem ser considerados como tais: os ministros da Igreja quando praticam atos de *exorcismo*, porque são admitidos pelos seus cânones; quem pratica ato de qualquer *religião* ou doutrina, inclusive o *espiritismo*, desde que não ofenda a moral, os bons costumes ou faça perigar a saúde pública, ou apenas busque demonstrações em proveito da ciência” (Greco, 2023, p. 422, grifo nosso).

das religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras e suas práticas religiosas.

Na doutrina de Julio Fabbrini Mirabete encontramos a descrição do sujeito ativo do tipo penal como pessoas “ignorantes, grosseiras ou místicos”; em seguida, enumera quem compreende essas pessoas “feiticeiros, magos, cartomantes, adivinhos, médiuns, pais-de-santo etc.” (Mirabete; Fabrini, 2009 p. 184). Entretanto, ressalva que não estão no polo ativo os “ministros de culto”, como já posicionava Bento de Farias, desde anos 60. A nosso ver, é evidente que o autor, dentro de uma visão eurocêntrica de religião, não considera os sacerdotes das religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras como ministros de culto, já que os menciona expressamente entre “místicos ignorantes e grosseiros” que podem ser os sujeitos ativos do crime. O racismo religioso ainda se expressa ao descrever as condutas delitivas, denominando-as de “baixo espiritismo”, atos como “benzimentos com arruda, aplicação de passes “curativos”, [...] queima de pólvora, invocações de espíritos” (Mirabete; Fabrini, 2009 p. 186), ou seja, enuncia as condutas típicas das práticas de curas das religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras como as condutas criminosas do tipo penal.

Mesmo autores mais contemporâneos, como Luiz Regis Prado e Cezar Roberto Bitencourt, apesar de terem reservas à relação traçada na Ordem Constitucional de 1988 com a garantia da liberdade religiosa, usam como referência doutrinária a posição racista religiosa e preconceituosa de Nelson Hungria e Magalhães Noronha sobre o tipo penal, bem como a ideia de que apenas a medicina estatal e alopática pode curar, ignorando as formas tradicionais de medicina:

Segundo o conceito popular, curandeiro é alguém inculto, sem habilitação técnica ou profissional, arvora-se em realizar curas grosseiramente, propondo-se a “realização milagrosa” [...] Segundo Hungria “curandeiro (carimbamba, mezinheiro, raizeiro) é o ignorante chapado, sem elementares conhecimentos de medicina, que se arvora em debelador dos males corpóreos” (Bitencourt, 2012, p. 396).

O curandeiro pode ser conceituado como sendo a arte de curar por quem não tem habilidade legal ou autorização para tanto. Curandeiro (benzedor, carimba, mezinheiro, raizeiro) “é o indivíduo inculto, ou sem qualquer habilitação técnico-profissional, que se mete a curar com o mais grosseiro empirismo” (Prado, 2008, p. 204).

Uma posição mais ponderada encontramos na doutrina de Cezar Roberto Bitencourt. Ao abordar o tema, ele ressalva que “a incriminação constante do art. 284 deve ser interpretada de maneira restritiva, respeitando as liberdades constitucionalmente garantidas, sem os excessos do passado” (Bitencourt, 2025, p. 440). Nesse ponto, refere-se aos “casos de perseguição à

liberdade de culto e de religião sob alegação de que estava sendo praticado o crime de curandeirismo” (Bitencourt, 2025, p. 440). Entretanto, o autor, intencionalmente ou não, não se refere a quais eram as religiões perseguidas pelo aparato estatal, as religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras, como descrevemos anteriormente (Monteiro, Scritzmeier, Maggi, Rinck). O jurista, de forma velada, faz o reconhecimento das religiões perseguidas historicamente ao estabelecer certas condutas como excludentes da tipicidade penal. Diferentemente do tradicional referencial teórico de Nelson Hungria, assim se posiciona Bitencourt (2025, p. 441):

Ficam, portanto, fora do âmbito de aplicação do crime de curandeirismo as condutas dirigidas a apaziguar o sofrimento da alma, as previsões de males futuros e as orientações acerca de como precavê-los, cerimônias e culto de promoção da “limpeza espiritual”, entre outras que estejam relacionadas com a liberdade de crença e de manifestação do pensamento. Essas condutas, que apresentam uma conotação espiritual, não são alcançadas pela proibição constante deste dispositivo legal.

Já o doutrinador Luiz Regis Prado (2021), em suas considerações gerais sobre o tipo penal, destaca que as práticas de curandeirismo são presentes na sociedade brasileira desde a época colonial, atrelando o delito ao exercício ilegal da medicina. Fala das práticas tradicionais de curas dos povos indígenas e africanos escravizados, porém não as reconhece como legais.⁶⁵ Em contrapartida, ressalta a garantia do direito à liberdade religiosa consagrado pela Constituição de 1988, porém, ao descrever a conduta delitiva, utiliza as referências de Nelson Hungria e Magalhães Noronha, reforçando a posição historicamente discriminatória da doutrina:

A Constituição Federal de 1988 assegura o direito de liberdade religiosa no artigo 5.º, VI, nos seguintes termos: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Portanto, o preceito constitucional acima mencionado deve ser devidamente respeitado. Não há que se confundir curandeirismo e religião. Assegura-se a todos o direito de liberdade religiosa, desde que esta seja praticada sem que haja perigo à saúde pública (Prado, 2021, p. 223).

Um destaque na doutrina sobre o estudo da estrutura dos atos incriminadores do tipo penal está na lição de Guilherme de Souza Nucci (2023, p. 275), que bem pondera a liberdade religiosa, consagrada na esfera constitucional,

65 “A falta de médicos e remédios e a cultura dos que aqui habitavam – os índios, que através dos pajés passavam seus “ensinamentos”, e, com o passar do tempo, os negros, que praticavam a macumba, por exemplo, e as mais diversas formas de superstições –, propiciavam, sem dúvida, o seu exercício” (Prado, 2021, p. 223).

e a prática religiosa, descrevendo atos comuns de exercício religioso, que denomina de forma genérica de espiritismo, como atípicos na aplicabilidade da tipificação penal:

Quanto aos passes e rituais de religiões e cultos, a Constituição Federal assegura a inviolabilidade de consciência e de crença, garantindo o livre exercício dos cultos religiosos (art. 5.º, VI). Assim, não se pode considerar curandeirismo a conduta daqueles que, crendo na ação de espíritos, fazem gestos com as mãos, nomeados passes, para a cura de males físicos ou psíquicos de alguém que, por sua vez, acredita neles. Assim, ambas as partes envolvidas estão vinculadas a uma religião, no caso o espiritismo, bem como a um culto (práticas consagradas para a exteriorização de uma religião ou crença). No mesmo patamar estão outras religiões que empregam gestos, palavras e outros meios para curar os males dos seus adeptos, invocando o nome de espíritos ou de ícones da sua crença, como Jesus Cristo, a fim de exercitarem e colocarem em prática a sua liturgia.

Importante realçar que a visão discriminatória de Nelson Hungria com as religiões afro-brasileiras é, de certa forma, reconhecida no Nucci (2023, p. 275) em uma nota de rodapé, diferenciando do tratamento dado majoritariamente pela doutrina penal ao pensamento do autor sobre os atos delituosos:

HUNGRIA é totalmente contrário a isso, chamando os espíritas de *medicine-men*. Reputa fora de propósito a sua atividade, por meio de fluidos e passes, assim como considera outra casta errante os praticantes da umbanda. No entanto, admite serem manifestações religiosas ou filosóficas (Comentários ao Código Penal, v. 9, p. 155-156).

Uma posição mais democrática e plural, sem reforçar o racismo religioso histórico de Hungria, encontramos nas lições do doutrinador contemporâneo Fernando Capez (2022), que, de forma mais explícita do que Nucci, refere-se expressamente às religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras, ressaltando seus atos litúrgicos da aplicabilidade do tipo penal, em face da liberdade religiosa e de culto assegurada pela Constituição:

Indaga-se se determinados atos inerentes aos rituais religiosos (por exemplo: dar passes, fazer orações, realizar benzeduras) podem ser considerados curandeirismo. A Constituição Federal, em seu art. 5º, VI, assegura a inviolabilidade da “liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”. Desse modo, os atos que integram o ritual religioso, como os passes dados na religião espírita, na umbanda, as benzeduras ou o exorcismo realizado pelo padre católico, uma vez que constituem atos de fé e não geram efeitos prejudiciais à saúde pública, não constituem crime (Capez, 2022, p. 115, grifo nosso).

De forma geral, a doutrina penal brasileira ainda se encontra maculada com a posição discriminatória e racista religiosa do início do século XX, no nascedouro do Código Penal, ao tratar da tipicidade do crime de curandeirismo, presente nos escritos de Nelson Hungria, Bento de Farias, Magalhães Noronha, entre outros. Ainda ignoram, muitos doutrinadores, seja de modo intencionalmente, seja por falta de conhecimento, as práticas de cura das religiões de matriz africana, ameríndias ou afro-brasileiras, contribuindo, assim, mesmo sob o manto da Constituição Cidadã, para a perpetuação do racismo religioso que historicamente essas religiões sofrem no Brasil.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas de medicina tradicionais consistem em elementos da diversidade cultural, que é protegida internacionalmente por um vasto conjunto normativo,⁶⁶ de forma que se faz necessário no Brasil uma discussão sobre as condutas criminalizadas como curandeirismo, uma vez que são historicamente, como visto, em uma necropolítica de Estado, elencadas como criminosas as práticas ritualísticas e de cura das religiões dos povos considerados subalternos, os negros e os indígenas.

Com o advento da Constituição de 1988, não só a democracia foi restabelecida no país, mas também a salvaguarda de pluralidade, já presente no preâmbulo constitucional, bem com a garantia do direito à liberdade de religião e culto, sem estar atrelada à posição seletiva da moral e dos bons costumes, da cultura hegemônica, como nos Textos Constitucionais anteriores, mas, sobre o manto constitucional da dignidade da pessoa humana, um dos eixos centrais da nova Ordem Constitucional, de modo que todas as práticas religiosas estão asseguradas no âmbito constitucional. Isso faz com que, em nossa visão, devem ser repensadas as condutas descritas como delituosas no tipo penal de curandeirismo, pois seria contraditório ao aparato legal da Constituição Cidadã uma religião ou um grupo de religiões terem suas práticas litúrgicas, entre elas as de curas, consideradas criminosas, considerando cidadãos de segunda categoria, não agasalhados pela dignidade da pessoa humana. Portanto, manifestamos que a redação do crime de curandeirismo não teria sido recepcionada pelo arcabouço material da Constituição de 1988.

66 A Convenção sobre Diversidade Biológica (1992), a Declaração Universal da Unesco sobre Diversidade Cultural (2001), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), bem como a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos, da Unesco, que reconhece, preambularmente, que a saúde não sujeita exclusivamente do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, mas também se alimenta em fatores psicossociais e culturais.

Ademais, ao analisar a doutrina penal e o estudo do curandeirismo, verificamos que, historicamente, ela sustentava uma forma pejorativa e discriminatória em relação às religiões dos povos considerados subalternos, por isso a clara descrição de seus atos litúrgicos como criminosos. Assim, a nosso ver, é uma nítida posição inquisitorial da doutrina de Nelson Hungria, Bento de Faria, Flaminio Fávero, Magalhaes Noronha, entre outros, que, infelizmente, ainda se reflete em doutrinas de autores mais contemporâneos, o que pode contribuir com o racismo religioso, historicamente enfrentado pelas religiões de matriz africana, ameríndias e afro-brasileiras no Brasil. Por isso, destacamos que a doutrina penal deveria refletir mais sobre o tipo penal e até mesmo rever seus parâmetros retrógrados do passado ao descrever as condutas e os sujeitos ativos do crime.

O intuito deste artigo foi justamente despertar, em uma sociedade construída sobre a diversidade cultural, o debate acerca do reconhecimento de outras práticas de curas, dos saberes tradicionais, que não sejam apenas a medicina positiva ocidental, mas voltar os olhares para outros saberes que podem ajudar no processo de cura dos indivíduos hodiernamente, quebrando a visão da necropolítica/biopoder acerca as formas de curas fundadas no elitismo da medicina europeia-ocidental.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.
- BITENCOURT, C. R. **Tratado de Direito Penal**. V. 4, parte especial. 19. ed. São Paulo: Saraiva Jur, 2025.
- BRANDÃO, G. E. S. **Equede: a mãe de todos – Terreiro Casa Branca**. Salvador: Barabô, 2015.
- BRASIL. **Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 7 mar. 2023.
- BRASIL. **Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 7 mar. 2023.
- BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830**. Manda executar o Código Criminal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 7 mar. 2023.
- BUSSADA, W. **Código penal Brasileiro interpretado pelos tribunais: Decreto-lei nº 2.848, de 7 de setembro de 1940: arts. 168 a 361 - parte especial**. Curitiba: Guaira, [195-?].

- CAMPOS, L. C.; LORENZONI, L. F.; LIMA, A. M. da F. Curandeirismo no Brasil: uma abordagem histórico-jurídica na transição para a República. **Revista Relegens Thréskei**, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 225-241, 2020.
- CAPEZ, F. **Curso de direito penal, v. 3 parte especial**: arts. 213 a 359-T. 20. ed. atual. São Paulo: Saraiva Jur, 2022.
- CASTIGLIONE, T. **Código Penal Brasileiro Comentado**. V. 9. São Paulo: Saraiva, 1958.
- FARIA, B de. **Código Penal brasileiro**. V. 5. Rio de Janeiro: Livraria Jacinto Editora, 1943.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. 2. ed. 4. tir. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- GRECO, R. **Curso de direito penal, v. 3 artigos 213 a 361 do Código Penal**. 20. ed. rev., atual. Rio de Janeiro: Atlas, 2023.
- HUNGRIA, N. **Comentários ao Código Penal**. V. 9. Rio de Janeiro: Revista Forense, 1959.
- MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- MIRABETE, J. F.; FABBRINI, R. N. **Manual de direito penal**. V. 3. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Atlas, 2009.
- MORAES, M. S. Vida e morte de um projeto bandeirante: Alcântara Machado e o Código Penal de 1940. **Revista do CAAP**, 1.º semestre, 2009.
- MOURA, C. E. M. de. **Candomblé**: religião do corpo e da alma. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- NORONHA, E. M. **Direito Penal. Dos Crimes contra a Saúde Pública a Disposições finais**. V. 4. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1965.
- NUCCI, G. de S. **Curso de direito penal, v. 3 parte especial, arts. 213 a 361 do Código Penal**. 7. ed. rev., atual. Rio de Janeiro: Forense, 2023.
- ORO, A. P.; BEM, D. F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Revista Ciências & Letras**, Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.
- PIMENTA, Tânia Salgado. Médicos e cirurgões nas primeiras décadas do século XIX no Brasil. **Almanack**, Guarulhos, n. 22, p. 88-119, ago. 2019.
- PRADO, L. R. **Tratado de direito penal brasileiro, v. 3 parte especial (arts. 250 a 361 do CP)**. 4. ed. rev., atual., reform. Rio de Janeiro: Forense, 2021.
- PUTTINI, Rodolfo Franco. Curandeirismo, curandeirices, práticas e saberes terapêuticos: reflexões sobre o poder médico no Brasil. **Revista de Direito**

Sanitário. São Paulo, v. 11, n. 3, p. 32-49, fev. 2011. Disponível em: www.revistas.usp.br/rdisan/article/view/13221. Acesso em: 7 mar. 2023.

SANTOS, G. A. dos. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros. São Paulo; Rio de Janeiro: EDUC/FAPESP; Pallas, 2002.

SARLET, I. W.; MARINONI, L. G.; MITIDIERO, D. **Curso de Direito Constitucional**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

SCHRITZMEYER, A. L. P. Direto e Antropologia: Uma História de Encontros e Desencontros – Julgamentos de Curandeiros e Charlatanismo – (Brasil – 1900/1990). **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, n. 18, abr./jun. 1997.

TAVARES, A. R. **Curso de Direito Constitucional**. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

**COSMOGRAFIAS
JURÍDICAS:
CULTIVANDO O
DIREITO COM
JUSTEZA**

7

JUSTEZA

*Baba Adailton Moreira Costa*⁶⁷
*Ekeji Thula Pires*⁶⁸

RESUMO

O presente artigo busca desenvolver a noção de justiça. Trata-se do processo de ressignificação da noção de justo, profundamente esvaziada pelos acumplicios do sistema de justiça com a (re)produção do racismo patriarcal cis-heteronormativo. Dentre as muitas propostas que vêm sendo forjadas para confrontar o terror racial e sexual que a colonialidade nos legou, optamos por defender a justiça, a partir dos conhecimentos produzidos nas comunidades tradicionais de terreiros, sobretudo no Ilê Axé Omiojuarô, e os princípios ético-normativos que a sustentam. Entendida como paradigma de enfrentamento às violências sofridas e como modelo de *orientação* de nossa luta pela afirmação de direitos e realização do bem viver, vamos explorar alguns dos múltiplos significados da justiça e desenvolver seus postulados através da apresentação de uma experiência que fundamenta neles os modos de conceber uma litigância estratégica enterreirada.

Palavras-chave: justiça; bem-viver; litigância estratégica.

1 INTRODUÇÃO

Para o terceiro volume do livro *Direitos dos povos de terreiro*, compartilharemos uma experiência que se conformou no âmbito do *Projeto Alajo: novos paradigmas para uma vida sem racismo e sem violência*, desenvolvido pelo Ilê Axé Omiojuarô, em parceria com Criola e com financiamento da Open

67 Doutor em Bioética pelo PPGBios-UFRJ, Mestre em Educação pelo Proped-Uerj. Formado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Licenciado em Sociologia da Educação com ênfase em Antropologia Cultural e as questões relacionadas a gênero, raça, religiões, cultura e religiosidade afro-brasileira. Pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema, PUC-Rio). Sacerdote religioso do Ilê Axé Omiojuarô (comunidade de terreiro de candomblé)

68 Doutora e mestre em Direito Constitucional e Teoria do Estado (PUC-Rio). Professora do Departamento de Direito da PUC-Rio, no qual coordena o Programa de Pós-Graduação em Direito e o Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema, PUC-Rio). Professora visitante jr. no African Gender Institute, University of Cape Town (Capes Print 2020). Jovem cientista do Nosso Estado (Faperj) e bolsista de produtividade do CNPq. Associada de Criola e integrante do Conselho da Anistia Internacional no Brasil. Ekeji no Ilê Axé Omiojuarô.

Society. O termo “Alajo” foi escolhido por conter em seu significado “a forma de se fazer o que é justo”. Quando, por exemplo, canta-se no Ile Axé Omiojuaro para Iyemonja um cântico em que a convocamos para nos atender na busca por direitos, entoamos o sentido literal e ancestral de como nossa comunidade se relaciona com uma justiça do “tipo nossa”, a partir dos ensinamentos que vivenciamos no culto dos Orixás.

Ìyémoja o
Àwa pé alajo
Agbo odo idáhùn ire
Alajo Ìyémoja
Á tó fa ra tí bí òkè

Ìyémoja
Nós chamamos nossa justiceira
Nós ouvimos a boa resposta do rio.
De nossa justiceira Ìyémoja
Aquele que é forte como a montanha.

Inspirados pela cosmopercepção de justiça que tem nos permitido reexistir em meio ao terror racial e sexual que marca o legado colonial escravista em nossas vidas, o *Projeto Alajo* buscou contribuir para o enfrentamento ao racismo e todas as formas de violências e para a promoção do bem-viver, através das concepções, filosofias e práticas milenares das culturas africanas em diáspora.

Estávamos no meio da pandemia de Covid-19, lidando com o acirramento das violações contra nossas comunidades e territórios, além da ampliação do impacto das violências estruturais sobre nosso povo, em virtude da gestão do executivo federal, com o governo de Jair Messias Bolsonaro, extremamente violenta e contrária à promoção dos direitos humanos. Nesse contexto, o Projeto Alajo buscava a conformação do que deve ser entendido por acesso a direitos e justiça, como forma de responder aos desafios que o período colocava, através do protagonismo das lideranças das comunidades tradicionais de terreiro.

Houve uma reunião preparatória para que as lideranças apresentassem suas prioridades e demandas. A reunião foi facilitada por oito professores(as) de direito integrantes de comunidades de terreiros.⁶⁹ Da reunião, foram defi-

69 Participaram como facilitadoras/es da reunião preparatória das oficinas com as lideranças e atuam no Curso Justeza: Iya Winnie Bueno (doutoranda pela UFRGS), Ekeji Thula Pires (professora da PUC-Rio), Ogan Sérgio São Bernardo (professor da Uneb), Egbon Luciana Ramos (professora da UEG), Ilzver Mattos (professor UFS), Thiago Hoshino (professor da UFPR), Clara Adad e Ekeji Malu Stanchi (Ile Axe Omiojuarô e mestranda na PUC-Rio). Participaram, ainda, como convidados do Curso Justeza: Adailton Moreira Costa (Babalorixá do Ile Omiojuarô e doutorando em bioética pela

nidas duas oficinas para trabalhar acesso a direitos através de uma percepção enterreirada. Como estávamos em plena pandemia de Covid-19, a reunião preparatória ocorreu on-line, no dia 12 de abril de 2021, e as oficinas, também on-line, nos dias 21 de maio e 11 de junho de 2021. As referidas atividades contaram com a participação de 25 lideranças,⁷⁰ de diferentes tradições de matrizes e motrizes africanas (Candomblé Ketu, Candomblé Angola, Jeje, Batuque e Ifá) e de diferentes unidades federativas (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pará, Bahia, Santa Catarina e Rio Grande do Sul).

As oficinas com as lideranças de comunidades tradicionais de terreiro buscaram identificar suas principais demandas e formas de promoção de incidência para afirmação de direitos, já que o Estado sempre foi um dos violadores principais de pessoas negras e seus projetos de vida livre (Pires; Flauzina, 2022), quando muito negligente, em relação a essas comunidades e seus integrantes. As oficinas tinham por objetivos: conversar sobre distintas concepções de direito, justiça e justiça; compartilhar mecanismos de composição de conflitos que já conformam o cotidiano de suas comunidades; instrumentalizar as comunidades de terreiro para o encaminhamento das demandas mais comuns e urgentes em cada contexto; e construir agendas positivas na promoção de direitos das comunidades de terreiros.

As violações aos direitos e à justiça dão-se através de dinâmicas próprias, a depender do contexto regional em que cada comunidade se situa. Essas distintas formas de ocorrência do racismo religioso foram apresentadas pelas lideranças participantes, de forma a garantir que as discussões abarcassem diferentes cenários de violações e de enfrentamento.

Uma das questões que mais teve destaque na reunião preparatória para as oficinas foi o tensionamento que as lideranças produziram em relação à ideia de justiça. A justiça que está estabelecida de forma hegemônica foi confrontada em seu acumplicamento com o racismo e a seletividade, na sua construção filosófica euro-branco-norcêntrica e normativa, incapaz de alcançar os povos de terreiro, que foram alijados do processo de construção de seus princípios e formulações. O Projeto Alajo foi conformado a partir dessa exclusão, para pensar processos de enfrentamento ao racismo religioso e demais violências

UFRJ), Wanderson Flor do Nascimento (Tata Nkosi Namba e professor da UnB), Fernanda Lopes (Diretora de Programa do Fundo Baobá para Equidade Racial. Doutora em saúde pública, consultora em justiça social).

70 Aproveitamos a oportunidade para agradecer pela participação e por todas as contribuições compartilhadas a: Baba Adailton Moreira, Iya Sandrali Bueno de Oxum, Iya Wanda Araújo de Omolu, Mãe Nilce Naira de Oya, Iya Doya de Omolu, Iya Ivete de Ayra, Gaiaku Deusimar, Iya Nadia de Oya, Iya Rosiane de Iyemonja, Iya Tânia de Iyemonja, Iya Adriana Martins, Mãe Lucia da Oxum, Mãe Rita de Oya, Mãe Nalva, Baba Mauro de Oxossi, Mаметu Mabeji (Tata Songhele), Babalawo Marcio Alexandre, Iya Vânia de Oya, Baba Gelson de Oxossi, Baba Everton de Iyemonja, Baba Guaracy Fagundes, Carlos Gouveia (Ile Axe Opo Afonja), Ekeji Sandra e Ekeji Lucia Xavier.

que acometem desproporcionalmente essas comunidades, bem como avançar na propositura de processos de reparação.

Em lugar da noção de justiça, Baba Adailton Moreira propôs a ideia de JUSTEZA como paradigma de enfrentamento às violências sofridas e como modelo de *or*ientação de nossa luta pela afirmação de direitos e realização do bem-viver. Para desdobrar alguns de seus múltiplos significados, apresentaremos na primeira parte do artigo alguns sentidos de justeza que informam nossas ações. Em seguida, faremos o relato de uma experiência que nasceu das demandas das lideranças de terreiros no *Projeto Alajo*, que busca incorporar suas contribuições no desenvolvimento de uma litigância estratégica que nos diga respeito, o curso [JUSTEZA: Caminhos para o enfrentamento ao racismo religioso]. Buscamos, com isso, abrir a conversa sobre acesso a direitos a partir de um repertório desconhecido para boa parte da cultura jurídica hegemônica, mas que permitiu que nossas comunidades seguissem construindo espaços de promoção de vida plena em meio ao terror.

2 ALGUNS SENTIDOS DE JUSTEZA

A discussão sobre justiça ocupa papel privilegiado na filosofia do direito, na filosofia política e constitucional e tem se ocupado de buscar concepções capazes de oferecer um referencial normativo que dê conta de realidades complexas e plurais, que expõem as contradições das negações de humanidade de de boa parte da gente que habita esse mundo e do colapso da relação que a modernidade instituiu entre seres humanos e não humanos, tornando inviável a manutenção da vida no planeta.

Este não é um trabalho que se dedicará a fazer uma revisão sobre as teorias da justiça que organizaram esse debate de forma hegemônica. É um artigo que tensiona a busca por “uma justiça perdida”. Aristóteles, Kant, Hegel, Rawls, Walzer, Sandel, Honneth e Fraser foram largamente utilizados pela doutrina e jurisprudência brasileiras, mas suas contribuições não nos permitiram superar a permanente negação, apagamento e invisibilização de nossos direitos e de nossa própria existência, enquanto sujeitos individuais constituídos coletivamente.

O mundo que nos foi dado a conhecer nos posiciona na zona do não ser (Fanon, 2022), como sujeitos destituídos de humanidade que sustentam a humanidade como atributo exclusivo daqueles(as) que produzem instituições políticas e sociais à sua imagem e semelhança. A continuidade de nossas vidas, ancoradas em modelos de integralidade com/na natureza e no respeito a todas as formas de ser, demanda de nós a reinvenção desse mundo. A defesa de nossas formas de vida nos convoca a retornar para aos princípios normativos que *or*ientam nossas ações. Por isso, assumimos o compromisso de nomear nossa luta por direitos através da busca pela realização da justeza.

Iya N'la Beata de Iyemonja sempre teve uma preocupação muito grande com as violências e violações de direitos que nossa população sofre. A convivência com as privações ao longo de todas as fases de nossas vidas (falta de acesso à moradia, saúde, educação, falta de proteção à nossa cultura e nossos territórios) forjou em nós o compromisso permanente com a luta por direitos. O Estado brasileiro foi e ainda é um de nossos principais violadores, por ação ou por omissão. As ações violentas contra a população negra, independentemente de que filosofia sigam ou se professam alguma fê, afeta os terreiros. Os reflexos dessas violências atacam nossas vidas, pensamos a vida a partir do sentido de integralidade que está no *Igbadu*, na cabaça da existência. Acometer o mundo com violência faz mal a todos/as/es nós. Mas, como nos diz Conceição Evaristo (2014), eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer.

Desde a década de 1980, especificamente no Rio de Janeiro (mas não exclusivamente), em virtude do aumento de casos de racismo religioso (depredações e outras violências a nossos territórios, lideranças e integrantes), organizamo-nos junto com outras comunidades de matrizes africanas, através do Projeto Tradição dos Orixás,⁷¹ buscando articulações e unidade nas nossas adversidades. A diáspora nos fez diversos, mas unos na defesa de todas as formas de ser e estar no mundo.

As violências contra nós e nossas comunidades não são reconhecidas como violências, não geram comoção pública e responsabilização adequada pelos órgãos do sistema de justiça, não éramos e não somos vistos como pessoas plenas. Até aqui, só a força de nossos Orixás, Inquices, Voduns e Encantados nos permitiram resistir em meio ao terror, mas acreditamos que é tempo para aqueles e aquelas que foram preparados no dendê, nas ervas, pedras, mares e rios de se encarregarem de exercer suas funções, delegadas pelo próprio sagrado⁷² que nos constitui em nossas ações mais cotidianas, promovendo uma interlocução mais ampla. Esse é o chamado do Projeto Alajo, que passou a nos organizar na luta por justiça.

Conforme já indicamos, a noção de justiça vivenciada e propagada no Ile Axé Omiojuaro tem como uma de suas principais influências a forma como nos relacionamos com Iyemonja. Orixá das águas que é, em si, a mãe

71 Para mais informações sobre o Projeto Tradição dos Orixás, ver Gomes e Oliveira (2019).

72 A nossa relação com o sagrado parte de uma relação integral e vivencial. Disso decorre que as entidades nos constituem, constituem o mundo em que vivemos e transbordam a noção de religião com o transcendente que marca a cultura judaico-cristã. Vivenciamos não apenas a dimensão da religiosidade que pode ser entendida como fé, mas, nos organizamos cultural, política, econômica e socialmente a partir dos ensinamentos, conhecimentos e modos de ação e articulação produzidos na diáspora para viabilizar nossa reexistência.

de todos/as/es, senhora de um cardume diverso, em que os diversos peixes são seus filhos. Iyemonja, a mãe cujos filhos são peixes. Iyemonja é quem vai nos inspirar com o sentido do que pensamos sobre justiça. O fato de ela ter tantos filhos/as/es faz com que ela lide com cada pessoa de forma específica, integral, reconhecendo as diferenças de seu cardume como um valor e constituindo uma ética do cuidado do todo através da atenção a cada individualidade.

Não há uma única forma de promoção da justiça, cada filho/a/e demanda, a partir das suas especificidades, uma forma própria de realização plena, fundamental à manutenção da vida de todo o cardume. Ela conhece a vida de cada um/a de nós, seu olhar ampliado sobre o que seja justo impacta de forma específica, não importa os desafios que cada peixe tenha que enfrentar para uma existência plena, sua ação sobre nós é produzida na relação que estabelecemos com ela e com a comunidade, com responsabilidade, *Iwa Pèlè* e *Iwa Rere*⁷³. Iyemonjá é a mãe que acolhe seus filhos/as/es quase que

73 Os valores éticos dos povos Iorubás e seus descendentes, na diáspora, baseiam-se em *Iwa Pèlè* e *Iwa Rere*, enquanto inerentes às suas constituições de sujeitos coletivos dentro de um conceito de integralidade. Não há apartamento entre pessoa e meio, são conceitos que estão diretamente relacionados. Não há como ter *Iwa Pèlè* e *Iwa Rere* sem estar conectado com a natureza, onde não há como cultivar o sagrado sem que o meio ambiente esteja saudável de forma íntegra. Seres humanos, não humanos e meio ambiente fazem parte da mesma cadeia dialógica, sem distinção de equivalência, de importância e valores. A palavra *iwà* (caráter) tem um homófono, *iwà* (existência), na língua iorubá. Essa contraparte homófona é um substantivo formado pela adição de *i* ao verbo *wà* (existir), um processo de substantivação normal na língua iorubá (Bamgbose, 1967). O que um pesquisador do pensamento tradicional iorubá, o professor Wande Abimbola, esclareceu a esse respeito é a relação entre as duas palavras. Ele afirma que *iwà* (caráter) deriva de *iwà* (existência) e diz que “o significado original de *i* em *iwà*... pode ser interpretado como o fato de ser, viver ou existir, cujo atributo supremo, ideal ou forma perfeita é a imortalidade (Abimbola, 1975, p. 393). *Iwa Pèlè* e *Iwa Rere* são conceitos que moldam a vida na vida, fundindo nos povos iorubás e seus descendentes na diáspora africana uma forma filosófica em que não há distanciamento entre pares, própria da forma de vida cartesiana individualista ocidental, e que as tradições de matriz africana de origem Iorubá vêm apresentar na sociedade contemporânea ocidental estas novas/antigas possibilidades de interação por outra ética para o mundo. Ter *iwa*, é ter uma docilidade baseada em valores de nobrezas éticas, onde nosso caráter moral, será vivenciado mediante nossas ações enquanto agentes morais comunitários. Uma pessoa só terá *iwa*, se suas ações forem referendadas pelo coletivo. Um *iwa buruku* (caráter mau), não traz sanções somente individuais, mas a ação feita pelo indivíduo irá refletir em sua família e seu grupo, todos se sentem corresponsáveis, pelo mau caminho trilhado pela pessoa que infringiu o conceito de *iwa pelé* e *iwa rere*. Será a partir de *Iwá-lewa* que a comunidade de terreiro Ile Axé Omiojuaro irá justificar as suas práticas interrelacionadas, sejam no que concerne ao acolhimento de seus adeptos, a sua identidade de Axé e à prática religiosa, a luta pelos Direitos Humanos, e o enfrentamento a qualquer tipo de preconceito. Então, é imprescindível este conceito em nossos viveres, resgatando o que

incondicionalmente, mas que também educa e orienta de forma sábia e prima pela justiça, antes de tudo.

O princípio de justiça está baseado em uma vida com qualidade, respeito, dignidade e ancestralidade. Quando falamos em vida com qualidade, não nos apegamos a status social, meritocracia ou às realizações materiais vendidas pelo “modo particular de agenciar a sujeição negra em favor da reprodução de um sistema produtivo que continua a obra da escravidão na medida em que faz coincidir processos de extração de valor com um regime de violência antinegra” (Mombaça, 2020, p. 4). Afastamo-nos de uma relação de consumo capitalista, predatória das distintas formas de ser e estar no mundo e em relação de integralidade com a natureza.

Nossa luta por afirmação de direitos está, portanto, diretamente relacionada com a promoção do bem-viver, com segurança alimentar, direito à moradia e proteção de nossos territórios, educação sem violência, saúde integral, construção de comunidades políticas em que não haja espaço para tirania e autoritarismos (de nenhuma espécie), da possibilidade de exercermos um trabalho que não se paute pela competitividade seletiva, mas que é compatível com o desenvolvimento de nossas habilidades e com a produção de um mundo em que o meio ambiente sadio e equilibrado seja constitutivo e cultuado, como o é para nossos povos.

Tais princípios são baseados em distintas culturas africanas pré-coloniais que por aqui nos permitiram (re)inventar laços familiares, forjar comunidades políticas, filosofias e formas de percepção/inscrição da/na realidade que nos proporcionaram espaços de realização de nossas humanidades. Rechaçamos veementemente as deturpações que a lógica colonial impôs às formas de vida que nos influencia(ra)m, naturalizando processos de violência que são contrários ao conceito de justiça que Iyemonja nos oferta e que nos permitiu reexistir a distintas dinâmicas de genocídio.

O desenvolvimento e o avanço tecnológico, enquanto projetos civilizacionais hegemônicos, não podem estar desassociados das necessidades e desejos de realização de uma vida plena para humanos e não humanos. O projeto de justiça de Iyemonja conflui através dos rios, dos mares e de todas as águas que banham o mundo, é um projeto que está em todos os lugares, oferecendo uma proposta que sustenta nossa reexistência. Quando Iyemonja nos responde ao chamado que entoamos (no cântico destacado no início deste artigo), ela o faz em nome dos filhos/as/es que estão em busca de um mundo com justiça.

Nossa concepção de justiça é construída a partir de distintas referências que, em nossas comunidades não estão em disputa, mas que dançam juntas

parecia estar adormecido, ter Iwá para os adeptos do Ile Axé Omiojuaro é um pilar fundante de nossa existência e ancestralidade.

compartilhando conosco fluxos linguísticos, cognitivos, sensoriais, afetivos, político-estratégicos e normativos. Não temos a intenção, tampouco a pretensão, de trabalharmos com todas elas. Optamos por compartilhar aquelas que mais diretamente informa(ram) as ações que desenvolvemos no Projeto Alajo e no Curso Justeza, que será apresentado na segunda parte do artigo.

Quando Olorum determinou a Obatalá a criação dos seres humanos, o ideal era que fossem seres sem nenhum tipo de “imperfeição”. Obatalá, então, encarregou-se de seguir à risca as determinações de Olorum. E todos saíram iguais, o mesmo molde, de uma mesma argila (*amó*), o seu forno ficou na temperatura ideal para que não houvesse nenhuma “incorreção”. Eles não questionavam, não divergiam entre si, eram da mesma estatura, tinham as mesmas fisionomias, eram belos, perfeitos, eram seres supridos de certezas, pois eram centelhas de Olorum.

Obatalá ficou bastante envaidecido com sua criação. Exú não gostou nem um pouco do que viu, seres criados à imagem e semelhança de uma única possibilidade de existência. Obatalá preparava a próxima fornada, à beira de um forno muito quente e sentiu sede. Exú foi aplacar a sede de Obatalá. Ao invés de dar-lhe água, deu-lhe vinho de palma. Obatalá ficou embriagado e as suas criações não saíram como as anteriores. Uns sem perna, outros sem enxergar, outros sem raciocínio lógico, outros com a pele extremamente enegrecida, outros albinos, outros sem as mãos, outros sem ouvir direito. Mesmo assim, Obatalá apresentou as novas criações a Olorun. Exú ria de sua ação para com Obatalá. Olorun ao ver as criaturas perguntou a Obatalá o que tinha acontecido. Obatalá disse que quando se deu por conta, os seres tinham saído do forno daquela forma, logo após ter bebido a água que Exú havia lhe dado. Olorum lhe disse que aqueles não eram seres como os da fornada anterior, Obatalá ficou decepcionado por não ter atendido ao pedido de Olorum, pois tinha pensado em criar seres sem nenhum tipo de diferença e ficou preocupado em ser castigado por Olorum. Olorum, com toda sua sabedoria e justeza, disse a Obatalá que daquele dia em diante todos aqueles seres passariam a ser os filhos diletos de Obatalá e sua representação no mundo.

A justeza de Olorum transpôs a noção de (im)perfeição, atribuindo às diferenças um sentido positivo, confrontando exclusões baseadas em modelos únicos de existência. A artimanha de Exú permitiu o acolhimento de seres distintos, já que Obatalá é o pai de todos/as/es.

A harmonia relativa de Exu é assim, sem conceituação harmônica de placidez, mas também sem que o conflito seja um fator preponderante, de modo que as dúvidas sejam trazidas às falas, numa dialogia exuniana. Os conceitos, muitas vezes, determinam o engessamento ou o encapsulamento do pensamento. Contrariamente, Exu trabalha com o movimento entre harmonia e conflito, em que as diferenças são importantes para diversas percepções (Moreira; Magalhães, 2021, p. 64).

Nanan xálare, a mãe da justiça; Nanan alamó, a mãe do barro que cria a vida no planeta. Essa Orixá é a lama primordial que gera a vida. Nanan está para os povos fons (Jeje), como Olorum está para os povos iorubás. Ou seja, é o ser supremo do Universo. No Brasil, Nanan é a senhora dos manguezais e das águas salobras e barrentas que a representam, assim como as lagoas de águas turvas, onde os mistérios da vida estão ali guardados. Sendo o próprio bioma que gera a vida, os manguezais, a lama elementar enquanto um caldo rico em nutrientes e matérias orgânicas que irão germinar a terra e sustentar o surgimento de novas vidas no planeta. Essa Orixá também é a grande matriarca que se encarrega de nos fazer voltar à origem ancestral, já que ela carrega em seus braços o *ibiri*, um bastão feito de nervuras da palma do dendezeiro, que tem como característica esse retorno entre a vida e a morte, enquanto continuidade cíclica. Vida e morte caminham juntas, Nanan *ikure*, a boa morte. Cada nervura que compõe o *ibiri* representa um ancestral, que é um filho em seus braços. Senhora das chuvas que alimentam a terra, tornando-a fértil em momentos de aridez. Em momentos de sol causticante, em que Obaluaiê se faz presente, tornando a terra seca com sua presença, Nanan se apresenta com suas chuvas que irão aplacar a sede de seu filho Obaluaiê e recompor terrenos áridos em solos férteis.

Nas tradições de matrizes e motrizes africanas no Brasil, Nanan irá assumir esse papel de matriarca, uma grande anciã, sendo representada como a avó, que é aquela que tem muita experiência, que detém a sabedoria original da vida e seus conhecimentos devem ser passados para as futuras gerações. Nanan é a senhora do saber atávico, um saber que não vem de nossos pais e mães, vem de nossas/os avós, das/os anteriores a nós. Nanan é a matripotência⁷⁴ das mulheres enquanto uma força que reconhece o poder das figuras femininas na produção e sustentação de todas as outras formas de vida. Mesmo que haja cultuadores de Nanan do gênero masculino, a representação

74 “Utilizamos-nos da noção de matripotência, tal como desenvolvida por Oyěwùmí. Ainda que a construção feita pela autora nigeriana tome Oxum como ponto de orientação, sua aplicação em nosso argumento é plenamente possível. Para caracterizar a noção de matripotência, tomamos a interpretação que wanderson flor do nascimento propõe do pensamento de Oyěwùmí. Segundo ele (2021, p. 392), Oyěwùmí nos apresenta a matripotência como o modo autóctone iorubá de pensar a experiência na qual as mães exercem suas maternidades fora dos registros patriarcais de gênero que o ocidente imprime nas experiências africanas. A noção de matripotência carrega em si algumas das características da Ìyá: ‘vínculo metafísico com sua prole, sendo indefinidamente responsável por ela, uma vez que ela é, junto com a divindade da criação dos seres humanos, a cocriadora, produtora de beleza e bom-caráter, multiplicadora da comunidade e da própria humanidade, liderança política, fonte da ideia de solidariedade, de provimento material e moral’ (Idem). Há um caráter absolutamente coletivo da instituição da Ìyá, que possibilita a transformação na vida de toda sociedade: O ‘ethos matripotente que fortalece a comunidade em torno de Ìyá’ (Nascimento, 2021, p. 393).

desta Orixá se dará sempre a partir de sua relação com a sabedoria e força das mulheres anciãs. Sua concepção de justiça parte do fortalecimento das mulheres. O fortalecimento das mulheres é entendido como condição fundamental para a realização plena de mulheres, homens e de toda comunidade. Por isso, a justiça de Nanan para com as mulheres será sempre no cuidar da matripotência, pois compreende que o fortalecimento das mulheres se reflete coletivamente, garantindo a continuidade da vida e do sustento de um sentido de vida comunal.

Começamos a pensar em justiça com Iyemonja, Obatalá e Nanan, uma ideia que costuma ser mais imediatamente relacionada a Xangô, para nos contrapormos à chamada justiça dos homens, que pavimentou o histórico processo de subjugação de nossa gente e de nossas formas de vida, mas também pensamos a justiça com olhos do *orobó*, essa semente que está a tomar conta de todos/as/es nós, de forma arguta, minuciosa. Nada passa despercebido ao olhar de Xangô, *aju orobô* (aquele que tem os olhos como um orobô): as injustiças, as desigualdades e quem se acumplicia com elas. Xangô vê e antevê, promovendo os acordos necessários para a manutenção de seu território. O *xekete* (águia que representa Xangô) estará sempre do alto com esse olhar atento ao seu território como um todo, ao mesmo tempo em que não perde os detalhes. Os homens, em uma sociedade ocidental, podem ser injustos, e aos olhos de Xangô as injustiças serão cobradas, Xangô não dorme.

Com Oya, *lafefê*, a senhora dos ventos, a justiça se vincula muito estritamente com uma noção de liberdade que nos impulsiona a fazer nossos próprios caminhos, confrontando os grilhões e todas as formas de opressão. Com ela aprendemos a vivenciar uma liberdade compartilhada com responsabilidade compartilhada. A justiça de Oya nos impele a transgredir as normas de controle que mantém as opressões. O vento precisa circular, tirar a liberdade de Oya é matá-la. A noção de liberdade que ela nos conclama está longe de ser uma construção liberal, cuja concretude se converte em atributo exclusivo dos considerados plenamente humanos e cuja possibilidade abstrata funciona para conter ações coletivas de libertação. Oya representa as diversas forças das mulheres em busca de suas liberdades, ela tem a dinâmica e a força bruta de uma búfala que, quando vê os seus acudados ou em perigo, enfrenta e os defende. Oya *labálabá* também se transforma em borboleta, como uma brisa suave em busca de novas paragens. Às vezes representada como o próprio *erin* (elefante), com seu corpo opulento e avantajado, tem orelhas que abanam com suavidade e leveza, mas não deixa de intimidar com suas presas de marfim, pronta a defender sua manada ao menor perigo ou ameaça.

Contam os mais antigos que Oya foi esposa de Oxossi e com ele teve um casal de gêmeos, *Ibeji*. Oya era mãe dedicada e muito amável com seus filhos e com seu marido. Foram momentos em que Oya mais se viu sossegada, ao cuidar dos rebentos e das atividades de casa. E o tempo foi passando. Oya foi se tornando melancólica e triste, mas não deixou de cumprir seu papel de

mãe dedicada, tal qual uma elefanta que toma conta de seus filhotes. À tarde, o vento batia em seu rosto como um convite para que ela o seguisse. E todos os dias ela sentia o mesmo chamado, o vento a convidava: *Oya O*.

Às vezes, era um breve sussurro em seu ouvido; em outros momentos, eram chamados como uma grande tempestade de ventos e areias. Ela se via dividida entre atender ao chamado dos ventos e à responsabilidade com os filhos e Oxossi. Oxossi era extremamente apaixonado por aquela mulher vigorosa, de expressões fortes e atitudes ágeis e dinâmicas. Vento brisa, vento tempestade, *Oya O*. Oxossi percebeu a melancolia que se abatia sobre Oya e a chamou para que pudessem conversar. E a perguntou o que estava acontecendo. Oya lhe disse que se sentia feliz em ser mãe de Ibeji e por ter sua atenção, mas que o mundo a chamava. E o vento não pode estar preso em um lugar só, ele precisa circular. Ele precisa rodilhar. Ela precisava atender a outros chamados. Oxossi falou para ela que fosse, que ele a amava, mas que não queria ver sua esposa entristecida, que ele tomaria conta de seus filhos. Oya nesse momento se transformou em uma grande búfala, tirou seus cornos e deu de presente a Oxossi. E lhe disse que quando ele ou seus filhos precisassem dela, que batessem um chifre no outro, ela viria em seu socorro, que eles sentiriam o vento bater em sua porta, que era ela atendendo ao seu chamado, para cuidar dos seus.

Certamente, há muito mais de justiça a desenvolver e fazemos isso de forma permanente em nossas comunidades. Os repertórios normativos cunhados em nossas tradições, filosofias e ciências precisam ser pensados, conhecidos e mobilizados para nossa luta por direitos e para a proteção da vida em sua integralidade. O que apresentaremos em seguida é o relato de uma dessas experiências. Ou, como estamos compartilhando tais aprendizados, tendo por objetivo a proteção de nossas comunidades e a reorientação dos aportes jurídico-políticos que utilizamos.

3 JUSTEZA COMO ESTRATÉGIA DOS POVOS DE TERREIROS CONTRA O RACISMO RELIGIOSO

Como já antecipamos, uma das preocupações indicadas pelas lideranças das comunidades de terreiro, na reunião preparatória e nas oficinas realizadas no âmbito do *Projeto Alajo*, foi a necessidade de ampliarmos a rede de proteção contra o racismo religioso. Para responder a essa demanda, o Ile Axe Omiojuaro, Criola, Ile Axe Omi Ogun Siwajú e o Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema, PUC-Rio) idealizaram o curso “JUSTEZA: Caminhos para o enfrentamento ao racismo religioso”. O curso contou com o apoio do Instituto Raça e Igualdade, Criola e, após ganhar a menção honrosa no 4º Desafio de Acesso à Justiça, com o apoio do Instituto Mattos Filho.

A iniciativa tem como eixo central o desenvolvimento de modelos de litigância estratégica contra o racismo religioso que, de um lado, partam da realidade vivenciada pelas comunidades tradicionais de terreiros e, de outro, prevejam garantias e respostas jurídicas em consonância com o sentido das violências sofridas. Para isso, tem como principais objetivos: suscitar a formação e troca de conhecimentos para o enfrentamento ao racismo religioso; difundir normas nacionais e internacionais de proteção à liberdade religiosa, às comunidades tradicionais e ao enfrentamento ao racismo patriarcal cis-heteronormativo; e qualificar profissionais do direito e defensores/as de direitos humanos para o acolhimento das lideranças e integrantes das comunidades de terreiro, de forma a promover uma litigância estratégica adequada às suas especificidades.

A participação das lideranças é central na definição dos rumos de nossas ações e no desenvolvimento de nossas estratégias. Suas sabedorias e experiências transbordam o papel de sacerdotes e sacerdotisas. Não estamos diante de sujeitos entendidos de maneira compartimentada, são sujeitos integrais e culturalmente conformados(as) pela filosofia, religiosidade e pelo modo de fazer política herdado, sobretudo de mulheres que mobiliza(ra)m as matrizes e motrizes africanas para gestar comunidades negras livres, em meio ao terror.

Tanto do ponto de vista conceitual quanto do metodológico, o curso busca nas noções de justiça acima apresentadas o seu ponto de *orientação*. Nesse sentido, podemos dizer que nossas preocupações ético-metodológicas são definidas com base nas noções de *Iwa Pelé* e *Iwa rere*, em diálogo com reflexões que podem ser entendidas como uma política de engajamento crítico com ativismo (Mama, 2023).

Assim, mobilizamos *Iwa Pelé* e *Iwa rere* para confrontar os modos convencionais de transmissão do conhecimento, que presumem condições que não são apenas amplamente imaginárias, mas, no mínimo, assumem um nível de infraestrutura e estabilidade que frequentemente não caracteriza contextos africanos e afrodiaspóricos (Mama, 2023, p. 55).

Uma ética de pesquisa, extensão e docência ativista exige que desafie-mos não apenas os cânones acadêmicos da neutralidade e objetividade, mas vai além, impulsionando-nos a construir ativamente relações com as sujeitas de pesquisa e extensão. Levamos o aprendizado das comunidades de terreiro para consolidar maneiras de estar em comum e apoiar lutas contra todas as formas de opressão. Essa ética da solidariedade/fraternidade diaspórica demanda muita autoconsciência e reflexividade. Requer que tomemos conhecimento cuidadoso de nossa própria subjetividade, manifesta em nosso múltiplo posicionamento como sujeitas política, institucional, etnizada, genderizada, sexualizada e de classe a partir de locais específicos (Mama, 2023, p. 58). Também torna possível um verdadeiro e íntimo envolvimento com as várias manifestações da diferença, do poder e atentas aos privilégios que caracterizam os contextos particulares com os quais estamos engajadas.

Nas primeiras duas edições do curso (2022 e 2023), através de uma chamada pública, selecionamos profissionais e estudantes de direito, integrantes de comunidades tradicionais de terreiro, de modo a conformar uma rede de proteção nacional que pudesse responder mais rapidamente às demandas das comunidades a que cada participante pertence e outras em seu entorno. A escolha por iniciarmos o curso apenas com advogadas(os) e estudantes de direito teve por objetivo formar um grupo que pudesse, de imediato, atuar preventiva ou repressivamente em casos de racismo religioso, ao mesmo tempo que promovíamos a troca de experiências forjadas a partir da mobilização do ordenamento jurídico já existente ou de práticas (extra)judiciais decorrentes de nossas especificidades. Com a terceira turma, iniciada em novembro de 2023, ampliamos a participação para defensores/as de direitos humanos que não sejam estritamente da área jurídica, de forma ampliar a rede de proteção, amplificando o diálogo e a incorporação de ferramentas interdisciplinares de proteção de nossas comunidades.

A grade do curso foi definida a partir das demandas e das prioridades elencadas por lideranças de comunidades tradicionais de terreiro, levando em conta os aspectos que têm desafiado mais frontalmente tais comunidades no contexto em que vivemos. Nesse sentido, organizamos os encontros a partir dos seguintes eixos centrais: I) estratégia dos povos de terreiros contra o racismo religioso: educação, *advocacy* e litigância estratégica; II) conflitos socioambientais, direito ao território e regularização fundiária; III) mediação de conflito de base africana e afro-brasileira; IV) racismo religioso e incidência no Sistema Interamericano de Direitos Humanos; V) famílias e suas construções normativas; VI) evidências e indicadores do racismo no direito: como promover uma litigância estratégica do “tipo nossa”; e VII) patrimonialização e proteção de nossa memória.

Os encontros da primeira turma ocorreram entre julho e setembro de 2022, da segunda turma entre maio e julho de 2023 e da terceira entre novembro e dezembro de 2023. O modelo de encontros on-line foi mantido, de forma a proporcionar a participação de pessoas em todo o território nacional.

A facilitação dos encontros é realizada pelo mesmo grupo de professores(as) de direito que estiveram na reunião preparatória e nas oficinas com as lideranças das comunidades tradicionais de terreiro. As aulas inaugurais foram ministradas por lideranças religiosas que são ativistas e referência na luta contra o racismo religioso. Na primeira turma, tivemos a aula inaugural com Baba Adailton de Ogun (doutorando em Bioética pela UFRJ), na segunda turma, com Tata Nkosi Nambá wanderson flor do nascimento (professor de filosofia da UnB) e na terceira turma com Baba Diba de Iyemanja (sanitarista, coordenador nacional da Renafro Saúde e presidente do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul) e Iya Sandrali Bueno (psicóloga, especialista em Criminologia e Secretária Executiva do Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul).

É com base na troca de saberes ancestrais que o curso se desenrola, buscando a todo tempo ampliar nossas formas de incidência a partir do que o ordenamento jurídico nacional e o sistema de proteção internacional dos direitos humanos oferecem, assim como pela enunciação de nossos princípios normativos que passam a ser mais largamente discutidos em nossas comunidades, redimensionando a nossa compreensão de justiça, reorientando a forma através da qual atuamos internamente e junto à instâncias administrativas e jurisdicionais.

Vamos tecendo a partir do aprendizado jurídico enterreirado distintas maneiras de mobilizarmos os repertórios jurídicos dos terreiros e do Estado, compartilhando estratégias e buscando o aprimoramento da construção dos casos que envolvem o enfrentamento ao racismo religioso. Refazendo perguntas, aguçando a escuta e mantendo a atenção às especificidades de nossas matrizes e motrizes africanas e territórios de atuação, compomos os nossos encontros.

Os temas levantados como prioritários pelas lideranças são trabalhados inicialmente a partir da área de atuação e experiências das(os) facilitadores para, em seguida, adquirirem novos contornos a partir da contribuição das/os demais participantes. Nas três edições, as facilitações ocorreram pelas seguintes pessoas: Baba Adailton Moreira Costa (Doutor pela UFRJ), Baba Diba de Iyemonja (Renafro), Bruno Heim (Uneb), Fernanda Lopes (Fundo Baobá para Equidade Racial), Ilzver Matos (UFS), Iya Sandrali Bueno (Renafro), Luciana Ramos (UEG), Malu Stanchi (doutoranda UFPE), Sergio São Bernardo (Uneb), Thiago Hoshino (UFPR), Wanderson flor do nascimento/ Tata Nkosi Namba (UnB), Thula Pires (PUC-Rio).

A cada encontro, diferentes dimensões de justiça vão ganhando centralidade. Destacamos a importância da justiça de Obatalá para fundamentar a valorização das diferenças. Longe de uma visão (neo)liberal de diversidade, Obatalá nos ensina a abandonar o binarismo perfeito/imperfeito e a reconhecer a importância de nossa pluralidade na realização de vidas humanas e não humanas plenas. Não se trata de promover uma disputa por inclusão, que nos mantém sempre à margem do modelo de proteção que a colonialidade nos legou. Não se trata de incluir os “imperfeitos” no mundo dos “perfeitos”. Trata-se de produzir um mundo em que caibam distintas formas de ser e estar e que não se circunscreva a uma única possibilidade de existência como modelo (de humano, de sujeito histórico, de sujeito político, de vida plena).

Trata-se de uma percepção de humanidade que não assume uma forma de existência como a única passível de ser protegida, entendendo todas as dissidentes desta como imperfeitas, impuras, inadequadas, irrelevantes e descartáveis. Assim como Iyemonja, Obatalá nos convida a perceber cada vida como fundamental para manutenção do todo, respeitando as especificidades em seres coletivos. Obatalá e Iyemonja são também centrais para as discussões sobre os sentidos de família vivenciados nas comunidades de terreiro e

que nem sempre recebem amparo pelo direito vigente. Questões relacionadas à sucessão, poder familiar, ética do cuidado e direitos da personalidade ganham outra abordagem quando informadas pelas dimensões de justiça que os Orixás nos oferecem.

Nanan é central nos processos relacionados à proteção do direito das mulheres e no enfrentamento ao racismo patriarcal cis-heteronormativo. Oferece-nos um modelo de proteção que parte da matripotência como meio para a realização plena de mulheres, homens e do sentido de vida comunal. A sabedoria original da vida aponta que o poder das figuras femininas sustenta todas as outras formas de vida. Para além das normas que garantem maior participação das mulheres em todas as esferas da vida, que coíbem a violência sexual, a violência doméstica e familiar, com ela aprendemos a reposicionar a “pergunta pela mulher” (Bartlett, 2020) de forma a não deixarmos de lado os efeitos que as violências contra as mulheres produzem para comunidade como um todo. Dito de outra maneira, com Nanan, somos levadas a pensar nas violências diretas e indiretas, bem como nas violências múltiplas ou agravadas que estão envolvidas na violência contra mulheres, tendo como ponto de *orientação* as mulheres negras.

A Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância, internalizada no Brasil com status de norma constitucional, define no artigo 1.2 a discriminação racial indireta como aquela que ocorre em qualquer esfera da vida pública ou privada, quando um dispositivo, prática ou critério aparentemente neutro tem a capacidade de acarretar uma desvantagem particular para pessoas pertencentes a um grupo específico ou as coloca em desvantagem. No artigo 1.3, a discriminação múltipla ou agravada está definida como qualquer preferência, distinção, exclusão ou restrição baseada, de modo concomitante, em distintas matrizes de opressão, cujo objetivo ou resultado seja anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos e liberdades fundamentais, em qualquer área da vida pública ou privada. A aplicação desse instrumento a partir da justiça de Nanan nos permite resgatar politicamente a discussão sobre interseccionalidade e imbricação, ao mesmo tempo que apresentamos a dimensão das violências indiretas para o centro da definição das políticas públicas e da interpretação do direito.

Nanan é central também para reenquadrar a proteção jurídica sobre a vida e a morte. A Orixá é a lama primordial que gera a vida é também aquela para onde voltamos para que o ciclo da vida continue. Assim como ela, Egungun nos dá ensinamentos, cuida da saúde de seu povo em todas as fases de suas vidas e é um agente que faz a mediação das questões e conflitos familiares. Egungun é um agente de justiça, mesmo após a morte física, ele retorna aos seus descendentes (não apenas consanguíneos), vem atender aos seus chamados. Nossos ancestrais continuam fazendo parte de tudo, a gente deita aqui e acorda em outro plano, continuamos sendo cultuados pelos nossos

e interferindo em suas vidas. A última morada, *Itunla*, é a casa onde nossos ancestrais estão e serão sempre convocados em cima de nossas demandas.

Se awo kikun,
awo kirun,
ni se awo malosì itunla,
itunla Ilè awo

os iniciados nos mistérios não morrem,
os iniciados nos mistérios não desaparecem,
os iniciados no mistério vão para Itunla.
Itunla casa do renascimento, casa do mistério.

O fato de nossos ancestrais estarem em Itunla não os separa dos que estão no Aiyè (Terra). Os Egunguns, mesmo em outro plano, sentem-se responsáveis pela manutenção da harmonia de seu povo, dando força, conforto a cada filho/a/e para que a continuidade da comunidade se realize. A justeza de Egungun é também pensada a partir das especificidades e necessidades de sua família, ele repara as nossas diversas sedes (de saúde, acolhimento, moradia, justeza). Enquanto ancestral, a sua proximidade possibilita saber quais são os desafios que seu povo enfrenta no seu dia a dia.

No culto de Egungun há uma interferência direta dos ancestrais na vida de sua família, com aconselhamentos e resolução de conflitos (familiares ou sociais). Para quem não pode e nem nunca pôde contar com o Estado, enquanto instituição de proteção, Egungun nos ensina cotidianamente que não estamos sós, que o “nós por nós” vai para além do que os olhos ocidentais conseguem ver. Ou melhor, só quem tem olhos de ver consegue compreender a força do nós por nós. Na aula inaugural⁷⁵ da terceira turma do Justeza, Iya Sandrali chama a atenção para a conotação política que a ancestralidade tem para nossos povos, levando para as nossas comunidades os conhecimentos que nos permitem reexistir.

No enfrentamento aos conflitos fundiários e na garantia do direito ao território, a justeza com olhos do *orobó* vê e antevê as ameaças, assim como nos ensina a como realizar os acordos necessários para sua garantia. Como nada passa despercebido aos olhos de Xangô, aprendemos com ele a buscar de forma estratégica a realização de acordos sempre que possível e quando não é possível a perquirir a responsabilização de quem promove ou se acumplia com as violências, bem como em lutar por reparação de forma arguta e minuciosa.

⁷⁵ Aula inaugural da terceira turma do Justeza está disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=sa-nuAAsdjs>. Acesso em: 1.º nov. 2023.

Em nossa cosmo-senso-percepção, “a ‘terra’ vira outra coisa quando ‘tem orixá’, vira ‘chão’ que come, que precisa ser alimentado e no qual é sempre preciso ‘saber pisar’” (Hoshino, 2020, p. 121).

A casa, a roça, o chão de um terreiro são assumidos como “pertencentes” ao(s) orixá(s) ali assentados e, especialmente, ao patrono da casa sob cuja proteção ela é postada. Isso, mesmo quando os “papéis” – o título de propriedade [...] ou o contrato de cessão ou de locação – estejam em nome de humanos (Hoshino, 2020, p. 121).

O que se adquire nunca nos pertence de fato, nunca será nosso, não o poderemos reter. Mas aquilo (em) que (nos) impregnamos, aquilo sobre o que imprimimos nossa marca, será um pouco uma parte nossa, carregará um pouco da nossa “herança”. Herdar é ser parte de. Isso se estende tanto à terra – que passará aos cuidados da próxima liderança religiosa apontada pelo orixá, após o falecimento da atual – quanto às divindades, das quais o pai ou a mãe-de-santo também se ocupa, mas que tampouco estão sob seu pleno comando (Hoshino, 2020, p. 127).

A noção de propriedade privada que marca o direito moderno e a sua sacralização simplificada pela ideia de dominação justificou processos de penetração colonial que desconsideram as relações que estabelecemos a partir da terra e do território. Para nós, a posse como possessão vincula mundos e atribui sentidos de comunidade que demandam dimensões normativas que se assentam na integralidade com a natureza. Tal percepção pode nos oferecer gramáticas de proteção aos territórios muito mais adequadas ao enfrentamento dos conflitos fundiários e das mais diferentes formas de desterritorialização que violam vidas humanas e não humanas no mundo que nos foi dado a conhecer.

Ao contrário dos olhos vendados de Têmis, a justiça de Xangô atua como o *xekete*, percebendo do alto tudo o que ocorre em seu território, sem perder os detalhes. Como nos ensina Sérgio São Bernardo (2016, p. 22), os “imperativos categóricos” das leis de Xangô aparecem como vitais para a confrontação de comportamentos e atitudes que combatem o hegemonismo da cultura jurídica, o oxê sempre tem duas faces, aspectos duplos de um rei imperioso (São Bernardo, 2016, p. 102). Ainda segundo o autor, a força feminina aparece em Xangô como veículo de poder, ele obedece às mulheres e as ouve atentamente, veste-se e enfeita-se com atributos femininos para obter o poder do masculino e do feminino (São Bernardo, 2016, p. 104).

As pedras de raio, enredo mítico da junção de Xangô e Oya, se faz de um poder duplo que, associados, representam o poder da justiça. [...] Podemos pensar uma noção de justiça [justeza] também associada à imagem e à representação de um raio que se interconecta por campos gravitacionais de energias primárias e que, num lapso de tempo simétrico, se encontram para a realização de um novo acontecimento com forte conteúdo de for-

ça, retidão e destino. Oya pode ser a patrocinadora de canais energéticos condutores de passos (São Bernardo, 2016, p. 104).

Com a justeza de Oya aprendemos que a liberdade está para além do (neo)liberalismo. Ela é concreta, não é abstrata, dela decorre a responsabilidade e o compromisso contra todas as formas de opressão. O vento precisa circular, tirar a liberdade de Oya é matá-la. A liberdade individual depende da liberdade coletiva, ou somos todas/os/es livres ou não há liberdade. A liberdade coletiva nos ensina que do seu compartilhamento depende de nossa possibilidade de circular e vivermos plenamente. A responsabilidade compartilhada que esta tarefa nos demanda impede que a liberdade seja experimentada através da dominação das demais existências. Entre a dinâmica da força bruta da búfala, das ventanias, da brisa suave e da leveza das borboletas, defendemos a nossa livre circulação no mundo, o reconhecimento de nossa cidadania diaspórica (Queiroz, 2022) e encontramos heranças normativas que nos ajudam a enfrentar os desafios do tempo presente.

O Estado negro de Palmares nos legou uma noção de liberdade que demanda o compromisso com ela. O regime da liberdade em Palmares era definido de três possíveis formas: (1) através do nascimento, nascido livre em Palmares não seria escravizado; (2) através da mobilização de todos os esforços para atingir a liberdade (os escravizados que, por sua própria indústria e valor, conseguiram chegar aos Palmares eram considerados livres); e (3) através do compromisso com a libertação coletiva, quando alguma pessoa escravizada era inicialmente raptada ou levada à força para Palmares, a sua liberdade poderia ser conquistada plenamente diante do comprometimento com a libertação de outra pessoa cativa. O principal critério para a concessão da liberdade era, portanto, o de demonstrar compromisso com ela. Nem tratada como direito natural, nem informada pela dimensão ontológica, a liberdade era tratada nos marcos da disputa pela libertação coletiva, não apenas de africanos(as) e seus(suas) descendentes (Pires, 2021).

O povo Palmarino era constituído pelos nascidos no Estado negro, os(as) que chegaram por sua própria conta em busca da liberdade e os(as) que aderiram à condição de livres ao levarem alguém que vivia na condição de escravizado. Constituem as comunidades de terreiro as pessoas nascidas nela e as que chegam por sua própria conta em busca de respeito, liberdade e pertencimento. A diáspora africana projeta um movimento espiralar de permanente reinvenção do “nós”. Assim como em Palmares, os terreiros promovem a (re)invenção de laços familiares e comunais para pessoas de distintas origens (nacionais, raciais, sociais, sexuais etc.). O Estado Negro Palmarino foi a primeira experiência política concreta que, no território que se convencionou chamar Brasil, tomou a população negra como parte da nação, ofereceu-nos o desenvolvimento de nossas múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo e na natureza, que nos fez performar nossa plena humanidade. Os

terreiros integram e dão continuidade a esse movimento de, a partir de um território negro, criar espaços de vida plena sobretudo para aqueles/as que foram condicionados à zona do não ser pela penetração colonial.

O constitucionalismo haitiano tomou o princípio do solo livre como fundamento para garantir o direito de habitar e ser cidadão de um território para todas as potenciais vítimas do colonialismo. Transformou o quilombo em programa de Estado:

[...] um direito que nasce da negação da repartição territorial legada pela modernidade europeia ao afirmar uma outra partilha da terra e do possível. Por meio do vínculo entre solo, diáspora e cidadania, conjuga o ser com as noções ambivalentes e interdependentes do “onde estou” e “quando estou”, fundindo por meio do direito aquilo que o colonialismo e o racismo fraturaram. O solo não só como sentido de espaço, mas de tempo e, consequentemente, de movimento. Da mesma forma que no sentido quilombola apontado por Beatriz [Nascimento], o projeto constitucional haitiano corrige o relato histórico do constitucionalismo moderno. Primeiro, ao desvelar uma práxis constitucional silenciada, a qual procurou enfrentar e atacar justamente os vínculos entre constituição e escravidão na aurora da cultura jurídica moderna. Segundo, ao inserir decididamente pessoas negras na história da identidade constitucional, expande nossa imaginação ética, formulando outros valores, soluções e práticas para os problemas da liberdade e igualdade. A utopia e o devir haitiano, com suas criativas soluções constitucionais, legam resoluções e lições importantíssimas para a contemporaneidade, em que o globo é ameaçado pelos efeitos planetários e devastadores da plantation, pela universalização da concepção senhorial de propriedade absoluta, pela deslocamento forçado de milhões de pessoas na condição de refugiados e pela sonegação do futuro nas mais diversas formas, seja pelos arautos do fim da história, seja pela imposição do pensamento único do capital, seja pelo fatalismo moral que nos acomete quando vivemos numa realidade em que as desgraças ocorrem de minuto em minuto (Queiroz, 2022, p. 2800).

Todos os sentidos de justiça, cada um a seu modo, oferecem-nos distintas estratégias (de educação, litigância e *advocacy*) para o enfrentamento ao racismo religioso e demais formas de violência. Neles e nos sentidos que continuam a ser desenvolvidos pelas mais diferentes tradições de matrizes e motrizes africanas, pretendemos seguir “virando o direito no santo” (Hoshino, 2020). Em *pretuguês* (Gonzalez, 2020; Pires, 2021), seguimos forjando o “direito achado na encruza” (Ramos, 2019) para busca pela realização da justiça.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **Ìwa Pèlé**: o conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá. **Canbomblé, o mundo dos orixás**, 2 fev. 2012. Disponível em: <https://ocandomble.com/2012/02/02/iwa-pele-o-conceito-de-bom-carater-no-corpo-literario-de-ifa/> Acesso em: 10 mar. 2021.

- BAMGBOSE, Ayo. **A Short Yoruba Grammar**. Ibadan: Heinemann, 1967.
- BARTLETT, Katharine T. Métodos Jurídicos Feministas. **Tecendo fios das Críticas Feministas ao Direito no Brasil II: Direitos Humanos Das Mulheres e Violências: volume 1, Os Nós De Ontem: Textos Produzidos Entre Os Anos De 1980 E 2000**. Fabiana Cristina Severi; Ela Wiecko Volkmer de Castilho; Myllena Calasans de Matos, organizadoras. Ribeirão Preto: FDRP/USP, 2020.
- EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Luís Cláudio (orgs.). **O Tradição dos Orixás: valores civilizatórios afrocentrados**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias – Navegação Cultural- Ipeafro – Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros, 2019.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **O direito virado no santo: enredos de nomos e axé**. 2020. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.
- MAMA, Amina. O que significa fazer pesquisa feminista em contextos africanos? *In: PIREs, Thula; GILL, Andréa (orgs.). Amina Mama e Lélia Gonzalez*. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2023, p. 37-65.
- MOMBAÇA, Jota. A plantação cognitiva. **Masp Afterall**, 2020. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QYyC0FPJZWoj7Xs8D-gp6.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2020.
- MOREIRA, Adailton; MAGALHÃES, Elisa. Padesofia: Uma filosofia a partir de encontros. Eubarijo: A boca do mundo. **Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, Eunápolis, v. 2, n. 4, p. 62-76, jul./dez. 2021.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. **Revista de filosofia Aurora**, v. 33, n. 59, p. 382-397, 2021.
- PIRES, T. R. de O.; FLAUZINA, A. L. P. Constitucionalismo da Inimizade. **Revista Direito e Práxis**, v. 13, n. 4, p. 2815-2840, dez. 2022.
- PIRES, Thula. Legados de Liberdade. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 8, n. 20, p. 291-316, mai./ago. 2021.
- QUEIROZ, Marcos. Constitucionalismo Haitiano e a Invenção dos Direitos Humanos. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 2774-2814, 2022.
- RAMOS, Luciana de Souza. **O direito achado na encruzilhada**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.
- SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Xangô e Themis: estudos sobre filosofia, direito e racismo**. Salvador: J. Andrade, 2016.

8

“DEIXE EM PAZ MEU TERREIRO DE CANDOMBLÉ”: A LUTA PELA LIBERTAÇÃO DO NOSSO SAGRADO

*Julio José Araujo Junior*⁷⁶

RESUMO

Neste artigo, pretende-se revisitar a luta da campanha “Liberte nosso sagrado” e o impacto da repressão policial na constituição do racismo religioso. Considerando o dispositivo da racialidade, de que nos fala Sueli Carneiro, como fator decisivo na construção do outro para o apagamento de saberes, vivências e trajetórias, busca-se enfatizar contranarrativas, como a trajetória de Mãe Meninazinha de Oxum, para discutir o papel da campanha na superação do histórico de criminalização e discriminação dos povos de terreiro no país, especialmente no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: sagrado; terreiros de candomblé; direitos.

1 INTRODUÇÃO

O dia 21 de setembro de 2020 será sempre lembrado como um marco na luta dos povos de terreiro. Naquele dia, lideranças religiosas do candomblé e da umbanda e demais integrantes da campanha “Liberte nosso sagrado” marcaram presença no Museu da República, localizado no Palácio do Catete, sede da Presidência da República nos tempos em que o Rio de Janeiro ainda era capital federal. Era impossível esconder a emoção de testemunhar a chegada de um conjunto de mais de 500 objetos sagrados de religiões afro-brasileiras que haviam sido apreendidos pela polícia do Rio de Janeiro entre 1890 e 1946 e estavam armazenados no Museu da Polícia Civil.

Vivíamos tempos de isolamento social em razão da pandemia de novo coronavírus, por isso o acervo foi recebido sob o som ritual das palmas e o entoar discreto de cantigas do candomblé e umbanda. Parecia inacreditável que aquele dia chegaria.

76 Mestre em Direito Público pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Direito Público pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Especialista em Política e Sociedade pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Procurador da República. Contato: juliojaraujo@gmail.com.

Durante décadas, o acervo foi chamado de “Coleção de Magia Negra”, maneira pejorativa e discriminatória de tratar a religiosidade das comunidades afro-brasileiras. É assim que o racismo religioso muitas vezes se impõe, tentando suprimir os vínculos ancestrais e as identidades e impedir a resistência. Em uma lógica colonial de monocultura do saber, a subalternização de práticas, saberes e corporalidades é um projeto.

Mas, parafraseando Conceição Evaristo,⁷⁷ enquanto combinavam de matar as identidades que se expressavam naquele acervo, Mãe Meninazinha de Oxum e tantas outras lideranças religiosas combinaram de não deixá-las morrer. O resgate do acervo que estava no museu da polícia não foi rápido nem fácil, mas graças a um processo de mobilização que envolveu religiosos, parlamentares, instituições e movimentos sociais, o desfecho foi feliz.

Neste artigo, pretende-se revisitar esse passado recente, que marca profundamente a formação do espaço urbano no Rio de Janeiro e da compreensão racista na constituição da cidade, bem como discutir as possibilidades de enfrentamento do racismo religioso por meio das brechas a serem encontradas em meio as colonialidades.

No primeiro tópico, é necessário destacar como o dispositivo da racialidade opera na construção do outro e como esse processo, no Brasil, apagou saberes, vivências e trajetórias, mostrando-se necessário reavivar memórias e produzir uma contra-história, tendo Mãe Meninazinha de Oxum como protagonista, com base em uma perspectiva que enfrente as colonialidades e proponha-se antirracista. Na sequência, procura-se entender o processo de segregação e criminalização das práticas religiosas no país, sobretudo no Rio de Janeiro, na virada do século XIX para o século XX, com uma atuação efetiva do direito e das instituições para essa finalidade. No terceiro tópico, destaca-se a trajetória de Mãe Meninazinha de Oxum e a luta coletiva que levou à libertação do sagrado. Por fim, apontam-se alguns desafios para que essa luta seja um exemplo em outras frentes para a superação do racismo religioso.

2 POR TRAJETÓRIAS DA PEQUENA ÁFRICA NA LUTA ANTIRRACISTA

Como afirma Sueli Carneiro (2023, p. 21), a sustentação de um ideário racista depende da capacidade para naturalizar a concepção sobre o outro. Este outro, dominado e vencido, deve expressar exatamente aquilo que o ideário racista lhe atribui. Em outras palavras, os discursos, as coisas, a forma, o conteúdo, tudo deve coincidir para que a ideia possa ser naturalizada. Essa profecia autorrealizadora confirma as expectativas negativas em relação

⁷⁷ A expressão “A gente combinamos de não morrer” abre o conto de mesmo nome no livro *Olhos d'água* (Evaristo, 2016).

aos negros e é imprescindível para a justificação da desigualdade. Tudo isso é parte de uma estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados.

É nessa estratégia que a constituição dos arquivos nacionais silencia manifestações e produz segredos, em que raça e gênero se escondem nos códigos de práticas e olhares que afirmam no texto sua inexistência (Rufer, 2016, p. 169). Nos arquivos, há uma única nação e uma única história, ao mesmo tempo que aos silenciados e vítimas de segredo restam o folclore e a cultura para atenuar o ato original de violência. Os arquivos são uma questão de discriminação e seleção, em que certos documentos recebem um determinado status e outros são tidos como *inarquiváveis* (Mbembe, 2002, p. 21). No imaginário colonizado de nação, os povos indígenas e a população afro-brasileira estão fora da história. Certos seres são tidos como inferiores, degenerados, incapazes para a integração no mercado de trabalho, menos evoluídos.

Para levar a cabo a naturalização da inferioridade, o campo jurídico cumpre um papel bem específico como instrumento de dominação colonial, mesmo depois dos processos de independência, garantidores da normalização e da normatização da marginalização dos grupos historicamente excluídos do projeto de nação. Pierre Bourdieu (1989, p. 247) expõe a relevância do campo jurídico nesse processo: o direito é a forma por excelência do poder simbólico de atribuir nomes às coisas, criando grupos e conferindo permanência às realidades surgidas de sua classificação. Pelos efeitos de neutralização e universalização, o direito transforma regularidade em regra, colocando-se a favor dos estilos de vida dominantes, restando às práticas diferentes serem consideradas como desviantes, anormais e até patológicas.

Com isso, a colonialidade do ser impõe-se por meio da expropriação de descobrimentos culturais: pelas populações colonizadas, à repressão de formas de produção de conhecimento e de expressão e à apreensão, pelos colonizados, da cultura dos dominadores (Quijano, 2000, p. 203). A diferença e a inferioridade dos povos colonizados foram recepcionadas como um dado, e os ideais de igualdade e liberdade pressupuseram dúvidas sobre a humanidade dos povos indígenas, a condescendência com a escravidão e a atribuição de status de segunda classe a quem supostamente ainda não havia atingido um grau civilizatório compatível com a modernidade.

Pensar no povo negro e na formação do Brasil pressupõe discutir criticamente as construções e os esquecimentos que vêm operando-se na história oficial, bem como refletir, no caso, sobre o papel performático do direito em favor desses fenômenos, mesmo após a Constituição de 1988. Ao mesmo tempo, urge realizar subversões epistêmicas e potencializar as brechas existentes, além de pensar em mecanismos de coparticipação na interpretação constitucional.

No Brasil do século XIX, a necessidade de construção de identidade nacional que o diferenciava da antiga metrópole e de outros Estados nacionais levou à reflexão sobre uma narrativa de fundação da nação da qual a população negra não fazia parte. Na virada do século XIX para o século XX, as teorias racialistas científicas propunham teses de embranquecimento como parte de um projeto de construção da nação, em que a negritude era um fator a ser extirpado, e não incluído. A devolução de negros à África ou a importação de trabalhadores brancos para embranquecer a nação pautavam o debate, e a última prevaleceu.

Para falar do Brasil dessa época, devemos reavivar algo que todos nós conhecemos, mas cuja lembrança, além de sempre imprescindível, pode nos permitir promover leituras e releituras do presente. Afinal, o passado é que parece sempre estar mudando, por meio da leitura que fazemos. As descobertas arqueológicas são o exemplo máximo disso: cada nova pedra desvendada pode deslocar a história para rumos antes não pensados.

Nesse sentido, é necessário pensar como a escravidão nos constitui enquanto sociabilidade e enquanto Estado nacional. Um Estado de constituição desigual. A escravidão e a transição para o trabalho livre, que não começou em 1888, ocorreram mediante uma inércia estrutural que não permitiu a superação de nossas desigualdades. Na cidade, houve a formação da cidade negra, da cidade indesejada, em que, apesar da repressão, constituíam-se manifestações, solidariedades e saberes.

Mostra-se necessário enxergar o presente como uma parte que contém dentro de si ligações inafastáveis com a história e escrever a história no “sentido contrário”, do ponto de vista dos oprimidos, não apenas aqueles em sujeições de classe, mas também mulheres, judeus, negros, povos indígenas e os párias de todos os cantos (Lowy, 2005, p. 39). Faz-se necessário incorporar as muitas histórias perdidas de famílias, afetos, adultos e crianças que atravessaram as fronteiras étnicas, repensar o país na sua complexidade e singularidade e apontar a defasagem das categorias derivadas de modelos jurídicos coloniais (Oliveira, 2016, p. 71).

As autorrepresentações nacionais construíram uma história oficial, na qual heróis e episódios marcantes são cultivados e “lugares de memória” são criados. Esses lugares de memória compreendem discursos, ritualização de condutas cívicas, símbolos e valores, e produzem de maneira colateral os esquecimentos que esse conjunto de narrativas elabora. Os esquecimentos tornam inferiores e insignificantes os fatos e personagens envolvidos e não têm monumentalidade nem grandiosidade (Oliveira, 2016, p. 75-116).

Ao mesmo tempo, assiste-se a um embate entre memória e história (Nora, 1993). A memória é sempre carregada por grupos vivos e está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e

manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações, ao passo que a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é algo sempre atual, um elo vivido no eterno presente. A história, por sua vez, é uma representação do passado. A memória baseia-se em lembranças vagas, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. Já a história, por ser uma operação intelectual e laicizante, impõe análise e discurso crítico. A memória provém de um grupo que ela une, logo existem tantas memórias quantos grupos existem, sendo, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. Já a história, ao contrário, é de todos e, ao mesmo tempo, não é de ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal.

A luta antirracista tem empreendido esforços para exaltar pessoas e trajetórias que foram apagados e silenciados pela história oficial. Essa disputa, que deve ser permanente, ajuda-nos a entender os processos históricos e construir frentes de lutas por direitos e dar sentido ao papel que o direito pode desempenhar. Como afirmam Caroline Silva e Thula Pires (2015), uma visão crítica deve dedicar-se à contra-história, de modo a contar a história dos sujeitos marginalizados e remapear as concepções raciais. Nesse ideário, ao falar da libertação do “nosso sagrado”, veremos que Mãe Meninazinha de Oxum deve ocupar o papel principal.

Na Pequena África, nome dado por Heitor dos Prazeres a uma região singular no coração do Rio de Janeiro, moldou-se muito do que é o Brasil, tanto no que ele produziu de pior – notadamente em razão das violências praticadas – quanto no que ele entregou de melhor ao mundo. Não se trata, pois, apenas de discutir o passado e o futuro de uma região, mas de pensar como a cidade reproduz e produz o Brasil, em suas desigualdades, divisões, injustiças, mas também em sociabilidades, construções culturais, riqueza. O constante temor de um levante contra tais injustiças perpetuou nesse espaço violências contra as quais lutamos até hoje. O racismo religioso é uma delas.

3 A CRIMINALIZAÇÃO DOS INIMIGOS INTERNOS E O MEDO DA ONDA NEGRA: “AS NOSSAS COISAS NA MÃO DA POLÍCIA”

Durante o Império, a sustentação do poder central deu-se com base no compromisso com elites agrárias e na manutenção da escravidão. Nesse cenário, a estruturação do Estado capitalista no Brasil ocorreu por meio da reprodução de hierarquias e desigualdades sociais. Para viabilizar esse projeto, Adalberto Cardoso (2010) aponta a necessidade de um contraponto principal: as pessoas escravizadas, o povo pobre e qualquer anseio federalista. Era um Estado liberal contra o próprio povo.

Esse modelo, que se mantém na Primeira República, conferia exclusividade de acesso à ordem jurídica constitucional então vigente a apenas algu-

mas camadas sociais. A força de interesses privados obstaculizava qualquer possibilidade de colocação de questões sociais (em especial a força de trabalho e as condições de vida da população negra e pobre) na agenda da nação. Nos centros urbanos, havia alta vulnerabilidade, e o Rio de Janeiro pouco a pouco se consolidava como uma cidade partida.⁷⁸

Além disso, o chamado “medo branco da onda negra” (Chalhoub, 1988) pairava sobre as elites brasileiras. As elites culpavam as classes consideradas “perigosas” pela sua miséria e temiam as ruas. Estas, por sua vez, eram o lugar do povo, e não das classes dominantes: as ruas eram tidas como o lugar da desordem, do esgoto a céu aberto, das pestes. Esse medo viabilizaria e justificaria a constante repressão.

Com o evolucionismo e o racismo científico, as políticas higienizantes da primeira década do século XX pelo então prefeito Pereira Passos terão no branqueamento e na segregação dos pobres um projeto. O discurso científico oferecia uma justificativa acadêmica à discriminação racial e à desigualdade social, e na República a ordenação do espaço urbano para tirar as ruas do povo (e não apenas o povo das ruas) ensejava um projeto de segregação territorial. Superado o regime jurídico da escravidão, a ciência e a biologia decretavam de maneira categórica que “os homens não nasciam iguais”.

A população da cidade crescia, porém, em ritmo desproporcional ao número de moradias: as reformas de Pereira Passos removeram milhares de pessoas, limpando os “indesejáveis” do centro da cidade e impedindo-os de fruir o centro como local de moradia. Por outro lado, essas “classes perigosas” não deixavam de interagir com o restante da cidade nem de influenciar no seu cotidiano, prevalecendo como mediadores culturais do Rio de Janeiro. Vigorava aquilo que Bruno Carvalho (2019, p. 36-37) chama de “cidade porosa”: as estratificações não deixavam de existir, porém as expressões populares desestabilizavam as desigualdades estruturais. Na cidade, havia uma história de limites fluidos entre a ordem e a desordem, o popular e o erudito, o preto e o branco, a paisagem natural e a urbana, o público e o privado, o sagrado e o profano, o centro e a periferia. Ao falar da vida da Cidade Nova, bairro onde ficava a Praça Onze, reduto fundamental da Pequena África, o autor ressalta a porosidade da cidade, a qual, longe de buscar as idealizações de cidade “misturada” ou miscigenada, ressalta as trocas e fluxos em meio a desigualdades gritantes:

Junto com a convergência de inúmeros grupos étnicos e sociais ‘indesejáveis’, essas categorias se sobrepuseram nos espaços da Cidade Nova. A porosidade do bairro era atípica no contexto das cidades modernas e, até

78 Essa expressão foi disseminada por Zuenir Ventura (1994) em livro de mesmo nome para realçar a divisão social, econômica e cultural da cidade do Rio de Janeiro, entre o morro e o asfalto.

certo ponto, típica da cidade do Rio de Janeiro como um todo. Apesar do quadro histórico, a porosidade aqui deveria ser compreendida mais por sua qualidade espacial do que temporal. O termo deriva do grego *póros*, que significa ‘passagem’ ou ‘caminho’. Faz parte da etimologia dos poros da pele e dos portos de uma cidade, o que pode, por si só, dizer algo a respeito dos tipos de interações encontradas em tais lugares. Portugal, e, por extensão, a língua portuguesa, incorpora o termo latino *portus*, de porto. O conceito fornece uma maneira alternativa de interpretar um dos enigmas persistentes do Rio de Janeiro e do Brasil: como uma cultura e uma autoimagem definidas pela mistura coexistem com uma disparidade socioeconômica tão gritante? Este estudo pretende proporcionar novas visões sobre como, num ambiente de desigualdade e trocas assimétricas, num país onde a escravidão só foi abolida em 1888, puderam florescer encontros multiétnicos e uma vida cultural marcada por fluxos e permeabilidades (Carvalho, 2019, p. 33).

Era nessa cidade que, embora assimétricas, havia trocas entre classes e “raças”, o que tornava corriqueiro e verossímil que João da Baiana fosse chamado a tocar no palácio de Pinheiro Machado ou que Tia Ciata tenha curado o então presidente Venceslau Brás de um eczema, por meio de um tratamento à base de ervas.⁷⁹ Chalhoub (1988, p. 86) aponta que a República tinha como um dos objetivos “tentar pôr um dique e anular, ou pelo menos disciplinar, a influência cada vez amais decisiva que as agitações nas ruas da Corte estavam a desempenhar nos rumos que tomavam os conflitos no interior das classes dominantes”. Era hora de transformar essas pessoas em trabalhadores assalariados e higienizados.

Nesse desencontro entre a visão das elites e o cotidiano da cidade, marcado pela forte presença negra, o acionamento da criminalização dos modos de vida dessa população representava um mecanismo eficiente de controle sobre essas populações. É nesse contexto que a violência desempenha um papel fundamental e que as práticas religiosas de matriz africana são consideradas sinônimo de “feitiçaria”, “barbárie”, desordem e crime. A perseguição a religiões de matriz africana e aos locais em que os seus cultos eram celebrados era sinônimo de reunião dessas classes perigosas, de pessoas indesejadas, cabendo à polícia usar a sua discricionariedade.

A Constituição de 1891 reconhecia a liberdade de culto (art. 72, § 3.º), mas conferia abertura ao poder discricionário da polícia ao estabelecer cláusulas de exceção em artigos que asseguravam direitos. Um exemplo importante é o art. 72, § 8.º, que garante o direito de associação e reunião, porém admite a intervenção policial “para manter a ordem pública”. Outro exemplo é a invio-

⁷⁹ A história é contada no Portal Oficial da Casa de Tia Ciata (<https://www.tiaciata.org.br/tia-ciata>) e mencionada também por Bruno Carvalho (2019), com base em depoimento de Bucy Moreira, neto de Tia Ciata, ao Museu da Imagem e do Som.

labilidade do domicílio (art. 72, § 11), cuja penetração durante o dia poderia ser feita “nos casos e pela forma prescritos na lei”.

Nas práticas e nas ruas vigorava, pois, o Código Penal de 1890, cujo tipo de caráter pouco cerrado favorecia a leitura enviesada pelas autoridades policiais para exercer o controle e a repressão aos corpos e aos saberes da população negra da cidade. O art. 158, por exemplo, abordava o “curandeirismo”, enquadramento que acabaria por ser muito utilizado como forma de repressão. Com a acusação de feitiçaria, havia não apenas a desqualificação das religiões, práticas e crenças das camadas populares, sobretudo negra, mas também a colocação dessa população na ilegalidade (Dantas, 1984). Já o art. 157 era ainda mais explícito: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”.

Esse não era um fenômeno apenas fluminense e pode ser citada a apreensão da cadeira de mando de Jubiabá – trono sagrado onde se sentam os líderes religiosos durante as cerimônias religiosas – pela Delegacia de Jogos e Costumes em operação comandada por Pedro Veloso Gordilho, delegado conhecido por perseguir terreiros em Salvador em meados do século XX (Amado, 1969). Mas no Rio de Janeiro, capital do país, a repressão viabilizava o próprio projeto de país que se desejava construir, com contornos ainda mais decisivos na própria formação da identidade nacional.

É bom ressaltar, porém, que, embora criminalizados, os sambas e os encontros de terreiro representavam um momento de resistência e de afirmação na luta contra aquelas violências. Muitos ainda se lembram do delegado Chico Palha por força do samba de Tio Hélio e Nilton Campolino, de 1938, que ficou conhecido no Morro da Serrinha e nas cercanias de Madureira por fazer uso da violência para acabar com os encontros. O samba relata o seu procedimento e a forma violenta como atacava os “sambas” e as “curimbas”. Mas a canção não perde o sentimento triunfante: no final, a curimba ganhou terreiro e o samba ganhou escola, com a expulsão do delegado dos quadros da polícia:

Delegado chico palha
Sem alma, sem coração
Não quer samba nem curimba
Na sua jurisdição
Ele não prendia
Só batia
Era um homem muito forte
Com um gênio violento
Acabava a festa a pau
Ainda quebrava os instrumentos

Ele não prendia
 Só batia
 Os malandros da portela
 Da serrinha e da congonha
 Pra ele eram vagabundos
 E as mulheres sem-vergonhas
 Ele não prendia
 Só batia
 A curimba ganhou terreiro
 O samba ganhou escola
 Ele expulso da polícia
 Vivia pedindo esmola (Campolino; Santos, 1938).

Note-se, pois, que o cenário de criminalização era recorrente e viabilizou a forte repressão que incidiu sobre os terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Estima-se que, entre 1891 e 1946, pelo menos 500 objetos de religiões de matriz africana foram apreendidos pela polícia. É curioso, no entanto, que não se desconhecia a importância daquele acervo, o que levou, em 1938, ao tombamento de 126 peças pelo Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (Sphan). Foram compiladas em um documento que ganhou o nome racista de “Coleção de Magia Negra”. Posteriormente, esses objetos foram transferidos para o Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro e periodicamente eram expostos. Contudo, em 1999, com a transferência da sede do museu da Polícia para outro edifício, os objetos do acervo foram encaixotados, impedindo-se o acesso a pesquisadores e às comunidades de terreiro. Já era hora de esses objetos voltarem aos seus reais titulares.

4 “EU VI A COROA DE OXUM”: UMA LUTA COLETIVA COM MÃE MENINAZINHA

Mãe Meninazinha nasceu no bairro de Ramos em 18 de agosto de 1937. Ela já nasceu no candomblé, pois a mãe e a avó eram praticantes dessa religião, e a própria avó “fez santo” na Bahia. Em 1968, foi instalar-se em Marambaia, distrito de Tinguá, em Nova Iguaçu, mas depois de 5 anos fundou o seu terreiro Ilé Omolu Osùn no bairro de São Matheus, em São João de Meriti. É filha de Oxum com Oxalá, mas tem uma ligação especial com Omolu: ele é o orixá de sua avó – Iyá Davina – que, quando Mãe Meninazinha estava prestes a nascer em uma gravidez complicada, afiançou que viria uma menina e que esta daria continuidade ao legado da sua avó. Nas palavras dela, Omolu a escolheu: “Aquela menina, filha de Oxum, será a herdeira e líder espiritual do terreiro”.

O Ilé Omolu Osùn dá continuidade à Casa-Grande de Mesquita, que funcionou inicialmente na Rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde – na

Pequena África, região central do Rio de Janeiro –, que constituiu uma das primeiras comunidades de terreiro da cidade, à época de João Abalá, que foi pai de santo de Tia Ciata e Carmen do Xibuca.

Desde cedo, Mãe Meninazinha via sua avó, de quem era herdeira espiritual, indignar-se contra “as coisas” que estavam na mão da polícia:

Isso me doía muito... que eu via o sofrimento dos meus mais velhos, da minha avó, do meu povo... O sofrimento quando elas falavam... As palavras da minha avó é que me trouxe até aqui... Nossas coisas que estão na mão da polícia... Cresci ouvindo isso e querendo descobrir que coisas eram essas... Elas falavam com tanto sentimento... Graças a Deus cresci ouvindo isso, aí comecei a procurar, falar com um, falar com outro... Eu acho que esse povo deixou essa responsabilidade nas nossas mãos... E de todos nós... Nós juntos que lutamos para que no dia 21 de setembro nós tivéssemos aquela vitória... Até hoje eu estou emocionada... Claro que lutamos muito para chegar até ali... Mas teve momentos em que achei que não íamos conseguir... Mas não é isso não... Não estava tão alto nem estava tão longe... Estava muito perto.⁸⁰

Não era à toa. Iyá Davina era filha de santo de Procópio Xavier de Souza, conhecido como Procópio d’Ogum, notório pai de santo do Ilê Ogunjá em Salvador, que sofreu perseguições durante o Estado Novo pelo delegado de polícia Pedrito Gordo. Além de menções em *Tenda dos milagres*, de Jorge Amado, e no livro *Orixás*, de Pierre Verger, um samba de roda contava essa história:

Procópio tava na sala,
Esperando santo chegá,
Quando chegou seu Pedrito,
Procópio passa pra cá.
Galinha tem força n’asa,
O galo no esporão,
Procópio no candomblé
Pedrito no facão (Freitas, 2016, p. 200).

Ao sempre ouvir a mesma história e o desabafo sobre “as nossas coisas na mão da polícia”, Mãe Meninazinha sentia a dor dos seus antepassados. Relatos de que a polícia invadia os terreiros e agredia os pais e mães de santo e destruía os objetos a deixavam indignada. “Minha avó não conseguiu fazer (algo), ela tinha muita vontade e não conseguiu fazer. Eu via o sofrimento no rosto dela”.

80 Depoimento concedido na Live “A trajetória da campanha ‘Liberte nosso sagrado’”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QZz3jSvSKsY&t=4s>. Acesso em: 30 abr. 2023.

Essas palavras da avó acompanharam Mãe Meninazinha durante toda a sua vida. Ela acredita que a avó estava passando um recado à neta: é você quem vai resolver isso. Mas Mãe Meninazinha fez da luta a sua vida e passou a denunciar em todos os cantos a prisão do sagrado. E soube agregar parceiros nessa trajetória.

Em 2017, movimentos sociais, parlamentares e diversas personalidades encamparam a campanha “Liberte nosso sagrado”. Diversas iniciativas foram adotadas, como a produção do filme “Nosso sagrado” (pela Quiprocó Filmes) e a realização de audiência pública na Assembleia Legislativa para tratar do tema. A Polícia Civil, no entanto, ainda defendia a manutenção das peças no seu museu e insistiu nessa postura na própria audiência pública conduzida pelo Poder Legislativo.

Foi necessário, então, acionar outros parceiros institucionais, como o Ministério Público Federal (MPF). Considerando o desenho singular que a Constituição de 1988 lhe conferiu na defesa de interesses difusos e coletivos, o MPF pôde assumir um papel especial na condição de mediador no embate em que se colocava, de um lado, a sociedade civil; de outro, a Polícia Civil, que mantinha o acervo, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), que havia dado o nome de “Coleção de Magia Negra” ao acervo.

A força do MPF residiria também na amplitude dos mecanismos extrajudiciais de que dispõe para efetivar a abordagem coletiva de direitos. O poder de requisitar informações, a prerrogativa exclusiva da condução de inquéritos civis públicos e a possibilidade de expedir recomendações e celebrar termos de ajustamento de conduta colocaram o órgão no centro do debate da efetivação de direitos, muitas vezes sem qualquer participação do Judiciário. Com o apoio dessa instituição, a campanha “Liberte nosso sagrado” ganhou um aliado de peso não apenas para demonstrar o cabimento jurídico de seu pedido, mas também respaldar as soluções a serem aventadas.

Assim, a força política que a campanha já tinha ganha, com a mediação do MPF, um caminho institucional para a construção de soluções e confiabilidade ao processo, por meio da convergência em propostas concretas para a destinação do acervo. É nesse contexto que, à medida que avançava a conciliação com a Polícia Civil, passam-se a discutir as possibilidades de encaminhamento do acervo a outros espaços. O Museu da República aparece, então, como um candidato, mas as lideranças religiosas impunham uma condição: a gestão do acervo deveria ser compartilhada com as comunidades de terreiro.

A tramitação burocrática que se avizinhava para a doação do acervo tornava bastante lento todo o processo de cessão. A documentação para a transferência de propriedade de um ente federativo para outro não era célere e demandava encarar os questionamentos de cada setor, órgão ou secretaria, bem como os humores de cada pessoa que ocupasse o respectivo cargo. Como antídoto, construiu-se uma solução engenhosa: em vez de realizar de uma vez

a doação, a Polícia Civil realizaria primeiro a cessão provisória e não onerosa do acervo, prometida em ata de reunião, e com base nisso se desencadeariam as etapas de cessão definitiva. Tais medidas não demandariam maiores formalidades, salvo os termos de cessão de praxe. E foi assim que ocorreu.

Com essa solução, finalmente “as coisas saíam das mãos da polícia”. É curioso que a cessão tenha ocorrido em uma das conjunturas mais improváveis, marcada pela pandemia de coronavírus e por um contexto de autoritarismo crescente e de discurso de ódio ascendente contra os povos de santo, inclusive por atores governamentais federais e do Estado. Enquanto não chegava o dia 21 de setembro de 2020, quando os objetos finalmente foram entregues, todo temor de que o acordo se desfizesse era plenamente fundado. Mesmo após a entrega do acervo em 21 de setembro de 2020, estando ainda provisória a cessão, temia-se que a qualquer momento o ajuste pudesse ser desfeito, por força de um ato impulsivo de um burocrata extremista religioso ou saudoso dos tempos do museu da polícia. Por essa razão, paralelamente às celebrações, foi necessário um intenso trabalho de bastidor para garantir a consolidação daquele fato consumado e a viabilização da cessão definitiva, que se materializaria em 19 de junho de 2021.

Nada abala, porém, a força do dia 21 de setembro de 2020, quando 519 peças sagradas que estavam no Museu da Polícia Civil chegaram ao Museu da República. Ironicamente, o destinatário da cessão seria o museu que homenageia a República tão odiosa às classes “perigosas” e aos terreiros de candomblé. Oitenta e oito peças ainda precisavam de restauração, enquanto cento e vinte e seis peças estavam tombadas pelo Iphan sob o nome de “Coleção de Magia Negra”, nome racista que ainda precisaria ser mudado. Em 21 de março de 2023, após diversas recomendações do Ministério Público Federal, o Iphan anunciou a mudança do nome da coleção, que deixou de ser “Coleção de Magia Negra” e passou a ser “Acervo Nosso Sagrado”.

O MPF cumpriu o seu papel constitucional ao mediar as discussões e ajudar a encaminhar a solução e teve como norte dois caminhos: em primeiro lugar, colocou o dedo na ferida do racismo e assegurou o direito de um grupo que sofria opressões sem a devida reparação; em segundo lugar, esteve ao lado – e não acima – dos verdadeiros protagonistas dessa luta, viabilizando um processo participativo que culminaria na atual gestão compartilhada do acervo entre o Museu da República e as comunidades.

Uma vitória a ser celebrada para sempre e um exemplo para novas frentes de luta contra o racismo religioso. Como diz o samba-enredo da Unidos da Ponte de 2023 para homenagear Mãe Meninazinha de Oxum, “deixe em paz meu terreiro de candomblé”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A libertação do nosso sagrado é uma caminhada coletiva que nos inspira a seguir adiante. Ainda que tardia, a reparação tem a importância simbólica e real de romper com um passado de violações. Abre-se uma nova janela de pesquisas, divulgação e conhecimento sobre a nossa história. Ao mesmo tempo, a resignificação do acervo lança luz sobre os tristes episódios de violência religiosa que ainda acontecem em larga escala no presente, com ataques a terreiros, discurso de ódio e omissão na concretização de políticas públicas em favor dessas comunidades.

Toda essa mobilização prova, no fim, que a agitação social e a articulação entre instituições podem encontrar brechas nas colonialidades. Como imaginar que em uma conjuntura tão improvável, marcada por autoritarismos diversos na esfera federal e por constantes ataques gratuitos às religiões de matriz africana por autoridades importantes da República, houvesse uma conquista tão importante?

A explicação talvez esteja no “nosso”. Nunca fez tanto sentido a primeira pessoa do plural. Todos foram partícipes, todos caminharam juntos, todos se emocionaram naquele dia 21 de setembro, data que até entraria para o calendário estadual pela Lei n.º 9.209/2021. Sem nunca esquecer todos aqueles que vieram antes de nós, juntos caminhamos melhor e contamos nossa história.

Ficam a lição e o legado da força de Mãe Meninazinha de Oxum para construir alianças e manter acesa a chama da luta para a qual Iya Davina a convocou. Neste exato momento, terreiros continuam sendo atacados, e o discurso de ódio é propagado por segmentos neopentecostais diariamente em suas emissoras de rádio e televisão e nas redes sociais. Para piorar, o Brasil viveu quatro anos de ódio constante e discriminação religiosa por parte de um presidente da República, período no qual a indústria da desinformação não servia apenas a propósitos eleitorais, mas também a projetos hegemônicos que almejavam o apagamento do outro.

A vigilância constante é uma palavra de ordem. A outra é reparação. É necessário cerrar fileiras em favor da reparação por todas as violações e violências que os povos de terreiro ainda sofrem, das injúrias e calúnias aos deslocamentos forçados promovidos por traficantes de Jesus. Nas delegacias de polícia, as denúncias de discriminação religiosa ainda são relevadas ou tratadas como fatos menores, a despeito da insistência de diversas lideranças. Ao mesmo tempo, as instituições do sistema de justiça seguem sem enfrentar o seu próprio racismo institucional e não se empenham em formar seus quadros com base em uma cultura antirracista. Além disso, a agenda de reconhecimento e visibilidade é importante, e a ela deve ser somado o esforço coletivo por redistribuição e por respeito efetivos.

Respeitar o nosso sagrado não consiste apenas em devolver o acervo às comunidades: é imprescindível garantir que nunca mais essas violações se repitam.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. **Tenda dos milagres**. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CAMPOLINO, Nilton; SANTOS, Hélio dos. **Delegado Chico Palha**. 1938. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/zeca-pagodinho/681927/>. Acesso em 19 jan. 2025.
- CARDOSO, Adalberto. **A construção da sociedade do trabalho no Brasil**. Uma investigação sobre a persistência secular das desigualdades. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARVALHO, Bruno. Cidade **Porosa**: dois séculos de história cultural do Rio de Janeiro. São Paulo: Objetiva, 2019.
- CHALOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na Cidade do Rio. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16. São Paulo, p. 83-105, 1988.
- EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas Mini, 2018.
- FREITAS, Ricardo Oliveira de. Memorial Iyá Davina – Reflexões sobre o primeiro “museu do candomblé” no Rio de Janeiro. *In*: Gomes, E. C.; Oliveira, P. L. (orgs.). **Olhares sobre o patrimônio religioso**: Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016, p. 182-212.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MBEMBE, Achille. The power of archive and its Limits. *In*: HAMILTON, Carolyn *et al.* (eds.). **Refiguring the Archive**. Cape Town: David Philip, 2002.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Proj. História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016, p. 75-116.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 201-246.

- RUFER, Mario (coord.). **Nación y diferencia**: procesos de identificación y formaciones de otredad em contextos poscoloniales. México: Itaca, 2012, p. 9-46.
- SILVA, Caroline Lyrio; PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Teoria crítica da raça como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil**. Objetivos e metas de desenvolvimento do milênio da ONU: direitos dos conhecimentos. Florianópolis: Conpedi, 2015.
- VENTURA, Zuenir. **Cidade partida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

9

FORMAS DE ATUAÇÃO DOS POVOS DE TERREIRO NO CAMPO DO PATRIMÔNIO: O CASO DA CAMPANHA “LIBERTE NOSSO SAGRADO”

*Luiz Gustavo G. A. Alves⁸¹
Pamela de Oliveira Pereira⁸²*

RESUMO

O artigo tem o objetivo de analisar a campanha “Liberte Nosso Sagrado”, composta por lideranças de terreiros, parlamentares e militantes, como um estudo de caso de organização das comunidades de matriz africana em prol de direitos do campo da memória e do patrimônio. Criada em 2017, a campanha tinha como finalidade retirar a Coleção Nosso Sagrado, anteriormente chamada de “Coleção Magia Negra”, do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro e transferir para um novo museu. Este trabalho se utiliza de uma bibliografia sobre patrimônio cultural, memória social e atuações políticas das comunidades de matriz africana no espaço público. Metodologicamente, utilizou-se a observação participante, a etnografia de reuniões, bem como a análise de documentos da campanha. Como resultados, têm-se a transferência da coleção para o Museu da República, a transformação da campanha em um grupo de gestão compartilhada formado pelas próprias lideranças afro-religiosas, a mudança oficial de nome da coleção pelo Iphan e a assinatura de um acordo de cooperação entre o Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania, a Defensoria Pública da União e o Museu da República.

Palavras-chave: patrimônio; povos de terreiro; sagrado.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo busca analisar a campanha “Liberte Nosso Sagrado” como estudo de caso no que tange à garantia de direitos da população negra e

81 Doutorando em Antropologia pela Universidade de Coimbra. Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF).

82 Doutora em Memória Social pelo Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS/Unirio).

dos povos de terreiro e a luta contra a intolerância e o racismo religioso, com enfoque nas disputas em torno da memória e do patrimônio. A campanha foi criada em 2017, em uma parceria entre o gabinete de Flavio Serafini,⁸³ deputado estadual no Rio de Janeiro pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), e lideranças de terreiros de matriz africana. A campanha tinha o objetivo de retirar a Coleção Nosso Sagrado, anteriormente conhecida como “Coleção de Magia Negra” do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (MP-CERJ). As lideranças articuladas na campanha organizaram diferentes estratégias, institucionalmente ou não, a fim de alcançar seu objetivo. É necessário recordar que a coleção foi formada a partir de batidas policiais realizadas no início do período republicano com base no Código Penal de 1890.

Gomes (2010) analisou a patrimonialização como estratégia utilizada pelas religiões de matrizes africanas pela garantia de direitos. A autora relaciona as políticas de preservação do patrimônio ao longo do século XX e início do XXI e as políticas contra o racismo, a fim de contextualizar a maior abertura à diversidade na dinâmica atual das políticas de preservação, que levam em consideração aspectos materiais e imateriais do patrimônio. Entre os momentos elencados pela autora, destacamos a articulação do movimento negro e movimentos sociais para que se concretizasse o primeiro tombamento de terreiro no Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho, em 1986; o lançamento do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Planapir) e o Decreto n.º 3.551/2000, a criação do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial (Brasil, 2000).

Em dissertação intitulada “O que não salvaguarda o racismo leva: a pertença das comunidades de terreiro nos processos de tombamento do Iphan”, Luciane Barbosa de Souza (2019) apresenta e contextualiza o tombamento de terreiros no Brasil pelo órgão, traçando o histórico das políticas de preservação que garantiram a entrada desses bens nas listas de tombo. Devido à mutabilidade dos terreiros em relação aos seus espaços físicos, o tombamento desse tipo de bem pode vir a funcionar como uma “quebra do etnocentrismo” (Souza, 2019, p. 112). Nos últimos anos, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) buscou incluir as comunidades de terreiro por meio do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015). Atualmente, os terreiros tombados pelo órgão nacional são: Casa Branca do Engenho Velho,

83 Flávio Serafini foi eleito deputado estadual pelo PSOL no Rio de Janeiro em 2014 e reeleito em 2018. Na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), já presidiu a CPI do Rio Previdência, a Comissão de Educação e a Frente Parlamentar em Defesa da Saúde Mental e da Luta Antimanicomial. É membro das comissões de Meio Ambiente; dos Servidores Públicos; de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania; do Orçamento; da Ciência e Tecnologia; da Saúde; do Trabalho; e da CPI Óbitos dos Nascituros. Serafini também é reconhecido por sua luta em defesa da moradia digna, pela educação pública e de qualidade, e pelo combate ao racismo e racismo religioso.

Axé Opô Afonjá, Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois); Ilê Maroiá Láji (Alaketo); Bate-Folha; Ilê Axé Oxumaré (Salvador-BA); Omo Ilê Agboulá (Itaparica/BA); Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura – Cachoeira-BA); Casa das Minas Jeje (São Luís-MA). Isto é, a concentração se dá na região Nordeste, majoritariamente no estado da Bahia.

No estado do Rio de Janeiro não há nenhum tombamento de terreiro no âmbito federal. A ação desenvolvida pelo órgão foi o inventário de 32 terreiros de Candomblé do estado do Rio de Janeiro, em 2019. Segundo levantamento de Souza (2019), há quatro pedidos de tombamento em processo de instrução: Terreiro de Candomblé Asé Nassó Oká Ilê Osun, localizado em Nova Iguaçu (solicitado em 2006); Terreiro Santo Antônio dos Pobres – Ilê Ogum Megegê Asé Baru Lepé, localizado em Duque de Caxias (solicitado em 2006); Culto Corte Real da Nação de Ijexá -Ilê Ti Osum Omi Iya Iiya Oba Ti òdô Ti Ogum Alé, localizado em Belford Roxo (solicitado em 2013); Terreiro Ilê Omolu Oxum, localizado em São João de Meriti (solicitado em 2014) (Souza, 2019, p. 103). A autora conclui o artigo chamando a atenção para a morosidade dos processos de tombamento de terreiros, tendo em vista que até o momento apenas um pedido foi deferido pelo Inepac: o tombamento, no nível provisório, do Ilê Axé Opô Afonjá de Coelho da Rocha, em São João de Meriti, em maio de 2016.

Vale destacar, ainda, a implementação da lei que salvaguarda o patrimônio imaterial no âmbito nacional, o Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, que instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Diversas manifestações culturais afro-brasileiras vêm sendo registradas e protegidas nos últimos vinte e três anos, nas quatro categorias implementadas pelo Iphan: saberes; celebrações, formas de expressão e lugares. O registro e a criação de políticas públicas que têm por objetivo a salvaguarda do patrimônio imaterial têm sido também ferramentas acionadas pela população negra em busca de reconhecimento e valorização de seus saberes e cultura.

O caso abordado neste artigo, entretanto, traz à tona a política de patrimônio material no período inicial de sua institucionalização no Brasil, a partir da criação do órgão nacional de preservação. A Coleção Nosso Sagrado foi o primeiro item a ser registrado, em 1938, como bem cultural no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), hoje Iphan. O órgão, criado por intelectuais modernistas, teve por finalidade definir uma identidade e memória nacionais. Nesse sentido, o “patrimônio é concebido como uma ‘expressão’ da identidade nacional em sua integridade e continuidade. Ao mesmo tempo, o patrimônio é concebido, numa relação metonímica, sendo a própria realidade que ele expressa” (Gonçalves, 2002, p. 32). Papel essencial no processo e legitimação do que foi considerado patrimônio tiveram os intelectuais responsáveis pela criação do órgão, como Rodrigo Melo Franco de Andrade, seu

diretor. No dossiê de tombamento da Coleção Nosso Sagrado há troca de correspondências entre o intelectual e os responsáveis pelo Museu da Polícia. Em uma delas, Andrade (Iphan, 1938) afirma, sem explicitar os motivos para tal consideração, o “excepcional valor da referida coleção para o patrimônio histórico e artístico nacional”.⁸⁴

Rodrigo Melo Franco de Andrade destaca ainda a “preciosa coleção” para a qual foram doados mostruários de aço para sua exposição. O ofício foi endereçado a Dante Milano, diretor do então Museu do Departamento Federal de Segurança Pública. O papel de Andrade na preservação do patrimônio brasileiro é inegável. Como analisou José Reginaldo Gonçalves (2002), em seu livro *A retórica da perda*, Andrade entendia a iminência de evasão dos bens culturais brasileiros por meio do tráfico ilícito como algo a ser combatido. Dessa forma, o principal objetivo com a criação do Sphan seria proteger “o que resta” do patrimônio artístico e dos bens históricos e monumentos da nação brasileira (Gonçalves, 2002, p. 90). A perda do patrimônio é entendida por Andrade como fatal, porque leva, necessariamente, à “morte da nação” (Gonçalves, 2002, p. 91).

No mesmo dossiê de tombamento encontramos uma lista com quantificação e breve descrição dos itens. Trata-se de uma resposta à demanda anterior feita por R. M. F. de Andrade sobre o envio de listagem e inventário da coleção, para que o público tomasse conhecimento dos itens que a compunha, a “vista” do material e os estudos. Destaca-se, ainda, a tentativa de identificar o uso ritual de cada objeto, assim como os orixás e entidades aos quais seriam dedicados. Posteriormente, entretanto, identificou-se que muitos dos nomes e atribuições feitas no período estavam equivocados (Pereira, 2017, p. 100-101).

Composta por objetos apreendidos de terreiros ao longo do século XX, a coleção, inicialmente, integrou o acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Naquele museu, a coleção compartilhava vitrines com objetos considerados provas de crimes, como material utilizado para falsificação de moedas, material de cunho nazista, como xícara da ação integralista, sapatos com emblema nazista, armas diversas, como soco inglês três em um (soco inglês, revólver e faca), material usado para falsificação de bebidas, estoques (armas improvisadas) apreendidos nos presídios, material para jogos de azar, a exemplo de roletas e maleta de jogo do bicho. O conjunto que formava o acervo do Museu da Polícia era uma síntese daquilo que deveria ser combatido pelos policiais em formação, e a coleção dos objetos sagrados, a este acervo integrada sob um título estigmatizante de “Coleção de Magia Negra”, cumpria a mesma função. Os objetos sagrados ingressaram, então,

84 Documento integrante ao Dossiê de Tombamento. Processo n.º 35_T_SPHAN/38. Arquivo Noronha Santos/Iphan.

em outra classificação: passaram a integrar um museu e, especificamente, o museu do crime.

A coleção foi mantida em exposição até 2010, quando o Museu da Polícia foi fechado, em decorrência de um abalo na estrutura do prédio, causado pela construção da torre da Petrobras, vizinha do edifício histórico. Desde então, manteve-se afastada dos olhos do público, até 2017, quando um pequeno espaço expositivo foi reaberto em prédio anexo, com a exibição de algumas de suas peças, em resposta às movimentações da campanha Liberte Nosso Sagrado.

Ao abordar museus e sua formação a partir de uma perspectiva crítica (Pereira, 2023), é preciso refletirmos sobre o passado e, sem dúvidas, sobre o presente, o que se evidencia nas palavras de Homi Bhabha (2019, p. 36): “[...] o crítico deve tentar apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico”. Sobre a relação com a memória, Bhabha (2019, p. 112) comenta: “Relembrar nunca é um ato tranquilo de introspecção ou retrospectão. É um doloroso relembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente”. Em relação ao discurso colonial como aparato de poder, Bhabha (2019, p. 123) enumera condições que considera mínimas para sua conformação:

É um aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas [...] O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução.

Pode-se compreender museus e patrimônios como partes integrantes desses sistemas de administração e instrução citados por Bhabha (2019), que contribuíram e contribuem para a hierarquização que se baseia nas origens étnicas e raciais. Ao atentarmos para a necessidade de uma visão crítica sobre o passado que assombra o presente, como sugere o autor, faz-se necessário refletirmos sobre o histórico de formação de coleções, suas formas de aquisição e a compreensão do patrimônio como categoria fruto de seu tempo.

2 A ATUAÇÃO DA CAMPANHA “LIBERTE NOSSO SAGRADO”

Entre os anos de 1970 e 1980, Mãe Meninazinha de Oxum, yalorixá do Ilê Omolú e Oxum, terreiro de candomblé *ketu* localizado em São João de Meriti (RJ), organizou recorrentes comitivas à Polícia Civil. Em algumas dessas ocasiões, a yalorixá estava acompanhada de outros pais e mães de santo com o objetivo de retirar a coleção de objetos do Museu da Polícia Civil. É válido ressaltar que essa sacerdotisa tem uma trajetória com tradição não somente religiosa, mas também política. Fundado em 1968, seu terreiro tem projetos

sociais com advogados, médicos e psicólogos disponíveis semanalmente para a comunidade ao redor da casa e sediou eventos, a exemplo do Encontro de Tradições dos Orixás. Além disso, desde 1997, abriga o Memorial Iyá Davina, avó de Meninazinha, um museu com objetos e fotografias dos primórdios do candomblé do Rio de Janeiro. Mãe Meninazinha de Oxum se construiu como liderança religiosa e política das comunidades de matriz africana em esfera nacional, tendo participado significativamente da Marcha Nacional das Mulheres Negras e de movimentos sociais, como a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro).

Em diferentes oportunidades – incluem-se entrevistas para os autores deste texto (Pereira, 2017; Alves, 2021) –, Mãe Meninazinha conta que, quando criança, escutava de sua avó, Iyá Davina, que “nossas coisas estão presas na Polícia, temos que soltar nossas coisas”. É essa ideia de que os objetos da coleção estavam aprisionados que vimos basear a memória da yalorixá e a luta por reparação histórica. Seguindo essa linha de raciocínio, o confisco dos objetos sagrados nas batidas policiais do início do século XX tornou-os provas de crime e fez com que sua dimensão sagrada fosse subtraída. Nesse sentido, dois eixos passam a estruturar a luta pelos objetos: além de sua retirada do Museu da Polícia, sua saída da prisão, o caráter sagrado de matriz africana se apresenta como um contraponto ao status de objeto aprisionado.

A memória de Mãe Meninazinha de Oxum inspirou a criação da campanha Liberte Nosso Sagrado, criada em 2017 através de uma articulação do gabinete de Flávio Serafini com lideranças afro-religiosas, militantes, pesquisadores acadêmicos, advogados etc. Buscando renovar sua agenda política, as pautas sobre racismo e racismo religioso ganharam outra proporção quando o parlamentar e seus assessores descobriram que a coleção era uma demanda histórica das comunidades de terreiro. Assim, seu mandato inicia uma construção de estratégias, conjuntamente com diferentes pais e mães de santo, com o objetivo de transferir os objetos para um novo museu enquanto uma política de reparação histórica.

As ialorixás Mãe Beata de Iemanjá, do Ilê Axé Omiojuaro e falecida em maio de 2017, e Mãe Palmira de Iansã, do Ilê Omo Oya Legi e falecida em novembro de 2020, foram consultadas e convidadas pelo parlamentar. Ambas eram, tal qual Meninazinha, lideranças políticas e comunitárias. Além delas, Mаметu Mambeji, do Kupapa Unsaba Bate Folha, Mãe Flávia, da Casa do Perdão, Mãe Luizinha de Nanã, Pai Thiago do Templo do Vale do Sol e da Lua e Tata Luazemi, pai de santo do Abassá Lumyjacarê Junçara. Todos esses terreiros se organizaram, alguns em diferentes momentos, na campanha Liberte Nosso Sagrado durante a trajetória da luta.

Logo em seu período de gestação, o grupo firmou dois principais objetivos como compromisso: 1) retirar a coleção do Museu da Polícia para transferi-la para um novo museu; 2) mudar o nome da coleção. Com a finalidade de iniciar uma série de ações para alcançar tais objetivos, assumiu-se o caráter

de uma campanha. A fim de balizar o grupo e dar um caráter institucional, a campanha se aproximou de diversos representantes de museus, de organizações não governamentais (ONGs), do Ministério Público Federal (MPF), da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), do Iphan e do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram). Esse aspecto estruturou a campanha como um movimento social de luta por direitos no campo do patrimônio e das religiões de matriz africana.

O nome *Liberte Nosso Sagrado* foi construído enquanto uma palavra de ordem que também se configura como um apelo pela libertação daquilo que não deveria estar preso, seguindo a memória de Mãe Meninazinha. Além disso, o nome aciona um sentimento de pertencimento das comunidades de matriz africana à coleção. É fato que as peças não sejam propriedades de nenhuma das lideranças que compuseram a campanha, entretanto o grupo estabelece que a coleção pertence a todo membro de religião de matriz africana, pois foram os seus ancestrais que sofreram batidas policiais em suas casas. Nesse sentido, a coleção é visualizada como patrimônio das religiões de matriz africana, uma herança cara às comunidades.

Uma vez que os terreiros envolvidos na campanha se apropriaram dos sentidos da coleção e a reconhecem como um documento histórico de suas trajetórias, pode-se afirmar que a campanha *Liberte Nosso Sagrado* se constrói enquanto um caso de emoção patrimonial. De acordo com a socióloga francesa Nathalie Heinich (2013), a emoção patrimonial ocorre justamente quando diferentes sujeitos se reconhecem e se apropriam de um patrimônio de diversas formas, ao passo que contribui para uma afirmação identitária. Dessa forma, cabe ressaltar que a campanha iniciou uma mobilização popular que gerou uma comoção em esfera nacional na medida em que seus membros acionaram diferentes significados da coleção.

Figura 1 – Cartaz da campanha *Liberte Nosso Sagrado*, 2017.



Foto: reprodução do Facebook da campanha “Liberte nosso sagrado”.

A mobilização popular teve início com reuniões em terreiros, organizando lideranças, adeptos das religiões de matriz africana, bem como simpaticizantes, militantes dos direitos humanos e do movimento negro. Destaca-se também a distribuição de cartazes, como esse da foto acima, em protestos, eventos acadêmicos, feiras livres, rodas de samba etc. Os cartazes faziam referência direta à coleção apreendida utilizando-se de fotos de Luiz Alphonsus, fotógrafo que acompanhou a antropóloga Yvonne Maggie (1992) em suas pesquisas pelos terreiros nos anos de 1970. Analisando a página da campanha em uma rede social, pôde-se contabilizar cerca de 400 pessoas posando com os cartazes, dentre pais e mães de santo, políticos, pesquisadores, militantes e até mesmo celebridades. Além do cartaz, houve venda de camisetas com o nome da campanha em diferentes eventos como feiras livres, rodas de samba e congressos acadêmicos. A página não só divulgava reuniões, eventos e a adesão de simpaticizantes àquela reivindicação, como se tornou um ponto de denúncia aos ataques a terreiros ao redor do Brasil mais recentemente. Essas estratégias fizeram com que a campanha ganhasse uma comoção nacional e um reconhecimento, no campo afro-religioso, da relevância da coleção enquanto bem patrimonial.

Em paralelo a essa mobilização, a campanha Liberte Nosso Sagrado realizou três audiências públicas, uma série de reuniões internas em terreiros e gabinetes parlamentares, eventos na calçada do Museu da Polícia Civil, visitas a museus públicos e sedes de instituições envolvidas no processo. Levando em consideração seu caráter institucional, a campanha protocolou uma representação no Ministério Público Federal em agosto de 2017. O documento contou com assinaturas de lideranças religiosas, parlamentares, militantes, representantes de ONGs e outras instituições. Do campo religioso assinaram Mãe Meninazinha de Oxum, Pai Adailton (representando o Ilê Axé Omiojuaro), Mãe Flávia Pinto, Mãe Luíza de Nana e Tata Songhele (representando o Bate Folha). As instituições parceiras que assinaram foram a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), o Instituto de Estudos da Religião (Iser) e o Koinonia Presença Ecumênica e Serviços. De outros movimentos, há assinaturas do coletivo Memória, Verdade e Justiça, do Ocupa Dops, do Fórum Estadual de Mulheres Negras, e da Associação Nacional dos Anistiados Políticos, Aposentados e Pensionistas (Anapap). Os então vereadores Renato Cinco, Marielle Franco (ambos pelo PSol/RJ) e Talíria Petrone (PSol/Niterói) e o então vereador Tarcísio Motta (PSol/RJ) também assinaram a representação, além de Flávio Serafini.

Esse documento funcionou como um fio condutor da luta pela retirada da coleção, uma vez que foi a partir dele que o MPF instaurou um inquérito civil. A finalidade do inquérito era investigar as condições do Museu da Polícia Civil e possibilitar que as lideranças de terreiro reunidas na campanha pudessem acessar os objetos (Ministério Público Federal, 2017). A represen-

tação estruturou toda a sua argumentação em favor da reparação histórica ao elencar a estrutura que a coleção estava submetida desde as batidas policiais, abordar outros casos de objetos que foram restituídos às comunidades de matriz africana e ao criticar o fato de as peças seguirem em propriedade da Polícia Civil à luz das garantias de direitos presentes na Constituição Federal de 1988.

Em 12 passagens no texto da representação, a Coleção Nosso Sagrado aparece como um item valioso pertencente à cultura negra, à cultura afro-brasileira ou ainda à cultura nacional de modo geral. Da mesma forma, em diferentes situações, observou-se que a campanha utilizou como estratégia em sua narrativa um direcionamento da coleção para o sentido da cultura. Uma ocasião que exemplifica tal movimento foi a audiência pública “Reparação Histórica e a Situação do Acervo Sacro Afro-Brasileiro no Museu da Polícia Civil – RJ”, realizada na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (Alerj) em setembro de 2017. Essa audiência teve o objetivo de publicizar o debate sobre a situação das peças e foi organizada através da parceria entre os povos de terreiro, a Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania, e a Comissão de Cultura e a Comissão de Combate às Discriminações, Racismo, Intolerância Religiosa e Homofobia da Alerj. Em um auditório lotado de pais e mães de santo, parlamentares, pesquisadores e simpatizantes da causa, Pai Adailton, filho de Mãe Beata de Iemanjá e hoje babalorixá do Ilê Axé Omiojuaro, discursou na audiência sobre a importância do patrimônio cultural afro-religioso:

E aqui nós temos representantes dos museus. Queria dizer que esse nosso legado, esse nosso patrimônio continua vivo, e esse patrimônio é desenhado a partir da nossa ótica e ética africana, sim. Então, nós queremos contribuir na construção de uma visão do que seja o nosso patrimônio e do que seja o nosso sagrado. Nós não podemos mais estar aceitando uma política de museu de cima pra baixo, nos dizendo o que é patrimônio ou legado. O Iphan está aqui presente e é uma reivindicação nossa de direito. Então, as comunidades de candomblé e de umbanda são um museu em sua essência, porque as ialorixás e babalorixás são curadores legítimos e originais de nossas comunidades. Então nosso patrimônio é material, é imaterial e é uma pertença, uma memória e uma identidade e cultura negras, sim. E a reparação do Estado é uma emergência (Assembleia, 2017, p. 8).

As palavras de Pai Adailton demonstram uma profundidade no que se refere à narrativa das lideranças de terreiro almejavam participar do cuidado com as peças. Por outro lado, o pano de fundo de sua fala tem uma perspectiva que aciona a religião (e sua materialidade) como cultura. Assim, tal estratégia da campanha surge como um exemplo de uso da cultura como arma, categoria criada por Clara Mafra (2011). A antropóloga afirma que é um pro-

cesso no qual a cultura é objetificada a partir de seu reconhecimento, ao passo que o sujeito objetificado faz uso da própria representação e das premissas de quem o objetificou em prol de seus próprios interesses.

Nesse caso da Coleção Nosso Sagrado, havia a carga de um histórico favorável às religiões de matriz africana como cultura advindo da participação efetiva de alguns terreiros membros da campanha nos avanços das conquistas de direitos para os povos de terreiros. Assim, quando há a formação da campanha e a abertura das negociações para a retirada das peças, o valor cultural foi acionado já na representação ao MPF e por outros agentes.

Durante esse movimento das lideranças afro-religiosas, também se observou que havia o objetivo de se estabelecer ainda mais no campo sagrado e perante a sociedade civil. Trata-se de grupos historicamente marginalizados criando formas de interação com o campo do patrimônio, além dos próprios conflitos inerentes a este campo. Pode-se dizer que a apropriação da coleção como patrimônio foi uma forma das comunidades de matriz africana serem reconhecidas enquanto cidadãos. Nos termos de Manuel Lima Filho (2015), a cidadania patrimonial surge como um farol para as comunidades de matriz africana envolvidas na campanha *Liberte Nosso Sagrado*”. Acredita-se que o anseio por transformar leituras sobre um bem cultural e ousar transformar procedimentos museológicos confere a essas comunidades uma tentativa de alcançar um reconhecimento através do patrimônio. Desse modo, a conquista da cidadania patrimonial seria uma das várias camadas da reparação histórica, uma vez que a representação de um patrimônio de matriz africana, sendo ele gerenciado em um museu desde sua transferência por uma gestão compartilhada, serve como ferramenta na luta por direitos.

Essa estratégia de pautar as religiões de matriz africana como cultura afro-brasileira, ou mesmo parte de uma cultura africana, bem como pertencente à identidade nacional, foi utilizada em outros momentos pelo campo afro-religioso – sobretudo em casos recentes de garantias de direitos para as comunidades de matriz africana. Pode-se afirmar que alguns debates pautados pelo movimento negro em conjunto com o movimento de terreiros⁸⁵ não apenas serviram de base para a campanha, mas possibilitaram que suas lideranças avançassem no que se refere às estratégias políticas no campo da memória e do patrimônio.

85 Nilma Lino Gomes e Tatiane Cosentino Rodrigues (2018) afirmam que são conquistas desses movimentos citados e de movimentos sociais adjacentes os dispositivos da Constituição Federal de 1988 que versam sobre a garantia de plena liberdade religiosa e totalidade de direitos independentes da crença no qual ninguém está privado de algum direito por este motivo. Com o recrudescimento da aliança entre os dois grupos, houve a participação de diversas entidades do movimento negro na Constituinte, desde debates regionais até a construção das subcomissões de acompanhamento e envio de propostas, como, por exemplo, a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte em 1986.

Cabe destacar que as diretrizes que incidiram sobre a atuação das lideranças organizadas na campanha são, sobretudo, no âmbito da liberdade religiosa e de uma nova leitura sobre o patrimônio cultural na Constituição de 1988, já presente no tombamento de terreiros nos anos 80. Além disso, deve-se recordar da Conferência de Durban, realizada na cidade de Durban, na África do Sul em 2001,⁸⁶ no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU), a instauração de novas entidades voltadas para a defesa e o cuidado dos povos de terreiro, como a Renafro; e a instauração da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), da Política Nacional da Igualdade Racial (PNPIR), da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades de Matriz Africana.

Um dos avanços mais significativos se deu no ano 2007 com o Decreto n.º 6.040, no âmbito do Ministério de Desenvolvimento Social, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, tendo como base recomendações de órgãos como a Unesco. O objetivo desse decreto residia em reparar a defasagem que as *comunidades tradicionais* têm no campo do desenvolvimento social, em diversas áreas, como alimentação, saúde, garantia de territórios e preservação da cultura. Tal decreto contribuiu para uma ampliação da noção de povos e comunidades tradicionais conferida, anteriormente, a povos indígenas e quilombolas apenas.⁸⁷ Com essa premissa, os afro-religiosos se intitulavam *povos e comunidades tradicionais* em diversas oportunidades. De acordo com Mariana Ramos de Moraes e Juliana Gonzaga Jayme (2017, p. 277), a utilização dessas categorias por estes grupos foi “como uma estratégia discursiva na construção de sua identidade, no momento em que a pauta da diversidade cultural estava em voga”.

Com o desenvolvimento das ações da Seppir, nas categorias *comunidades de terreiro* e *comunidades tradicionais de terreiro*, a referência às religiões mencionadas se dá no sentido de que a religião é uma das várias práticas destas comunidades, como afirmam Moraes e Jayme (2017). Foi dada uma centralidade ao terreiro de distinção às demais comunidades, pois é nele que se preserva as culturas africana e afro-brasileira, sobretudo no Plano Nacional de Pro-

86 Realizada de 31 de agosto a 8 de setembro no ano de 2001 na cidade de Durban, na África do Sul, a Conferência Mundial das Nações Unidas teve como tema o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância. No evento, diversos líderes mundiais, sendo o Brasil um dos signatários, assinaram a declaração final destacando o reconhecimento de que povos de origem africana e da diáspora devem ter direitos de preservar sua cultura, suas identidades e expressões religiosas em nome da preservação da diversidade cultural.

87 Fruto de determinações da Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho, de 1989, e de recomendações da própria Unesco.

moção da Igualdade Racial,⁸⁸ promulgado no ano de 2009. Ao observarem as mudanças de categorias, as autoras notam que a menção à religião some no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades de Matriz Africana,⁸⁹ lançado em 2013 pela Seppir. Nesse documento havia um recorte que ressalta os valores ancestrais das comunidades afro-religiosas assistidas até então. Garantir direitos básicos, efetivar a cidadania e combater o racismo e a discriminação religiosa foram os objetivos articulados entre ministérios governamentais, lideranças das religiões de matriz africana e instituições interessadas. No Plano destaca-se a categoria *povos e comunidades de matriz africana*, com o objetivo de assistir àqueles “que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista” (Brasil, 2013, p. 12).

É esse panorama político pós-redemocratização que incide sobre a atuação da campanha Liberte Nosso Sagrado através de uma carga histórica, além da própria apreensão dos objetos e de sua situação no Museu da Polícia Civil. Dessa maneira, é possível dizer que o principal objetivo da campanha, a transferência dos objetos afro-religiosos, suscita a luta pelo direito à memória dos povos de matriz africana contra a discriminação racial e a discriminação religiosa. Vale lembrar que os terreiros mais antigos que compõem a campanha (Ilê Omolu Oxum, Ilê Axé Omiojuaro, Ilê Omon Oyá Legi, Kupapa Unsaba Bate Folha e Abassá Lumyjacaré Junçara) ajudaram a construir políticas públicas destinadas às suas comunidades ou foram contemplados por tais iniciativas.

O nome da campanha, ao evocar o fator sagrado, deixa explícita a escolha de se afirmar como um movimento afro-religioso. Inclusive, a própria discussão sobre os valores sagrados da coleção e a defesa de seus usos ritualísticos projeta a religião como principal temática. Entretanto, ao longo do desenvolvimento de suas ações, levando em consideração os discursos e os documentos protocolados, os argumentos da campanha passaram a integrar não apenas a religião, mas também a cultura. Se, de acordo com Emerson Giumbelli (2018, p. 407), ao dialogar com Morais (2014; 2015) sobre os tombamentos de terreiros, os afro-religiosos transitaram do campo do patrimônio para o campo da promoção da igualdade racial, pode-se afirmar que a campanha Liberte Nosso Sagrado estabelece uma dialética entre os dois campos.

À medida que o debate sobre a necessidade da transferência da coleção para uma nova instituição museal avançava, a campanha apresenta novas questões, como o axé, o nome oficial da coleção, as terminologias dos obje-

88 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6872.htm. Acesso em: 19 abr. 2023.

89 Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/planonacional-de-desenvolvimentosustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-dematriz-africana.pdf/view>. Acesso em: 19 abr. 2023.

tos, a abrangência do tombamento etc. Questões que incidem diretamente sobre a política de patrimônio no Brasil e que, levando em consideração que o campo afro-religioso não é afetado com iniciativas de patrimonialização desde 2018,⁹⁰ renovam a história dos patrimônios afro ao problematizar o tombamento do primeiro destes.

Ademais, os objetos da coleção podem apresentar outros aspectos, ao serem musealizados, que não somente seus usos ritualísticos, tal qual as transformações de esculturas umbandistas, dentre outros que poderão surgir no desenvolvimento de pesquisas sobre o acervo. Esse deslocamento interfere significativamente em uma “concepção hierarquizante de cultura” em que, de acordo com Giumbelli (2018, p. 405). O Iphan se compromete em suas ações ao destacar mais os rituais e menos outras faces do bem cultural. Assim, como se trata de um bem que já foi tombado, o acionamento da cultura se constrói como uma tentativa de fazer com que o Iphan se desfaça da narrativa elaborada no tombamento em que privilegiava a memória policial e construa uma visão sobre a patrimonialização enfoque na ideia de que a coleção representa tradições ancestrais de matriz africana, o que faz com que se abra um diálogo com políticas de igualdade racial.

No que se refere ao campo da promoção da igualdade racial, há uma busca dos afro-religiosos da campanha por um reconhecimento de suas religiões a partir dos vínculos com a africanidade – presente em suas origens – que residem nessa bagagem trazida de outras políticas públicas. Giumbelli (2018, p. 417) afirma que as religiões de matriz africana somente conseguiram se consolidar quando acionaram a cultura, pois antes enfrentavam dificuldades para se estabelecerem e serem habilitadas a dispor da liberdade religiosa. Nesse sentido, a coleção é visualizada enquanto emblema da cultura e da história da população negra no Brasil, afinal os objetos também são reivindicados enquanto documentos históricos pertencentes à ancestralidade dos membros da campanha, atestado de práticas tradicionais de negros e negras. É válido lembrar também que alguns discursos atribuem a transferência da coleção e suas futuras exposições no Museu da República a uma estratégia no combate à intolerância religiosa e à discriminação racial, alocando o acervo em um lugar já observado por Morais (2014; 2015), que une as lutas do movimento afro-religioso e as lutas do movimento negro.

O grupo de gestão compartilhada formado por religiosos que atuaram na campanha e os avanços nas práticas de preservação da coleção também aglutinam tais eventos supracitados. Dessa forma, relembramos James Clif-

90 Os últimos bens a serem tombados ou registrados foram o Tumba Junsara – terreiro de candomblé angola em Salvador –, o Terreiro Obá Ogunté-Sítio Pai Adão, casa do Xangô pernambucano em Recife, e o Sistema Agrícola Tradicional do Vale do Ribeira, técnica agrícola criada por quilombos da região do Vale do Ribeira em São Paulo. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1938/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

ford (1985), quando o autor afirma que coleções etnográficas têm representações de diferentes agentes da ação colonial ao transformarem-nas em patrimônio museológico. Portanto, não é equivocada dizer que, além do caráter sagrado e das marcas da Polícia Civil, a coleção de objetos aqui estudada está hoje carregada, evidentemente, de seu processo de transferência e do que foi forjado durante os últimos anos. Além das relações cosmológicas entre as comunidades de matriz africana, a coleção passa a representar diferentes contextos que influenciarão nos significados museais.

Dito isso, o estudo da coleção nos permite observá-la não apenas como mecanismo para que as comunidades de matriz africana tentem alcançar a cidadania, mas como ferramenta para se compreender as relações entre as lideranças de terreiros e os agentes que transitaram durante o processo de transferências. Assim como o primeiro grupo, o segundo atribui diferentes significados sobre as comunidades de matriz africana e a própria coleção. Não é coincidência que o deputado Flávio Serafini tenha se debruçado sobre a causa da coleção. Além do partido ao qual é filiado ser comprometido com causas como essa e seus assessores terem levado a situação das peças até ele, o deputado é membro de diferentes comissões parlamentares na Alerj que suas temáticas abrangem, o que se tem falado nesse tópico, como a Comissão de Direitos Humanos e Cidadania, a Comissão de Combate às Discriminações e a Comissão de Cultura. Sabe-se que essas comissões são formadas por diferentes parlamentares e seus assessores, mas o fato de elas apoiarem a campanha, tendo inclusive integrado a organização da audiência pública em 2017, é um exemplo que alguns dos demais agentes também observavam a coleção sobre um prisma que auxilia em uma recontextualização.

3 GESTÃO COMPARTILHADA E O SAGRADO

Em 7 de agosto de 2020 foi assinado termo de transferência de acervo entre o Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (MPCERJ) e o Museu da República (MR/Ibram). Estavam presentes na formalização da assinatura, além dos representantes de ambos os museus, lideranças religiosas de matriz africana. Tratou-se de ato resultante dos processos de disputa em torno do sagrado afro-brasileiro que há um século encontrava-se sob a guarda do Museu da Polícia e integrou o empreendimento de reescrita do passado no tempo presente a partir de suas narrativas originárias. A transferência da coleção ocorreu em 21 de setembro de 2020 e contou com a presença das lideranças religiosas integrantes da campanha. Houve a realização de rituais para receber objetos sagrados no novo museu, assim como a abertura de algumas caixas, escolhidas pelas mães e pais de santo. A partir de então, deu-se início ao tratamento técnico da coleção.

Em 19 de abril de 2021 ocorreu, por meio virtual através da plataforma Zoom, audiência pública intitulada “Respeita nosso sagrado: acompanhamento de ações”, convocada pelo MPF a fim de dar continuidade ao acompanhamento das ações de preservação desenvolvidas pelo Museu da República após a transferência do acervo. A audiência levou a cabo a programação prevista em edital, coordenada pelo procurador da República Julio José Araujo Junior e contou com a apresentação dos participantes, entre eles lideranças religiosas e representantes de órgãos estaduais e federais.

Em seguida, representantes do Museu da República apresentaram imagens ilustrativas sobre o processo de conservação do sagrado, incluindo ações de fotografiação, guarda e acondicionamento. Um dos profissionais, responsável pela coordenação da Reserva Técnica, mostrou por meio de vídeo a seção dedicada à guarda do sagrado, localizada no interior de arquivo deslizante. Destacou, ainda, outras medidas implementadas para garantir a preservação, como: separação por materialidade, quarentena de materiais infestados, controle ambiental por meio de ventilação cruzada e instalação de *datalogger* para registros de temperatura e umidade. O então diretor do museu, Mário Chagas, informou que foram transferidos para o Museu da República o total de 519 itens, dos quais 126 são tombados pelo Iphan. O museólogo responsável, André Ângulo, identificou que 88 peças do total global necessitavam de alguma intervenção restaurativa. Durante toda a audiência, foi reafirmado o compromisso do museu em garantir que todos os procedimentos sobre o sagrado tenham a anuência das lideranças religiosas.

Para isso, oficializou-se, ao final da audiência, a conformação de um grupo de trabalho que, a partir de reuniões periódicas com a equipe técnica e gestora do museu, será responsável pelas ações de preservação que levem em consideração o caráter sagrado do conjunto. A título de exemplo, ainda no dia da transferência, foi indicado por um *ogã* de uma das casas representadas que os atabaques devem ser acondicionados na vertical. Para isso, a equipe do museu procurou por alguém que desenvolvesse um protótipo para tal, ainda não produzido até aquele momento, tendo em vista a ausência de recursos para esse fim.

A questão dos recursos orçamentários surgiu na fala de inúmeros participantes, que afirmaram ser imprescindível para a continuidade do trabalho desenvolvido a disponibilização de fundos fixos específicos, já que as ações de preservação de acervos são de caráter permanente.

Em relação ao grupo de trabalho, as casas participantes são: Ilê Omolu e Oxum, Abassá Lumyjacarê Junçara, Axé Iya Nano Oxa Ilê Oxum, Ilê Axé Iya Oni Ago, Centro Espírita Casa do Perdão, Bate-Folha, Ilê Axé Omiojuaro, Tenda de Umbanda Caboclo Umicutem, Templo do Vale do Sol e da Lua, Tenda Espírita Caboclo Flecheiro Cobra Coral. Foram incluídos, ainda, o di-

retor do Museu da República, Mário Chagas, Daniela Matera, Adelia Zambri-
ni, Maria Helena Versiani e André Angulo.

Como solução apresentada à questão orçamentária, foi realizada uma parceria entre o Museu da República e o Instituto Ibirapitanga,⁹¹ mediada pela Quiprocó Filmes,⁹² com a finalidade de financiamento de equipe técnica para tratamento e pesquisa especificamente dedicada à Coleção Nosso Sagrado. Nesse sentido, foi lançada uma chamada pública para contratação de profissionais, priorizando a diversidade de gênero e raça. Destaca-se que a banca de seleção contou com a participação de lideranças religiosas que compunham a campanha e o grupo de trabalho.

A partir desse processo foram contratados três profissionais, a saber: uma museóloga, um historiador e uma estagiária em conservação-restauração. Além da priorização de diversidade de gênero e raça, os profissionais selecionados mantinham pesquisas afins à coleção. Até o momento, foram desenvolvidas diversas ações resultantes, como a catalogação dos itens e medidas de conservação preventiva e pesquisa. Os profissionais atuam em parceria com a equipe técnica do Museu da República, composta por servidores públicos.

A pesquisa conta com a participação Eduardo Possidonio, doutor em História, que identificou em fontes como jornais e periódicos do período das apreensões a origem de diversos objetos. Por meio de fotografias publicadas nesse material, somadas às descrições de objetos nos autos de apreensão, foram localizadas as casas de culto que sofreram com as represálias da polícia, algumas delas ainda em funcionamento até os dias atuais. Os resultados ainda não foram publicados, entretanto está em processo de elaboração um instrumento de pesquisa que reúne informações dos inquéritos policiais, somadas àquelas dos jornais e informações provenientes da coleção, com identificação das localidades. Com o resultado da pesquisa, será possível visualizar a cartografia da repressão às religiões afro-brasileiras no século XX no Rio de Janeiro, tendo como eixo de análise a Coleção Nosso Sagrado.

Em relação às ações da área de museologia, a partir da contratação de Emanuelle Rosa,⁹³ museóloga, avançou-se na catalogação dos objetos que

91 “O Instituto Ibirapitanga é uma organização dedicada à defesa de liberdades e ao aprofundamento da democracia no Brasil. Desde 2017, apoia iniciativas a partir de seus dois programas: Sistemas alimentares e equidade racial”. Fundada pelo cineasta Walter Salles, opera por meio de um fundo patrimonial e doações. Informações disponíveis no site da instituição: <https://www.ibirapitanga.org.br/sobre/instituto/>. Acesso em: 12 fev. 2023.

92 A Quiprocó Filmes é uma produtora audiovisual independente do Rio de Janeiro. Em sua filmografia, produziu dois filmes sobre a luta em prol da Coleção Nosso Sagrado, “Nosso Sagrado” (2017) e “Respeita Nosso Sagrado” (2020). Ver mais em: <https://www.quiprocofilmes.com.br/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

93 Emanuelle Rosa desenvolveu sua pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) intitulada *Cotidianos de reparação: os*

chegaram ao museu ainda com as denominações e classificações utilizadas pela polícia. Foi realizado, por meio de formulário digital, a consulta aos representantes do grupo de trabalho e pesquisadores na área, a fim de adquirir informações sobre os reais nomes e usos rituais dos objetos. A catalogação da coleção está em andamento e segue o modelo de ficha catalográfica do acervo do museu. Algumas questões foram levantadas por Emanuelle Rosa no que diz respeito às limitações do modelo de catalogação tradicional ser implementado aos objetos sagrados e religiosos: a nomeação, identificada na área de título do objeto pode vir a ser composta por muitos termos, tendo em vista seus diversos usos rituais nas variadas nações de candomblé ou na umbanda, por exemplo.

As medidas de conservação preventiva caminharam no sentido de acondicionar o material de forma adequada. Atualmente os itens encontram-se guardados em mapotecas e estantes em arquivos deslizantes. Algumas questões foram levantadas em relação à restauração dos objetos: itens como fios de contas e guias arrebrandados receberam a indicação de serem mantidos dessa forma, por uma instrução do grupo de trabalho que informou ser esta a prática dentro do sistema religioso original, quando não se reenfiar fios de contas que foram arrebrandados. Os fios de contas são objetos distintivos dentro dos terreiros:

Os fios-de-contas são, como o próprio nome diz, contas enfiadas em cordões ou fios de náilon. As cores e os materiais que formam cada fio-de-conta variam conforme intenção, podendo marcar hierarquia, situações especiais, uso cotidiano, além de identificar os deuses. Os materiais mais encontrados são as massas, vidros, cerâmica e por último o plástico, além da combinação de certas contas especiais, como canutilhos de coral, se-guis e firmas africanas que servem como arremates dos fios (Lody, 2003, p. 233).

Os fios são encerrados pela *firma*, conta cilíndrica que se destaca entre as demais, que “tem função de firmar o fio-de-contas – arremate de uso mágico religioso. É uma espécie de conclusão do discurso simbólico do próprio fio-de-contas” (Lody, 2003, p. 242). A partir da perspectiva apresentada, um fio arrebrandado já não pode ser reutilizado, pois compreende-se que cumpriu sua missão e deve ser substituído por um novo.

As relações entre o grupo de trabalho e a equipe técnica do Museu da República nas decisões sobre o tratamento concedido à coleção são o que define a gestão compartilhada do acervo. Ao incluir os aspectos religiosos e sagrados nas fichas de catalogação ou levá-los em consideração ao manusear e acondicionar os itens, uma nova prática colaborativa é instituída. Pode-se di-

zer que, ao fazê-lo, as lideranças religiosas fazem cumprir o direito à memória garantido pela Constituição Brasileira de 1988, por meio do reconhecimento das contribuições das culturas tradicionais afro-brasileiras em um museu dedicado à narrativa oficial sobre as memórias da República no país.

Inúmeras atividades foram desenvolvidas no sentido de divulgar a coleção e o histórico de lutas políticas em seu entorno. O lançamento da página da coleção na plataforma Google Arts and Culture,⁹⁴ um site mantido pela Google em parceria com museus do mundo inteiro que possibilita a realização de visitas virtuais por meio da ferramenta Google Street View. O Museu da República mantém em sua página a exposição virtual intitulada “Nosso Sagrado: a construção de uma herança fraterna”.

A mostra virtual é composta por dez imagens de objetos que integram a coleção, acompanhados de textos sobre o histórico de aquisição dos 519 itens transferidos ao Museu da República em 2020, assim como um breve histórico da articulação política organizada pela campanha. Ao final, um curto trecho indica que a transferência do conjunto é “um passo preciso na direção de projetos que lancem luz sobre esse patrimônio cultural, garantindo a sua documentação, preservação, comunicação e acesso democrático”.

Percebe-se que há um grande interesse da instituição em garantir o acesso democrático a essa coleção. Outra medida de difusão regular é a abertura da reserva técnica toda última quinta-feira do mês para pesquisadores e público interessado, além da realização de agendamento pontual para consulta ao acervo. Vê-se um grande diferencial na disponibilidade da instituição em comparação ao Museu da Polícia, que tinha como prática não permitir o acesso à coleção de maneira geral.

Nota-se também a repercussão desse processo. A realização de eventos que tangenciem ou tratem diretamente sobre a coleção tem ocorrido desde os primeiros meses da transferência. Em 29 de outubro de 2020, mês seguinte à chegada do sagrado ao Museu, ocorreu a 67ª edição das Jornadas Republicanas, intitulada “Cuidando do nosso sagrado”,⁹⁵ com a participação de Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Nilce de Iansã, do Ilê Omolu Oxum, e Mario Chagas, diretor do museu, e com mediação de Maria Helena Versiani, do Setor de Pesquisa Histórica do Museu da República. Em virtude da pandemia de Covid-19 e das restrições de isolamento social do período, a mesa ocorreu de forma digital, através de página no Facebook e canal no YouTube da instituição.

94 Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/mwWx9m6ZCuqk5A>. Acesso em: 12 fev. 2023.

95 Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=LEhtia_VYVE. Acesso em: 13 fev. 2023.

Em agosto de 2022 foi realizado um ciclo de debates dedicado à coleção, intitulado “Ciclo de Estudos Afro-diaspóricos: Coleção Nosso Sagrado”. A programação foi composta pela mesa de abertura *Respeito e cuidado na gestão compartilhada e na musealização da Coleção Nosso Sagrado*, que contou com a participação de Emanuelle Rosa, Mãe Nilce de Iansã (Iya Egbe do Ilê Omolu Oxum), Pai Thiago de Ogum (Templo do Vale do Sol e da Lua), Maria Helena Versiani, com mediação de Mário Chagas e Izabela Pucu, organizadora do evento em parceria com a Cooperativa Cultural. O ciclo teve continuidade com mais três encontros presenciais com debates em torno da coleção.

Em setembro de 2022 foi realizada a mesa virtual *Comemorando a libertação do sagrado*, integrada por Mãe Meninazinha de Oxum e pela professora doutora Mônica Lima, coordenadora do Laboratório de Estudos Africanos (Leáfrica) da UFRJ. O evento ocorreu em virtude da celebração dos dois anos de transferência do conjunto. Na ocasião, Lima correlacionou a Coleção Nosso Sagrado ao circuito da Herança Africana, que inclui o Cais do Valongo, patrimônio mundial pela Unesco desde 2017.

Ainda como resultados da parceria com o Instituto Ibirapitanga, prevê-se a realização de uma exposição, durante o ano de 2025, a ser realizada no Museu da República. Já ocorreu uma pequena mostra dos objetos no museu, entretanto a exposição prevista pretende ser uma mostra completa, contemplando grande parte do conjunto. Também está sendo filmado um novo longa documental sobre a coleção, que inclui a trajetória dos objetos desde sua captura e os processos reivindicatórios que permitiram sua transferência, assim como a gestão compartilhada do acervo.

Em 20 de março de 2023 firmou-se um Acordo de Cooperação Técnica em parceria com a Defensoria Pública da União (DPU) e o Museu da República, com a presença do então ministro dos Direitos Humanos, Silvío Almeida, que objetiva promover a pesquisa de inquéritos policiais sobre apreensão de bens religiosos afro-brasileiros em terreiros de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro, entre 1890 e 1946. Dessa forma, novas fontes de pesquisa poderão ser acessadas, a fim de garantir que as memórias relativas aos objetos da coleção venham à tona com a identificação de seus proprietários originais. Em 21 de março de 2023 o Iphan divulgou a alteração no nome oficial da coleção, que passou a ser identificada como “Acervo Nosso Sagrado”, em resposta à demanda da campanha para a exclusão do antigo termo discriminatório que denominava o conjunto.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do caso apresentado identificou-se o uso da religião e de sua materialidade modulada como cultura para se chegar aos objetivos da campanha. Além disso, os objetos foram pautados institucionalmente como documentos

históricos pertencentes à cultura afro-brasileira e à identidade nacional com o objetivo de se alcançar a reparação histórica. O processo relatado é fruto dos direitos garantidos pela Constituição Brasileira de 1988 e dos acordos internacionais sobre a valorização da cultura relativa à diáspora africana, como relatado anteriormente, apesar de ter acontecido em um momento político recente no qual ocorreram inúmeras perdas de direitos da população negra e povos de terreiros.

Estratégias, modulações, negociações e discursos nos ajudam a observar que o processo de transferência não parte de uma suposta benevolência da Polícia Civil e demais instituições públicas. Houve uma ação das lideranças de matriz africana que compunham a campanha em ressignificar a coleção a fim de valorizar e legitimar as suas religiões no campo do patrimônio e como dispositivos que possibilitam o acionamento da categoria cultura no combate à discriminação religiosa. Ao constatar esses processos de ressignificação da coleção, foi possível entender que os afro-religiosos a transformaram em um veículo que contém diferentes significados que são forjados e acionados em diferentes momentos e relações sociais ao longo da disputa. Também é possível afirmar que a coleção é manuseada enquanto um símbolo de uma mediação entre culturas e universos (religioso, patrimonial, político-institucional etc.).

Acredita-se que os objetos da Coleção Nosso Sagrado, além de seus usos primários nos terreiros, as apreensões da Polícia, as exposições no Museu da Polícia, dentre outros episódios, passaram a carregar em sua vida social as estratégias e movimentos desenhados pelos afro-religiosos da campanha pela ação de pais e mães de santo. O processo de transferência da coleção se transformou em uma espécie de resíduo histórico que passa a integrar o peso que aqueles objetos já têm. A trajetória de disputas em torno da transferência e as ações desenvolvidas atualmente a partir da gestão compartilhada passam a integrar, portanto, a própria biografia dos objetos que compõem a coleção.

Espera-se que a campanha Liberte Nosso Sagrado e as estratégias utilizadas no caso fluminense, assim como o breve relato apresentado, possam servir como referência às outras comunidades religiosas que também tiveram seus objetos sagrados apreendidos e que hoje formam coleções com histórico semelhante, como a Casa de José de Alencar (Coleção Artur Ramos – Fortaleza-CE), o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (Coleção Perseverança – Maceió-AL), o Museu do Estado de Pernambuco (Coleção de objetos de cultos afro-brasileiros – Recife-PE) (Lody, 2005) e a Coleção Mário de Andrade (IEB/USP).

A exposição e a divulgação dos objetos sagrados e do histórico de violências por qual passaram as lideranças religiosas do passado podem contribuir para a elaboração de novas narrativas sobre as religiões de matriz africana nos museus no tempo presente, a partir da valorização da cultura e no senti-

do da não repetição. Os objetos sagrados podem, portanto, funcionar como mediadores na construção de um espaço de diálogo contra a intolerância e o racismo religiosos.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Luiz Gustavo G. Aguiar. **“Liberte Nosso Sagrado”**: as disputas de uma reparação histórica. 2021. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2021.
- ASSEMBLEIA Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. **Reparação Histórica e a Situação do Acervo Sacro Afro-Brasileiro no Museu da Polícia Civil** – RJ. 2017.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Cria o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília, 2013. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivospdf/planonacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionaisdematriz-africana.pdf/view>. Acesso em: 13 abr. 2023.
- CLIFFORD, James. Objects and selves – an afterword. *In*: STOCKING Jr., George W. (ed.). **Objects and others: essays on museums and material culture**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 236-246.
- GIUMBELLI, Emerson. When Religion is Culture: Observations about State Policies aimed at Afro-Brazilian Religions and Other Afro-Heritage. **Revista Sociologia e Antropologia**, v. 8, n. 2, p. 401-426, 2018.
- GOMES, Edlaine de Campos. Dinâmica religiosa e trajetória das políticas de patrimonialização: reflexões sobre ações e reações das religiões afro-brasileiras. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 12 n. 1, p. 131-158, 2010.
- GOMES, Nilma Lino; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. Resistência democrática: a questão racial e a Constituição Federal de 1988. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 39, n. 145, p. 928-945, out./dez. 2018.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Iphan, 2002.
- HEINICH, Nathalie. Esquisse d’une typologie des émotions patrimoniales. *In*: FABRE, D. (org.). **Émotions patrimoniales**. Paris: Éditions de La Maison des Sciences de L’homme, 2013, p. 195-210.
- IPHAN. Dossiê de Tombamento. **Processo n.º 35_T_SPHAN/38**. Arquivo Noronha Santos/Iphan.1938

- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania Patrimonial. **Revista Antropológicas**, v. 26, p. 134- 155, 2015.
- LODY, Raul. **O negro no museu brasileiro**: construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- MAFRA, Clara. “A ‘arma da cultura’ e os ‘universalismos parciais’”. **Maná**, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.
- MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Representação “Liberte nosso sagrado”**. 2017.
- MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião**: travessias afro-religioso no espaço público. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.
- MORAIS, Mariana Ramos de. Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l’institutionnalisation. *In*: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (orgs.). **Afro-Patrimoines**: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015, p. 98-118.
- MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, maio/ago. 2017
- PEREIRA, Pamela de Oliveira. **“Respeitem o nosso sagrado”**: técnicas em museus e saberes tradicionais em negociação. 2023. 165f. Tese (Doutorado em Memória Social). Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS/Unirio).
- PEREIRA, Pamela de Oliveira. **Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia**: da repatriação à repatriação. 2017. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- SOUZA, Luciane Barbosa de. **O que não salvaguarda, o racismo leva**: a pertença das comunidades de terreiro nos Processos de tombamento do Iphan, 2019. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2019.

10

O NOME INICIÁTICO E OS POVOS DE TERREIRO: DIREITO DE ALTERAÇÃO DO REGISTRO CIVIL

*Bruno Barbosa Heim*⁹⁶

*Isan Lima*⁹⁷

*Paola Odônile*⁹⁸

1 INTRODUÇÃO

O candomblé é uma religião tradicionalmente iniciática e pressupõe, enquanto condição da inserção religiosa, o que o povo de terreiro denomina de “feitura de santo”, recolhimento ou iniciação. Esse momento traz, para os iniciados, um novo nome, um etnônimo, o *orúkó*⁹⁹ ou *dijina*,¹⁰⁰ que carrega significados ligados ao orixá da pessoa e ao seu caminho, e a define de maneira única em sua comunidade. A partir de então, o nome civil da pessoa iniciada será substituído por seu etnônimo, pelo qual será chamada por todos no terreiro.

A tradição afro-brasileira possui uma cosmopolítica própria, que define o modo de ser dos candomblecistas no mundo. Por isso, o uso do etnônimo pelo iniciado não se restringe ao espaço físico do terreiro. Os valores civilizatórios do candomblé determinam hábitos, uma forma própria de ver o mundo e de se movimentar nele, “uma filosofia-política bem demarcada” (Anjos, 2006, p.118), a partir da qual seus adeptos transitam nos espaços sociais. Sobre isso, fala-nos Berkenbrock (2007, p. 297):

96 Advogado. Professor de Direito da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (Uneb).

97 Advogado. Professor de Direito da Uneb. Mestre em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

98 Yalorixá. Graduada em Direito (Uneb). Mestre em Estudos Africano, Povos Indígenas e Culturas Negras (Uneb).

99 Do yorubá, nome (Beniste, 2019). Orunkó é como se chama o nome dos iniciados ou do orixá do iniciado nos candomblés de nação Ketu.

100 Do quimbundo, nome (Lopes, 2012). Dijina é como se chama o nome dos iniciados nos candomblés de nação Angola.

Quando afirmamos que o Candomblé se oferece como um caminho de manutenção, realização e desenvolvimento da vida, isto deve ser entendido de forma atual e concreta, isto é, em ligação com as coisas do dia-a-dia, com os detalhes e problemas que o envolvem. A experiência religiosa que acontece nesta religião, antes de afastar o ser humano de suas lides diárias, quer - pelo contrário - inserir as lides humanas concretas no universo de seu significado religioso, quer levar cada pessoa a perceber a pertinência religiosa da vida em todos os seus aspectos.

Portanto, os iniciados não se desfazem de seus etnônimos quando não estão no terreiro ou em suas ritualidades. Ao contrário, se em suas comunidades passam a ser reconhecidos por esse novo nome étnico, no dia a dia, a cosmopolítica de terreiro faz com que ele seja aglutinado ao nome civil. Na prática, muitas pessoas de terreiro passam a ser reconhecidas por seus etnônimos também por pessoas fora da tradição afro-brasileira.

Essa identificação social dos povos de terreiro esbarra em questões de direito quando tem sua natureza limitada, ao impedir que candomblecistas utilizem seu *oríko* ou *dijina* em situações que se restringem à aceitação do nome que consta no registro civil, a exemplo de sistemas e plataformas de universidades, do governo, entre outros. Esse impedimento pode trazer prejuízos individuais e coletivos, cerceando o direito de os povos de terreiro exercerem suas tradições.

O presente artigo apresenta um caso concreto que ilustra a situação problema. No exemplo, uma das autoras deste artigo, candomblecista, em agosto de 2019, precisou postular ação de retificação de registro civil, para ter garantido o uso de seu nome tradicional, pelo qual já era reconhecida, inclusive profissionalmente. Nesse sentido, a Lei Brasileira de Registros Públicos, Lei n. 6.015/73, permitia a alteração do nome após a maioridade civil, num prazo de até um ano, ou por sentença de juiz.

Após sentença do caso, em 2021, a norma sofreu alteração pela Lei n. 14.382/22, que beneficiou os povos de terreiro, na medida em que passou a permitir a modificação do nome a qualquer tempo, a partir da maioridade civil, sem necessidade de judicialização.

Entretanto, esse avanço não exime os povos de terreiro do enfrentamento do racismo, também presente no âmbito jurídico, já que “o racismo é uma relação estruturada pela legalidade” (Almeida, 2021, p. 136).

A judicialização dessa demanda para reconhecimento, por meio de sentença judicial, do direito ao nome de santo, não com base na simples legislação civil, mas sim com fundamento no direito à liberdade de crença, é também uma das estratégias para o combate a essa estrutura racializada que cerceia os direitos dos povos de terreiro. Surge daí a relevância de compartilhar, neste artigo, a argumentação utilizada para o pleito de alteração de nome com inclusão do etnônimo candomblecista, uma alternativa para possíveis embates e um exemplo de defesa em face do racismo e da intolerância estruturais.

2 UM CASO CONCRETO EXITOSO

Os fundamentos refletidos neste artigo puderam ser apresentados em um caso concreto levado ao Judiciário para alteração de nome civil com inclusão de nome iniciático, nos autos do Processo n. 8003076-26.2019.8.05.0191, que tramitou na 1.^a Vara Cível da Comarca de Paulo Afonso-BA. O caso é referente a uma das autoras do presente artigo, Paola Odônílé.

A autora era membro do candomblé desde 2014. Por ser, o candomblé, uma religião tradicionalmente iniciática, no período de 8 de janeiro a 11 de fevereiro de 2017, ela esteve recolhida no terreiro, onde passou pelos ritos tradicionais de iniciação do candomblé.

Em 2017, Paola recebeu seu etnônimo, *dijina*, segundo a tradição do terreiro de candomblé Abassà da Deusa Òsùn de Idjemim. Desde então, passou a se denominar Paola Odônílé De Mori Rocha.

Como membro da comunidade tradicional de terreiro, em exercício de sua identidade étnica, ela passou a adotar o nome de iniciação em sua vida social e profissional. Desde então, em várias ocasiões, deparou-se com dificuldades para identificação no meio civil. Via-se recorrentemente em situação de desconforto quando necessitava utilizar seu nome civil sem a identificação recebida pela tradição da comunidade de candomblé de que fazia parte.

Seu nome, Paola Odônílé, é a legítima identificação com a qual era conhecida e reconhecida no meio social e profissional. Por isso, fazia-se necessário o espelhamento de sua vida real em seu registro civil, em respeito a sua identidade social e de tradição afro-brasileira, como medida apta a salvar a cultura do povo de terreiro, além de uma manifestação do direito fundamental à personalidade.

Infelizmente, a autora experimentou prejuízos culturais e profissionais, uma vez que teve negada, pela plataforma curricular Lattes, a publicação de sua obra intitulada *Nascer do rio: o direito à liberdade religiosa no terreiro de Candomblé da Ìyálórìsà Idjemim*, em razão de ter se identificado por seu nome de iniciação. Veja-se que, em razão de a obra ter sido extraída do meio cultural doc, não haveria motivo para que a autora se identificasse senão com seu nome religioso.

Desse modo, a não inclusão da sua obra na plataforma Lattes ocasionou para a autora o insucesso no universo acadêmico, visto que a produção poderia ser excluída, por exemplo, de seleções para pós-graduação. Ademais, tem-se que a desatualização de seu currículo na plataforma Lattes impossibilitaria a autora de divulgar sua obra, prejudicando, por exemplo, o comércio de exemplares do seu livro, o que configura perda de oportunidades. Ao ter negada a inclusão do seu nome de iniciação, ela perdeu oportunidades profissionais. Esse infortúnio, além de ter levado a autora a prejuízos materiais, também ofendeu sua dignidade e a dos povos de terreiro, coletividade que se via impedida de exercer livremente sua identificação.

No caso em tela, não se está diante apenas da legítima pretensão de se identificar adequadamente; está-se diante do respeito à autodeterminação de um povo, que merece não apenas o respeito do Estado e da sociedade, mas também sua incondicional proteção, sob pena de vermos desrespeitada a dignidade da pessoa humana, a identidade social, cultural e linguística dos povos de terreiro/candomblé, além da integridade de seus valores e práticas.

O Estado e a sociedade não podem impedir o exercício legítimo da personalidade humana. Negar sua identificação social no registro civil seria cercear sua personalidade e sua cultura.

Mediante alteração de seu nome civil para Paola Odônílé De Mori Rocha, o que se buscou não foi apenas a simples alteração de seu nome no registro civil; desejava-se o acréscimo do seu nome candomblecista ao nome civil, reafirmando sua identidade e pertencimento enquanto indivíduo e, principalmente, enquanto mulher de terreiro que milita pela aceitação, pelo respeito e pelo firmamento do seu povo.

A ação logrou êxito, tendo o magistrado, Paulo Ramalho Neto, sentenciado favoravelmente à causa. São as suas palavras:

O art. 57, da Lei de Registros Públicos, autoriza a alteração posterior do nome, excepcional e motivamente, o que é o caso dos autos, considerando que a parte autora pretende ver inserido o nome “Odônílé”, por razões religiosas, em seu assento de nascimento.

Ora, se a lei autoriza até a mudança do prenome por “apelidos públicos notórios”, com mais razão autoriza a inserção de nome por razões religiosas – estas de envergadura jurídica muito superior a um mero apelido público notório, dada a importância religiosa de tal mudança para aqueles que exercem sua crença.

Ainda que superada a questão legal, o art. 5º, VI, da Constituição Federal, assegura a inviolabilidade a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Portanto, a Constituição Federal também – mais do que permite – obriga o Poder Judiciário a, em casos como o presente, autorizar a modificação do nome.

A questão, porquanto, afigura-se extremamente simples do ponto de vista jurídico – muito embora ainda haja vozes que resistam a tal simplicidade jurídica a defender a impossibilidade de modificação de nome por motivos religiosos.

Adito, por oportuno, que a parte autora comprovou documentalmente que já é reconhecida no meio social em que vive como PAOLA Odônílé DE MORI ROCHA, sendo o indeferimento do pedido, no presente caso, exercício arbitrário do poder jurisdicional (Bahia, 2021).

3 DO DIREITO AO NOME – DIREITO CIVIL E REGISTRAL

Toda pessoa tem direito ao nome, nele compreendidos o prenome e o sobrenome, como definido no artigo 16 do Código Civil.

É com expressa redação que o ordenamento jurídico assegura o mais importante direito subjetivo da pessoa: o nome. É através dessa insígnia que todos são reconhecidos, particularizados, celebram negócios jurídicos, exercem direitos políticos e tantos outros direitos assegurados.

O nome é, assim, manifestação e corolário da dignidade humana, correlacionado ao existir em sociedade. O nome é a identificação do sujeito no mundo.

Se existe direito fundamental ao nome, deve-se reconhecer igual direito à adequação do nome à vida de seu titular. O nome deve ser aquele por qual uma pessoa é verdadeiramente conhecida e reconhecida na sociedade, em seu meio social, meio esse que serve de verdadeiro palco para o exercício da dignidade humana.

Note-se que, a bem de regular o direito ao nome, o ordenamento jurídico cria limitações em respeito à segurança jurídica, mas, felizmente, a doutrina e a jurisprudência têm admitido a relativização da imutabilidade do nome. Vejamos, por exemplo, os ensinamentos de Sílvio de Salvo Venosa (2004, p. 354), para quem a “possibilidade de substituição do prenome por apelido público notório atende à tendência social brasileira, abrindo importante brecha na regra que impunha a imutabilidade do prenome, que doravante passa a ser relativa”. Não é para menos que a doutrina consagra a possibilidade de acréscimo de prenome quando uma pessoa é reconhecida em seu meio através de apelido notório, de que são exemplos os casos de Luiz Inácio Lula da Silva e de Maria da Graça Xuxa Meneghel.

Esse direito também expressão do art. 58 da Lei n. 6.015/73, em cuja redação consta que o “prenome será definitivo, admitindo-se, todavia, a sua substituição por apelidos públicos notórios”.

Note-se que o art. 56 da Lei n. 6.015/73, com redação anterior à entrada em vigor da Lei n. 14.382/22, também permitia a alteração no nome civil. Segundo o dispositivo, o interessado, no primeiro ano após ter atingido a maioridade civil, poderia, pessoalmente ou por procurador, alterar o nome, desde que não prejudicasse os apelidos de família, averbando-se a alteração que seria publicada pela imprensa.

Mediante interpretação sistemática e teleológica entre os dispositivos citados, conclui-se que é juridicamente possível o acréscimo de nome religioso pelo qual o sujeito é conhecido, em especial quando no caso não se pretenda suprimir ou alterar apelidos de família.

O Poder Judiciário também se manifesta nesse sentido, como se vê de parte de sua fundamentação.

Negar ao autor a pretensão deduzida significaria, em verdade, desconsiderar a importante e valorosa história de um povo, de uma raça, que representa e engrandece o nosso País.

É de se ressaltar que o requerente, maior e capaz, ouvido em audiência, declarou expressamente que «tem ciência de que, por ser um nome de origem africana, o mesmo é incomum na língua portuguesa e no cotidiano».

Reproduzo, aqui, o relato feito na petição inicial em relação a aspecto que traduz a importância do deferimento do pedido, não só para o autor, como também para os demais membros da sua religião: “o nome tem grande significado dentro da religião e para sua família, que por sua vez possui toda uma linhagem constituída por ex escravos e praticantes de religião de matriz africana e que tem como uso comum a tratativa nominal pelo nome de origem africana recebido ao nascimento”. [...] (Bahia, 2018).

Vejamos outra passagem da jurisprudência com o mesmo entendimento:

O princípio da inalterabilidade do nome atende à finalidade do registro público, espelhando a veracidade dos fatos da vida, assim, todas as alterações devem atentar a não ferir a incolumidade pública. Porém, devemos respeitar possibilidades de alteração do nome civil, não de forma exclusivamente taxativa, salvaguardando a dignidade da pessoa humana, observando razões de ordem psíquica e social. Assim, reafirmamos que, as normas concernentes ao nome hão de ser interpretadas não apenas sob a ótica do Estado, mas, principalmente, com relação ao indivíduo. Somos compelidos a concordar que “não é tão raro esse desencontro entre o registro e a vida; e, desde que não se vislumbre fraude, que prevaleça a vida” (RT. 192/717) [...] (Rio Grande do Norte, 2015).

Como se verá mais adiante, o direito brasileiro alterou o princípio da imutabilidade do nome, permitindo que qualquer pessoa capaz altere o prenome diretamente no Cartório de Registro de Pessoas Naturais, sem necessidade de qualquer justificativa. Entretanto, até à adoção da Lei n. 14.382/22, a alteração de nome dependia de determinação judicial, sendo poucas as hipóteses previstas em lei ou na jurisprudência para tal fim.

As hipóteses previstas na Lei de Registros Públicos são: substituição do prenome por apelido público notório; alteração do nome em caso de casamento, união estável e divórcio, quando os cônjuges podem adotar o sobrenome do outro; em casos de vítimas e testemunhas que precisem de proteção.

Logo, é possível pela lei civil o acréscimo do nome religioso, uma vez que a pessoa seja reconhecida como membro da comunidade do candomblé, cujo significado se mostra ainda mais expressivo em razão da cultura e da religião de que faz parte.

4 DO DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE RELIGIOSA, LIBERDADE DE CRENÇA E DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

A Constituição Federal garante a liberdade religiosa e a liberdade de crença em diversas passagens.

Em seu artigo 5.º, VI, estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e às suas liturgias.

No inciso VII do mesmo artigo, estipula-se que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para se eximir de obrigação legal a todos imposta e se recusar a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

O artigo 19, I, veda aos estados, municípios, à União e ao Distrito Federal o estabelecimento de cultos religiosos ou igrejas, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

A liberdade religiosa implica, conseqüentemente, outros direitos, como a liberdade de consciência, a liberdade de pensar, ensinar e pregar (no sentido de crer), liberdade de se expressar e liberdade de imprensa. Sempre que o direito à religião é negado ou seriamente restringido, como em alguns regimes totalitários, há conseqüências em todas as demais liberdades dos indivíduos.

Não há como separar o direito à liberdade de religião do direito às outras liberdades, existindo um inter-relacionamento intenso entre todas as liberdades por ele mencionadas (liberdade de ensino, de consciência, liberdade de pensamento, de imprensa, de pregação etc.). Logo, o Estado não pode impedir o exercício da crença religiosa por meio da proibição da alteração do nome civil.

Até mesmo por força do inciso VII do artigo 5.º, ninguém pode ser privado de direitos, aí incluído o direito à alteração do nome civil, por motivo de crença religiosa.

Esse é o principal fundamento que se trouxe para a defesa da alteração do nome civil. O direito à alteração do nome civil deve ser garantido, não por ser um apelido notório, mas pela dimensão constitucional e cultural do reconhecimento da liberdade religiosa daqueles indivíduos praticantes das tradições religiosas afro-brasileiras.

5 DO DIREITO AO NOME DOS POVOS DE TERREIRO

Povos de terreiro, mais especificamente os povos relacionados ao candomblé, por exemplo, têm, no ritual iniciático, o renascimento do filho que “fez o santo”. Tão completo é o renascimento que a pessoa recebe um novo nome, um etnônimo. Esse nome é o nome peoa qual será designado e reconhe-

cido perante seu povo, mas também pode fazer parte da identidade da pessoa que, por decisão própria, poderá utilizá-lo em ambientes não exclusivos do povo de terreiro, nas mais variadas relações da vida cotidiana. Em alguns casos, o nome de santo é incorporado como prenome; em outros, o sujeito abandona completamente o nome civil para utilização do etnônimo.

Nesse sentido, forçoso reconhecer que a Constituição Federal, em que pese não tratar especificamente dos mais diversos povos e comunidades tradicionais, fundamenta o direito ao nome de povos de terreiro, pois o seu texto deve ser interpretado sistematicamente, e não em fatias. O intérprete somente pode compreender as normas constitucionais ao se debruçar sobre o conjunto de textos que integram harmonicamente a Constituição. Nesse sentido, a Constituição Federal, inequivocamente, já reconhece a uma categoria de povo tradicional direitos aos costumes, tradições e língua: os povos indígenas.

Não obstante, o Texto Constitucional reconhece que o Estado “garantirá a todos o pleno exercício de direitos culturais” e incentivará suas manifestações culturais, ao tempo em que determina que o Estado proteja as manifestações das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, e reconhece a necessidade de valorizar a diversidade étnica.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. [...]

§ 3º [...] V - valorização da diversidade étnica e regional (Brasil, 1988).

Além disso, define como patrimônio cultural brasileiro os bens imateriais portadores de referência à identidade dos grupos formadores da sociedade brasileira, os quais incluem, exemplificativamente, as formas de expressão e os modos de viver, conforme o art. 216.

Diante disto, podemos compreender que a Constituição Federal inaugura o direito com reconhecimento de uma vasta pluralidade de sujeitos na sociedade brasileira e que essa diversidade, ao invés de ser combatida,¹⁰¹ deve ser incentivada, valorizada e protegida.

101 Propunha-se, nas Constituições de 1946 e 1964, a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”.

Uma questão que é pressuposto para valorização da diversidade étnica é o Estado não criar obstáculos a ela, o que envolve não criar proibições para registro de nomes de grupos étnicos ou impedir que o façam.

Muito mais do que isso, o caput e o § 1.º do artigo 215 determinam ao Estado proteger e incentivar as manifestações das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Aqui, as manifestações culturais não podem ser resumidas àquelas que teriam natureza folclórica ou de apresentação ao público- pelo contrário, a noção de cultura protegida constitucionalmente é da cultura como “referência à identidade” dos mais diversos grupos formadores da sociedade brasileira.

O nome é expressão da identidade da pessoa, e nada tão elementar como forma de proteção das manifestações populares do que permitir que os diversos povos e comunidades escolham a forma como são atribuídos os nomes dos sujeitos.

Diante disto, não se faz necessário uma legislação infraconstitucional para garantia do direito ao nome de povos e comunidades tradicionais, pois a normatividade pluralista e solidária da Constituição já assim garante.

Se encontramos, como fundamento primeiro do direito ao nome de povos indígenas, o direito à cultura e às tradições, esses direitos também são atribuídos aos demais povos e comunidades. É o que se vê na Convenção n. 169 da OIT, que reconhece o direito aos costumes, às tradições e à integridade dos povos.

Artigo 2º

1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

Essa ação deverá incluir medidas: [...]

b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições; [...]

Artigo 8º [...]

2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio (OIT, 1989).

A Convenção n. 169 da OIT ainda institui, como bem jurídico protegido, a língua desses povos, ao garantir o direito à educação em língua própria dos povos e a necessidade de serem adotadas medidas para preservação, desenvolvimento e prática dessas línguas.

Artigo 28

1. Sempre que for viável, dever-se-á ensinar às crianças dos povos interessados a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo a que pertençam. Quando isso não for viável, as autoridades competentes deverão efetuar consultas com esses povos com vistas a se adotar medidas que permitam atingir esse objetivo. [...]

3. Deverão ser adotadas disposições para se preservar as línguas indígenas dos povos interessados e promover o desenvolvimento e prática das mesmas (OIT, 1989).

Essa normatividade internacional incide diretamente sobre o direito civil e o direito registral que deverão estar com ela em sintonia. Porém, diante da ausência de normas específicas para registro ou alteração de registro de nomes de povos e comunidades tradicionais não indígenas (neste caso, dos povos de terreiro), buscando dar efetividade à Constituição e às normas internacionais de direitos humanos incorporadas ao ordenamento jurídico interno, defende-se a adoção, por analogia, dos parâmetros contidos na Resolução Conjunta n. 03/12, do CNJ e CNMP, mais especificamente no artigo 3.º, § 2.º:

Art. 3º [...]

§ 2º. Nos casos em que haja alterações de nome no decorrer da vida em razão da cultura ou do costume indígena, tais alterações podem ser averbadas à margem do registro na forma do art. 57 da Lei n.º 6.015/73, sendo obrigatório constar em todas as certidões do registro o inteiro teor destas averbações, para fins de segurança jurídica e de salvaguarda dos interesses de terceiros (Brasil, 2024).

6 DO DIREITO AO NOME: O EXEMPLO DO CASO INDÍGENA

Há casos em que diversos povos indígenas são impedidos de registrar os integrantes do povo com nome indígena ou incluir o nome do povo no nome da pessoa, sob alegação de que a LRP proíbe os oficiais de registro de registrarem nomes que possam levar a pessoa ao ridículo.

No caso dos povos indígenas, com fundamento no art. 231 da Constituição Federal, que reconhece aos indígenas o direito aos costumes e à língua, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) publicaram a Resolução Conjunta n. 3, de 19 de abril de

2012, que dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no registro civil das pessoas naturais.

Em síntese, a Resolução Conjunta n. 03/2012 CNJ e CNMP:

a) garante ao indígena o direito de registrar o nome indígena e afasta peremptoriamente a aplicação do artigo 55 da LRP, que trata da vedação de nomes que exponham a pessoa ao ridículo;

b) reconhece que a etnia do registrando pode ser lançada como sobrenome, a pedido do interessado;

c) reconhece que a aldeia de origem do registrando e de seus pais pode constar como informação da naturalidade, juntamente com o município de nascimento;

d) reconhece que a identificação como indígena e a etnia podem figurar como observação do assento de nascimento;

e) reconhece que os indígenas já registrados podem, seguindo o procedimento do artigo 57 da LRP – já mencionado –, solicitar a alteração do nome para o nome indígena e inclusão da etnia como sobrenome;

f) reconhece que, em:

Casos em que haja alterações de nome no decorrer da vida em razão da cultura ou do costume indígena, tais alterações podem ser averbadas à margem do registro na forma do art. 57 da Lei n.º 6.015/73, sendo obrigatório constar em todas as certidões do registro o inteiro teor destas averbações, para fins de segurança jurídica e de salvaguarda dos interesses de terceiros (Brasil, 2014).

A resolução não cria, propriamente, um direito ao nome indígena, apenas adequa os procedimentos cartoriais aos costumes indígenas. Isso porque a origem étnica é elemento identitário e faz parte da tradição de muitos povos indígenas ao se apresentarem, indicarem seu nome – civil ou indígena – e, em seguida, a designação do povo como, por exemplo, “Carlos Tuxá”. Assim, muitas vezes, o sobrenome civil é afastado no uso cotidiano, e é o nome do povo que assume o papel social de sobrenome.

Sobre o prenome em língua indígena, a questão parece tão cristalina que dispensa melhores comentários, pois faz parte dos costumes a utilização de língua própria. Além disso, a resolução reconhece a peculiar situação de muitos povos, a inclusão ou substituição de prenomes no decorrer da vida. Há notícias de povos em que os sujeitos possuem nome de registro, mas adquirem até três nomes durante a vida, em momentos de passagem.

Por isonomia ou interpretação analógica, também podem ser assegurados os mesmos direitos aos povos de terreiro.

7 DO DIREITO À ALTERAÇÃO DO NOME APÓS A LEI N. 14.382/22 E O PROVIMENTO N. 153/23 DO CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA

Posteriormente ao êxito da ação exposta, foi sancionada a Lei n. 14.382/22, fruto da conversão da Medida Provisória n. 1.085/21, que flexibilizou a regra de imutabilidade do nome, ao permitir, a qualquer pessoa civilmente capaz, a alteração de seu prenome, diretamente no cartório de registro civil, independentemente de decisão judicial.

Além da desjudicialização da questão, a legislação consagrou o direito à alteração imotivada, de maneira que o registrador não poderá exigir preenchimento de uma das situações outrora previstas em lei ou reconhecidas pela jurisprudência para que a alteração seja realizada.

A norma foi regulamentada pelo Provimento n. 153/23 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que alterou o Código Nacional de Normas da Corregedoria Nacional de Justiça do Conselho Nacional de Justiça – Foro Extrajudicial.

Segundo o provimento, norma de caráter nacional e observância obrigatória para cartórios de registro civil de todo o país, a alteração do prenome compreende a substituição, total ou parcial, mediante acréscimo, supressão ou inversão de prenomes.

A norma também regulamentou o procedimento para alteração de prenome. O interessado deve assinar requerimento na presença do registrador civil, indicando a alteração pretendida. Também deve declarar que não existem processos judiciais em andamento que tenham por objeto a alteração de nome. O registrador irá conferir a qualificação do interessado, a assinatura e os documentos pessoais. Realizada a averbação de alteração do prenome, o interessado custeará a publicação da informação na plataforma da Central de Informações de Registro Civil das Pessoas Naturais. Finalizado o procedimento, o registrador comunicará o ato para os órgãos expedidores de RG, CPF, título de eleitor e passaporte.

As únicas restrições legais à alteração são as hipóteses de fraude, falsidade, má-fé, vício de vontade ou simulação quanto à real intenção da pessoa requerente.

Essas modificações legislativas, obviamente, irão facilitar às pessoas de terreiro a alteração do nome civil para substituição ou inclusão de nome iniciático.

Entretanto, não estão superadas as dificuldades práticas enfrentadas pelo povo de terreiro para satisfação de seu interesse. Registre-se um caso que foi acompanhado por um dos autores no seu mister profissional de advogado de uma adepta da umbanda, nascida no dia dedicado a Santa Sara, que pretendia modificar seu prenome para inclusão do nome da patrona do povo cigano.

O registrador civil foi relutante à alteração, tendo apresentado objeções iniciais. Afirmava que Santa Sara não é nome e não poderia ser incluído; que se Santa Sara fosse um patronímico, só poderia ser incluído mediante decisão judicial; ou até que a inclusão de Santa Sara seria impossível, pois a requerente passaria a ter três prenomes, o que tornaria Sara um sobrenome.

Não se duvida que se poderia continuar apresentando inúmeras outras objeções, como, por exemplo, a objeção de que nomes em línguas africanas possam levar a pessoa ao ridículo, o que já acontece quando pessoas de terreiro tentam registrar seus filhos com nomes em línguas africanas.

Felizmente, no caso específico, a requerente obteve decisão favorável da registradora e alterou seu nome, incluindo Santa Sara, como desejado.

Entretanto, como a alteração introduzida pela Lei n. 14.382/22 pode não ser suficiente para a livre alteração do prenome dos membros do povo do terreiro que assim o queiram, é preciso conhecer dos fundamentos discutidos neste capítulo para eventual judicialização da negativa de alteração de prenome. A judicialização pode ser alternativa necessária no combate ao racismo e à intolerância religiosa praticados por registradores, por vezes travestidos de supostos fundamentos legais.

8 CONCLUSÃO

Questão que é pressuposto para valorização da diversidade étnica é o Estado não criar obstáculos à diversidade, o que envolve não criar embaraços para o registro de nomes de grupos étnicos.

O caput e § 1.º do artigo 215 da Constituição determina ao Estado proteger e incentivar as manifestações das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Aqui, as manifestações culturais não podem ser resumidas àquelas que teriam natureza folclórica ou de apresentação ao público; pelo contrário, a noção de cultura protegida constitucionalmente é da cultura como “referência à identidade” dos mais diversos grupos formadores da sociedade brasileira.

O nome é expressão da identidade da pessoa, e nada é mais elementar para proteção das manifestações populares do que permitir que os diversos povos escolham os nomes dos sujeitos.

Diante disto, entende-se que não se faz necessário uma legislação infraconstitucional para garantia do direito ao nome de povos e comunidades tradicionais, pois a normatividade pluralista e solidária da Constituição já o garante.

É inegável, entretanto, que a alteração legislativa oriunda da Lei n. 14.382/22 e sua regulamentação pelo Provimento n. 149/22023 do CNJ facilita o exercício do direito de alteração do nome civil com inclusão do nome

iniciático de pessoas de terreiro, por viabilizar que a alteração ocorra diretamente em cartório e torne o requerimento imotivado.

Como a prática já demonstra que dificuldades continuarão a ser impostas para alteração do nome civil, seria salutar a modificação da lei de registros públicos ou a edição de resolução do Conselho Nacional de Justiça com a previsão expressa de que o povo de terreiro pode fazer a alteração do nome civil a qualquer momento da vida, sem que o registrador possa manifestar objeção, tal como já acontece em relação aos nomes indígenas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Ed. Jandaíra, 2021.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: EdUFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006;
- BAHIA. Vara Cível da Comarca de Paulo Afonso – Bahia (1 vara). **Processo n. 8003076-26.2019.8.05.0191**. Julg.: Juiz Paulo Ramalho Pessoa de Andrade Campos Neto. D. Julg.: 10 de fevereiro de 2021.
- BAHIA. Vara de Registros Públicos da Comarca de Salvador. **Processo n. 0521194-88.2017.8.05.0001**. Juiz Carlos Alberto Carneiro Brandão Filho, julgamento em 26 de abr. de 2018.
- BENISTE, Jose. **Dicionário yoruba-português**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 10 jun. 2023.
- BRASIL. **Ato Institucional n. 1, de 9 de abril de 1964**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-01-64.htm. Acesso em: 10 jun. 2023.
- BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Provimento n. 149, de 26 de setembro de 2023**. Altera o Código Nacional de Normas da Corregedoria Nacional de Justiça do Conselho Nacional de Justiça – Foro Extrajudicial (CNN/CN/CNJ-Extra), instituído pelo Provimento n. 149, de 30 de agosto de 2023, para dispor sobre o procedimento de alteração extrajudicial do nome perante o Registro Civil das Pessoas Naturais. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/5284>. Acesso em: 10 jun. 2023.
- BRASIL. Conselho Nacional de Justiça; Conselho Nacional do Ministério Público. **Resolução Conjunta CNJ-CNMP n. 12, de 13 de dezembro de 2024**. Dispõe sobre o assento de nascimento do indígena no Registro Civil

das Pessoas Naturais. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1731>. Acesso em: 10 jun. 2023.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 18 de setembro de 1946**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 10 jun. 2023.

BRASIL. **Lei n. 6.015, de 31 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre os registros públicos, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6015compilada.htm. Acesso em: 10 jun. 2023.

BRASIL. **Lei nº 14.382, de 27 de junho de 2022**. Dispõe sobre o Sistema Eletrônico dos Registros Públicos (Serp); altera as Leis nºs 4.591, de 16 de dezembro de 1964, 6.015, de 31 de dezembro de 1973 (Lei de Registros Públicos), 6.766, de 19 de dezembro de 1979, 8.935, de 18 de novembro de 1994, 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil), 11.977, de 7 de julho de 2009, 13.097, de 19 de janeiro de 2015, e 13.465, de 11 de julho de 2017; e revoga a Lei nº 9.042, de 9 de maio de 1995, e dispositivos das Leis nºs 4.864, de 29 de novembro de 1965, 8.212, de 24 de julho de 1991, 12.441, de 11 de julho de 2011, 12.810, de 15 de maio de 2013, e 14.195, de 26 de agosto de 2021. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2022/Lei/L14382.htm#art11. Acesso em: 10 jun. 2023.

LOPES, Nei. **Novo dicionário Banto do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais**. 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Convenção%20sobre%20Povos%20Indígenas%20e%20Tribais%20Convenção%20OIT%20n%20%20%20169.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2023.

RIO GRANDE DO NORTE. Vara Cível da Comarca de Natal (20 Vara). **Processo n.º 0831166-95.2015.8.20.5001**, publicada no Diário de Justiça do Rio Grande do Norte em 26 de out. de 2015.

VENOSA, Sílvio de Salvo. **Direito Civil: Parte Geral**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2004.

11

LIBERDADE RELIGIOSA PÓS-VIDA: O AXEXÊ COMO DIREITO FUNDAMENTAL DOS POVOS DE TERREIRO¹⁰²

Maurício Soares de Sousa Nogueira¹⁰³

Hippolyte Brice Sogbossi¹⁰⁴

Ilzver de Matos Oliveira¹⁰⁵

RESUMO

Neste texto, a partir da análise dos aspectos jurídicos e simbólicos da judicialização da cerimônia do axexê de Mãe Stella, analisamos as possibilidades de proteção do direito fundamental ao projeto pós-vida dos povos e comunidades tradicionais de terreiro. A escolha pelo tema se justifica em razão da necessidade, e da possibilidade, de um tratamento do tema da morte a partir de uma perspectiva que respeite a pluralidade das vivências dos povos originários e tradicionais. Analisando os mecanismos de garantia desse direito e a importância da sua concreção para a própria liberdade religiosa e tomando como

102 Este artigo é uma versão reduzida e atualizada da dissertação de mestrado de Maurício Soares de Sousa Nogueira, intitulada “Os nagô, a morte e o direito fundamental ao projeto pós-vida” (Nogueira, 2022), defendida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

103 Doutor em Direitos Humanos (PPGD UNITI). Mestre em Direito e em Ciências da Religião (UFS). Foi professor na Universidade Federal de Sergipe e na Estácio de Sergipe.

104 Professor titular de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Doutor em Ciências Filológicas (Universidad de La Habana). Mestrado e doutorado em Antropologia Social – Fórum de Ciência e Cultura (MN-UFRJ-PPGAS). É membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Grupo de Pesquisa em Estudos Étnicos e Relações Interétnicas (Gerts) da UFS. É sócio efetivo da Associação Brasileira de Antropologia desde 2004.

105 Professor do Departamento de Direito da Universidade Federal de Sergipe (UFS), do Programa de Pós-graduação em Direito e do Programa de Pós-graduação em Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador (UCSal). Pós-doutor (PPGD/UFBA). Doutor em Direito (PUC-Rio). Mestre em Direito (UFBA). Ex-bolsista da Ford Foundation. Pós-doutorado Sênior do CNPq. Membro do Comitê Científico do Grupo de Trabalho Povos Originários e Comunidades Tradicionais e Periféricas, do Ministério Público do Trabalho, e do Grupo de Trabalho “Terreiros pela reparação”, da Defensoria Pública do Distrito Federal. Lidera o Grupo de Pesquisa Centro de Pesquisas Jurídicas e Estratégicas Públicas e Privadas Antidiscriminação – Cepeje Antidiscriminação.

base o instrumental fornecido pelas ciências da religião, pela antropologia e pelo direito, concluímos pela possibilidade de se reconhecer a existência do direito fundamental ao projeto pós-vida no ordenamento jurídico brasileiro e a sua especial relevância para os povos tradicionais e originários.

Palavras-chave: ciências da religião; direito; povos de terreiro; axexê; projeto pós-vida.

1 INTRODUÇÃO

Se o estudo, a luta e os questionamentos a respeito de embaraços aos ritos em vida das religiões de presença africana¹⁰⁶ estão relativamente consolidados no Brasil, temos ainda como incipiente a consolidação de uma ideia de defesa do projeto pós-vida nos povos e comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana¹⁰⁷ no país.

A partir dessa constatação, a escrita deste texto foi motivada pela necessidade e possibilidade de tratamento do tema da morte por uma perspectiva que respeite a pluralidade das vivências dos povos de terreiro, uma vez que o estudo da morte pela perspectiva nagô¹⁰⁸ guarda conexão com o debate sobre o enfrentamento do racismo religioso e da garantia constitucional plena da liberdade de culto, de crença e de liturgia no Brasil.

O nosso objetivo é analisar a existência e a importância do direito fundamental ao projeto pós-vida para os povos de terreiro no ordenamento jurídico brasileiro, os mecanismos de garantia desse direito e a relação entre a sua concretização e a liberdade religiosa, tudo isso tomando como base o instrumental fornecido pelas ciências da religião, a antropologia e o direito, num diálogo interdisciplinar.

106 Abrangem, para a sua definição, expressões religiosas como o candomblé, o toré, o tambor de mina, o xangô, a umbanda, entre outras. Abandonou-se a denominação de “religiões afro-brasileiras” que, segundo parece, não explica bem a realidade das religiões envolvidas e sua redefinição (Sogbossi; Costa, 2008, p. 133).

107 Nomenclatura utilizada pelo Decreto n.º 8.750, de 9 de maio de 2016, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2016).

108 Existe uma nação reivindicando a origem yorubá chamada “lucumí” em Cuba, “nagô” ou “queto” no Brasil e “nagô” no Haiti. Não quer dizer que estas religiões nas Américas normalmente se chamem de “nação yorubá”, mas sim que, apesar da variação terminológica entre elas, devotos e etnógrafos acabaram equiparando suas “nações” com a assim chamada “nação yorubá” da região do Golfo de Guiné na África Ocidental – isto ocorreu a partir do final do século passado (Matory, 1995, p. 263).

O desenvolvimento deste trabalho – inserido no contexto da análise da judicialização do axexê¹⁰⁹ de Mãe Stella de Oxóssi¹¹⁰, mais especificamente, da decisão que tratou da garantia do ritual fúnebre desta matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá,¹¹¹ cuja história se relaciona de maneira imbricada com a própria história do candomblé brasileiro – tenta responder à necessidade de se analisar criticamente a maneira como o Poder Judiciário encara as demandas dos povos de terreiro no Brasil.

Da decisão proferida pela juíza Caroline Rosa de Almeida – na parte que destaca os argumentos usados na ação que foi impetrada pelo Ilê Axé Opô Afonjá –, coletamos alguns dos elementos que serão trabalhados aqui para questionarmos e refletirmos de forma crítica sobre a maneira como a visão ocidental encara a morte e, de certa forma, mercantiliza-a.

Acreditamos que essa opção pela crítica só é possível se for assumida, de antemão, uma postura política e teórica que analise, desde a perspectiva decolonial, a possibilidade de haver o respeito e a inclusão efetiva de outras visões de mundo na discussão. Essa possibilidade exige a compreensão do ritual fúnebre como um dos pilares da preservação da cultura nagô e dos povos de terreiro no Brasil, no qual, no bojo da garantia dos cultos tradicionais, encontramos uma maneira de garantir a própria existência dessas culturas.

2 CASO MOIWANA VS. SURINAME E CASO MÃE STELLA DE OXÓSSI: VIOLAÇÕES À LIBERDADE RELIGIOSA PÓS-VIDA E DIGNIDADE HUMANA

Os efeitos irradiantes do direito fundamental de liberdade religiosa englobam o direito à realização de um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa de quem morre? Ou, por outro lado, a necessidade de se garantir tal ritual fúnebre deve ser regulamentada como direito de personalidade no ordenamento jurídico brasileiro? Para tentarmos apresentar caminhos para responder a essas fortes indagações, valemo-nos do estudo de dois importan-

109 O Axexê é uma cerimônia ritual fúnebre celebrada para uma pessoa importante da comunidade religiosa, chefe, filho-de-santo ou ogã (Manzochi, 1995, p. 261).

110 Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, Odê Caiodê, foi a quinta Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, Bahia.

111 Eugênia Anna dos Santos fundou o Terreiro Kêtu do Axé Opô Afonjá, em 1910, em uma roça adquirida no bairro de São Gonçalo do Retiro. O terreiro ocupa uma área de cerca de 39.000 metros quadrados e está localizado no Cabula, em Salvador (BA). Foi tombado pelo Iphan em 2000 e inscrito nos livros do Tombo Histórico e do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. As edificações de uso religioso e habitacional ocupam cerca de 1/3 do total do terreno, em sua parte mais alta e plana, sendo o restante ocupado pela área de vegetação densa que constitui, nos dias de hoje, o único espaço verde das redondezas (Terreiro [...], [201-?]).

tes casos que envolvem o direito ao projeto pós-vida de comunidades tradicionais.

O caso *Comunidade Moiwana vs. Suriname* teve origem na Denúncia n.º 12.338, remetida à Secretaria da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em 27 de outubro de 2000, pela Associação de Autoridades Saramaka e 12 capitães Saramaka em seu nome, bem como em nome do povo Saramaka que vive na região superior do Rio Suriname (Corte IDH, 2007). Foi submetido em 23 de junho de 2006 à Corte Interamericana de Direitos Humanos – Corte IDH, pela comissão, sob a alegação de que, em 1986, membros das forças armadas de Suriname teriam atacado gravemente a comunidade Moiwana, com o massacre de 40 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, arrasando a comunidade. A sentença da corte foi proferida em 28 de novembro de 2007, definindo “a responsabilidade dos vivos com relação aos mortos, endossando a garantia do direito à vida *lato sensu* – compreendendo não só o direito a um projeto de vida, mas a um projeto após a vida” (Piovesan, 2019, p. 210).

Caso Mãe Stella de Oxóssi: após uma vida inteira dedicada ao candomblé, Mãe Stella faleceu em 27 de dezembro de 2018, na cidade de Nazaré das Farinhas. A companheira da Yalorixá pretendia realizar o sepultamento nesta cidade, onde estavam vivendo há algum tempo, o que ensejou a reação da comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá, que desejava a transferência do cadáver para a Cidade do Salvador, onde o sepultamento se daria seguindo os rituais da casa, pois, conforme o preceito nagô relacionado ao axexê, era fundamental a presença física do corpo para o ritual. Estabeleceu-se, assim, uma contenda no sentido de garantir que o axexê de Mãe Stella fosse realizado no Ilê Axé Opô Afonjá. Foi manejada uma ação de obrigação de fazer cumulada com tutela de urgência que pedia a transferência do cadáver de Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxossi) da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá na Cidade do Salvador. A ação foi proposta pela Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, representada por seu presidente, José de Ribamar Feitosa Daniel, e por Edite Santos de Andrade, Iyakekere do Ilê Axé Opô Afonjá. A tutela de urgência foi julgada em 28 de dezembro de 2018, em primeiro grau, pela juíza Caroline Rosa de Almeida Velame Vieira, com parecer favorável do Ministério Público do Estado da Bahia, e determinou a transferência do corpo para o Ilê Axé Opô Afonjá.

Tomando como referência o caso *Moiwana vs. Suriname*, paradigma importante para o estabelecimento da ideia de liberdade religiosa pós-vida, Costa, Morais e Silva (2019, p. 41) apontam que:

Deste modo, tem-se por certo que o direito fundamental à liberdade de crença engloba a proteção ao projeto de pós-vida, e sua consequente reparação, em caso de violação, como também a de que é necessária a consolidação do direito ao projeto de pós-vida no ordenamento jurídico

brasileiro, e, conseqüentemente, de uma nova categoria de dano, qual seja, o de dano espiritual, haja vista serem questões relacionadas à liberdade de crença do indivíduo, que é direito fundamental decorrente da liberdade religiosa, aspecto essencial da dignidade da pessoa humana.

Dessa forma, a partir da ideia de que a liberdade de crença engloba a proteção de um projeto pós-vida, exemplificada no paradigma *Moiwana vs. Suriname*, temos que é provável que, para as comunidades tradicionais, a realização de um ritual fúnebre condizente com os preceitos culturais é condição importante para um projeto pós-vida, não só de quem morre, como de toda a comunidade.

Fazendo um paralelo do caso *Moiwana vs. Suriname* com o caso *Mãe Stella de Oxóssi*, temos que a realização do axexê da sacerdotisa do Afonjá só foi possível em razão da decisão da justiça baiana, que acabou por evitar danos irreparáveis à comunidade de terreiro, que acabaram acontecendo no caso da comunidade tradicional do Suriname, justamente porque lá não houve a devida realização da ritualística fúnebre.

Notemos que aqui, tal qual o entendimento da CIDH,¹¹² tratamos de danos a direitos e interesses transindividuais,¹¹³ não individuais, pois a impossibilidade de realização do axexê de acordo com a tradição, portanto, com o corpo presente, acabaria por não permitir que Mãe Stella se tornasse um ancestral que hoje protege toda a egbê,¹¹⁴ pelo menos de acordo com a visão de mundo da comunidade do Afonjá.

Sobre o dano espiritual transindividual que certamente aconteceria caso Mãe Stella não tivesse seu axexê realizado, Costa, Morais e Silva (2019, p. 37) elucidam:

Através do julgado perceberam-se e consolidaram-se as características do dano espiritual. Este deve ser coletivo, uma vez que para ser configurado

112 Sobre a importância da ritualização fúnebre para os povos tradicionais e originários no âmbito dos julgados da Corte Interamericana de Direitos Humanos, Bernardi e Osimo (2021, p. 16) escreveram: “Em casos sobre povos indígenas e comunidades afrodescendentes, a CIDH e a Corte IDH relacionaram o dever dos Estados de garantir a possibilidade dos rituais de luto e despedida com um direito coletivo de identidade e integridade cultural. Reconheceu-se que, em várias crenças espirituais indígenas e afrodescendentes, é preciso manter extremo cuidado com os restos mortais, ritos e locais de enterro, a fim de manter a devida ligação entre vivos e mortos, condição indispensável para a coesão do tecido social e reprodução dos modos de ser e viver das comunidades”.

113 Segundo o art. 81 do Código de Defesa do Consumidor, são os interesses ou direitos difusos - assim entendidos os transindividuais, de natureza indivisível, de que sejam titulares pessoas indeterminadas e ligadas por circunstâncias de fato, e os interesses ou direitos coletivos - assim entendidos os transindividuais, de natureza indivisível, de que seja titular grupo, categoria ou classe de pessoas ligadas entre si ou com a parte contrária por uma relação jurídica base (Brasil, 1990).

114 Palavra iorubana para se referir a uma comunidade.

deve atingir as crenças de um povo, não somente configurar uma ingerência na esfera particular; deve, também, envolver uma colisão entre culturas distintas provocando uma reação de uma delas; deve gerar um sofrimento em relação a todos os membros de uma comunidade, sendo este aspecto coletivo o que o diferencia do dano moral.

Estamos tratando aqui, portanto, de um potencial dano a toda uma comunidade, muito maior do que o dano moral encarado hodiernamente pelos tribunais. Tendo em vista se tratar de um dano religioso, espiritual, transindividual e que atingiria toda uma comunidade, muito mais do que falar em reparação, faz-se necessário tratar de prevenção, ou seja, de evitar que esse tipo de dano, de dimensões irreparáveis, aconteça.

Eis que surge a questão da necessidade de se garantir um ritual fúnebre condizente com a vida espiritual e religiosa de quem morre, que aqui nomeamos de direito à liberdade de crença pós-vida, justamente como forma de prevenir e evitar que danos irreparáveis sejam cometidos contra comunidades inteiras.

Algo já se escreveu sobre o direito à honra pós-morte¹¹⁵ ou sobre o direito ao sepulcro.¹¹⁶ Nesse caso, entendemos que o direito à liberdade de crença pós-morte se diferencia desses conceitos, pois irradia muito mais do direito à liberdade de crença do que propriamente dos direitos de personalidade. Não negamos que haja uma questão individual relacionada, visto que se deve preservar a dimensão pessoal relacionada à existência religiosa e espiritual de quem morreu. Todavia, no caso dos povos originários e tradicionais, a dimensão pessoal se desloca para uma questão coletiva, pois, como vimos neste trabalho, o caráter transindividual e comunitário do ritual fúnebre pode ser percebido nas evidências compiladas.

Para termos uma ideia da importância da garantia do ritual fúnebre para os povos tradicionais, é fundamental entender a importância dos mortos¹¹⁷

115 Sobre a honra pós-morte, Craveiro (2012, p. 155): “Em síntese, ocorrendo abusos no velório por meio da publicação de fotografias do morto sem a prévia anuência da família (a qual raramente se encontra em condições psicológicas satisfatórias para anuir algo), é manifesta a violação do direito à intimidade da família e da honra *post mortem* do morto, devendo, pois, haver responsabilização civil”.

116 Sobre o direito ao sepulcro, Craveiro (2012, p. 156): “O *ius sepulchri* consiste no direito que tem a família do falecido de utilizar o sepulcro, mediante o cumprimento dos requisitos legais para tal, para inumações e de vê-lo devidamente conservado por quem administra o cemitério em que estão localizados”.

117 Sobre a força dos mortos para a tradição religiosa de presença africana, Lopes (2005, p. 159-160) afirma: “Os mortos são os verdadeiros chefes de um povo, e sua vontade é decisiva. Eles velam por seus descendentes noite e dia e lhes distribuem riquezas, saúde. Paz, colheitas abundantes, fecundidade. Por meio de sonhos, avisam dos perigos e propiciam benefícios análogos aos concedidos pelas divindades. Os mortos procuram ser úteis e gostam de tomar parte nos assuntos humanos [...]. Para apaziguar sua cólera

ancestralizados para essas culturas. Frisemos que, quando mencionamos o termo ancestralizados, reafirmamos aqui a ideia de que a realização do ritual fúnebre de acordo com a tradição é condição importante para que a comunidade possa gozar dessa proteção que o morto, tornado ancestral, pode proporcionar. Mais uma vez, destacamos o entendimento de que a morte, pelo menos a morte ritualizada, não significa o fim para essas culturas. Sobre a morte como recomeço na perspectiva Ubuntu, Castiano (2015, p. 196) diz: “A morte não é o fim. É antes o início de uma nova relação, mais transcendental, que se realiza e renova através da obra deixada. Ubuntuisticamente, diríamos que essa nova relação se atualiza através. A obra se vê pelo exemplo”.

Ponto importante para este trabalho é observar, de alguma forma, as implicações que a realização de um ritual fúnebre não condizente com a vida espiritual do morto pode causar, principalmente em um país dito laico e com um sincretismo religioso que, de certa forma, pode-se dizer também que se apresenta como uma das consequências da perseguição às religiões de presença africana.¹¹⁸ Necessário também se faz estabelecer a relação entre a liberdade religiosa e o metaprincípio jurídico da dignidade humana, no sentido de analisar a questão da garantia dos preceitos de determinada religião como corolários da liberdade de crença, sem perder de vista que a laicidade relativa tipicamente brasileira acaba por embarçar na prática os preceitos das religiões não cristãs, enquanto as religiões cristãs gozam de proteção e incentivo estatal.

3 DIREITO, SISTEMA DE JUSTIÇA E A GARANTIA DA LIBERDADE DE CULTO PÓS-VIDA

Sogbossi *et al.* (2019) afirmam que o estudo do axexê deve ser estimulado, pois o conhecimento pode romper com os estigmas religiosos, contribuir para a tolerância religiosa e para a preservação dos ritos fúnebres do candomblé, cuja garantia jurídica é fundamental para a garantia da própria liberdade de culto, para a preservação desse importante patrimônio histórico e cultural afro-brasileiro que são os povos de terreiro e para fazer emergir uma alternativa crítica ao modo ocidental de tratar e encarar a morte.

Nesse contexto, a decisão do Caso Mãe Stella representa um precedente importante para a garantia da liberdade de culto pós-vida no Brasil e um mar-

e assegurar sua ajuda ou lhes render graças, os homens da família precisam realizar os sacrifícios rituais”.

118 Sobre o enterro de pais e mães de santo em territórios católicos, Pinto Filho (2020, p. 153) escreveu: “Atenta também para o fato de muitos dos antigos pais e mães de santo estarem enterrados nos antigos ossuários das principais igrejas do Recife, em especial a da Nossa Senhora do Carmo, como no caso da família de mãe Lu, e também de outras famílias que compunham as principais casas Nagô antigas”.

co de proteção ao livre exercício de culto para a religião da qual a Yalorixá era uma líder, bem como para a proteção do patrimônio histórico e cultural das religiões de presença africana no Brasil, uma vez que, com a proteção jurídica desse rito específico – o axexê –, possibilitamos que os membros de determinada comunidade possam:

[...] cultivar sua memória, que pode ser invocada através de um altar ou assentamento preparado para o egum, o espírito do morto, como se faz com os orixás e outras entidades espirituais. Sacrifícios votivos são oferecidos ao egum que integra a linhagem dos ancestrais da família ou da comunidade mais ampla. Representam as raízes daquele grupo e são a base da identidade coletiva [...] (Prandi, 2000, p. 2-3).

Dizemos isso, pois, para Prandi (2000), a maioria dos iniciados acaba não recebendo sequer um dia de axexê, dentre outros motivos, por falta de interesse da família carnal do morto, que muito frequentemente não participa do candomblé, o que nos permite confirmar a importância da decisão aqui analisada, porque a garantia de que fosse realizado o ritual de passagem da tradição que Mãe Stella cultuou em vida, mesmo contra eventual vontade da família, pode ser considerada como importante elemento de preservação do direito inviolável ao livre exercício de culto religioso e de liberdade religiosa pós-vida.

Sendo assim, é importante analisar como a referida decisão, ao se opor à vontade de parte da família da falecida e defender a prática do ritual referente à religião que ela praticou e liderou durante toda a vida, levou em consideração a relevância do axexê para o candomblé, enxergando tal rito como fundamental para a preservação tanto das tradições africanas que deram origem à religião dos orixás no Brasil, quanto da garantia constitucional da liberdade de culto.

4 LAICIDADE DO ESTADO, PODER JUDICIÁRIO E DECISÃO

O Brasil é um país que tem a escravização de seres humanos como uma marca da sua história. Como se sabe, não houve política pública de reparação consistente e duradoura relacionada a esse crime contra a humanidade. As consequências da ausência de políticas públicas de reparação são muitas e as vemos no racismo cotidiano e estrutural. A intolerância religiosa perpetrada contra os cultos de presença africana pode ser considerada um sintoma do racismo estrutural brasileiro, fruto direto do contexto econômico e social forjado na sociabilidade da escravidão. A relação, portanto, é imbricada entre escravidão, racismo e a intolerância religiosa praticada contra o candomblé e a umbanda.

Vale mencionar, ainda, que a laicidade estampada no inciso VI, art. 5.º da Carta Magna de 1988 é atravessada pela hegemonia da Igreja Católica no

Brasil e, mais recentemente, pelo crescimento vertiginoso do neopentecostalismo, e os Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, por suas vezes, não estão imunes à influência dessas instituições religiosas. Ao contrário, mesmo o Brasil sendo um Estado oficialmente laico, é pública e notória a cada vez mais acentuada inserção na vida pública brasileira de pautas defendidas justamente pela moral religiosa, mais especificamente pela vertente judaico-cristã. Diante desse cenário, surge a necessidade de se debruçar sobre a possível relação de causalidade entre o tipo de fé professada autor ou réu em ação judicial e a decisão proferida pelo Poder Judiciário.

Uma possível formulação nesse sentido é que o tipo de fé professada por quem acessa o Poder Judiciário afeta a decisão judicial a ser proferida, tendo os templos de religiosidade afro-brasileira menos acesso ao Judiciário e menos chances de lograr êxito em uma ação judicial.

Assim, urge estudar a influência da religião no Judiciário, pois o estudo das ações em que figuram como parte templos religiosos pode romper barreiras e jogar luz em questões como a do racismo estrutural, do grau de laicidade das nossas instituições, da paridade de armas das partes no Judiciário, nas ações intentadas por templos religiosos, todas fundamentais para compreendemos a amplitude da garantia da liberdade de culto e como o Judiciário se comporta ao analisar demandas a respeito de temas religiosos, inclusive analisando sua porosidade em relação a outras instituições com grande destaque social, como as igrejas evangélicas e católicas, por exemplo.

Da análise dos estudos empíricos desenvolvidos a respeito da magistratura brasileira, surgem questionamentos ligados à influência da conjuntura e ao processo de socialização da carreira na atividade judicante. A situação instaurada quando da análise do trabalho judicante nos apresenta fundamentalmente uma necessidade de se debruçar de maneira crítica sobre a forma como se decide. Sobre o elitismo cheio de pretensões da linguagem jurídica, Kaufmann (2011, p. 383) escreveu:

O discurso é hoje elitista, cientificista, universalista, moralizador, técnico e teórico. Não há dúvida de que estamos em excelente ambiente para o jurista, que, a cada decisão, reafirma, na figura do juiz, do advogado ou do doutrinador, a sua importância central no regime republicano. Este trabalho, entretanto, coloca dúvida em relação à utilidade desse discurso, hoje, para a democracia e para a implementação tolerante e honesta dos direitos humanos.

O tema das decisões judiciais normalmente tem recebido um tratamento no qual se indicam formas corretivas para os problemas do sistema Judiciário, considerando-se, na parte teórica, principalmente a dicotomia entre neoconstitucionalismo (caráter mais subjetivo das decisões, baseado em princípios) e positivismo (caráter mais legalista e formal, baseado na letra fria da lei).

Embora possamos admitir alguma disfuncionalidade na questão da justificação das decisões, sugerimos aqui a ideia de que uma grande possibilidade de análise das decisões judiciais pode estar na pesquisa empírica em direito, mais especificamente no estudo de caso. Tal metodologia pode nos revelar questões importantes a respeito das decisões judiciais, no sentido de entender o perfil e a maneira como decidem os magistrados.

O conceito de constitucionalização simbólica, como dispositivo teórico para explicar a sobreposição do sistema político sobre o direito, possibilita-nos averiguar se determinadas características dos litigantes podem influenciar diretamente no resultado de procedência ou não das ações judiciais. A análise qualitativa das decisões, assim, pode desvelar justamente essa sobreposição da política sobre o direito, na prática, e o poder de influência de determinadas instituições religiosas sobre o direito.

A questão que surge, a esta altura, reside no fato da importância do Afonjá para a Cidade do Salvador. Logo, questiona-se a dificuldade que terceiros de menor porte teriam em acessar a justiça de maneira rápida para decidir a respeito de um ritual fúnebre, por exemplo. A importância política e histórica do Afonjá e de Mãe Stella de Oxóssi pode ter sido, portanto, decisiva para que a liberdade religiosa pós-vida seja respeitada no caso de decisões favoráveis a pleitos parecidos.

A influência do poder na atividade judicante não pode ser entendida de maneira estanque. Por exemplo, podemos, com ressalvas, tomar o direito como um aparelho estatal restrito às mãos de determinada classe, que faz uso dele para defender e atuar de acordo com os seus próprios interesses. Tal forma instrumentalizada não é suficiente, até porque o “fato da subordinação do direito ao poder político no contexto da constitucionalização simbólica não deve, entretanto, levar à ilusão da autonomia do sistema político” (Neves, 2011, p. 151). Assim, é importante nos atentarmos que um não se subordina diretamente ao outro, mas se relacionam dialética e estruturalmente. Sobre a relação imbricada entre mundo jurídico e mundo político, Mascaro (2013, p. 134) aponta que:

A forma jurídica preserva seu núcleo necessário em face do Estado, não porque o jurídico seja maior que o político, mas porque ambas as formas não podem ser submetidas uma à outra a ponto de deixarem de existir. Derivam todas de uma mesma forma comum, do valor e da mercadoria, que demanda não uma ou outra, mas sim uma e outra.

Outro aspecto teórico importante é o de situar o conceito de constitucionalização simbólica como uma sobreposição parcial do político sobre o direito que ocorre em sistemas disfuncionais. O conceito de constitucionalização simbólica é importante aqui, na medida em que se tenta debater como

se conforma a laicidade na sociedade brasileira. Sobre a constitucionalização simbólica, Marcelo Neves (2011, p. 152) diz:

Nesse sentido, a constitucionalização simbólica também se apresenta como um mecanismo ideológico de encobrimento da falta de autonomia e da ineficiência do sistema político estatal, sobretudo com relação a interesses econômicos particularistas. O direito fica subordinado à política, mas a uma política pulverizada, incapaz de generalização consistente e, pois, de autonomia operacional.

A análise da constitucionalização simbólica carece do domínio da noção de que a Constituição significa um acoplamento estrutural entre política e direito e que seu caráter meramente simbólico poderia significar justamente uma disfuncionalidade nesse encaixe.

Nesse sentido, é importante mencionar que, através da “Constituição como acoplamento estrutural, as ingerências da política no direito não mediatizadas por mecanismos especificamente jurídicos são excluídas e vice-versa” (Neves, 2011, p. 66).

Entender a constitucionalização simbólica no âmbito desta pesquisa significa dar parâmetro teórico para a análise de caso do axexê de Mãe Stella, no sentido de entendermos a eventual existência de um efeito de causalidade entre a fé professada por um templo religioso sobre o resultado da ação judicial em que figure como parte e se isso pode ser fruto de uma sobreposição do poder político sobre o direito, mesmo que indiretamente, permitindo-nos analisar a porosidade do sistema jurídico diante de instituições político-religiosas.

É fundamental também investigar a relação entre religião, raça e lei no Brasil, porque “o Brasil republicano, tanto quanto a colônia e o império, não registra um único período histórico no qual a lei, notadamente a lei penal, permaneceu infensa ao modelo de relações raciais” (Silva Júnior, 2015, p. 304). Situação não muito diferente dessa foi apontada por Oliveira (2014, p. 81) ao analisar a situação histórica da “proteção” dos templos de presença africana em Sergipe:

[...] fica evidenciado como que as religiões de origem africana foram historicamente alvo de diferentes modelos de acusação e perseguição. Em cada região ou estado ela se apresenta com peculiaridades, mas, de modo geral, traz a marca da atuação estatal no controle do estranho e do supostamente perigoso para a ordem estabelecida.

A correlação entre constitucionalização simbólica, religião e lei, no nosso entendimento, emerge do seguinte exemplo dado por Silva Júnior (2015, p. 315):

Na cidade de São Paulo ainda hoje nenhum templo de candomblé tem assegurada a imunidade tributária, os ministros não conseguem obter inscrição no sistema de seguridade social (na qualidade de ministros religiosos) e os cartórios se recusam a reconhecer a validade dos casamentos celebrados no candomblé. Boa parte dos ministros, geralmente pessoas de origem extremamente humilde, envelhece e morre sem ter acesso à previdência social, e são frequentes as denúncias de invasão dos templos, praticadas por agentes de segurança pública, sem mandado judicial e a qualquer hora do dia ou da noite.

5 ASPECTOS JURÍDICOS RELEVANTES NA DECISÃO NO CASO MÃE STELLA

Tratando-se especificamente da decisão que permitiu o traslado do corpo de Mãe Stella de Oxóssi para Salvador, vale destacar as seguintes passagens:

O axexê é o momento religioso de desligamento do corpo físico de um iniciado no culto dos orixás para que se desvincule do plano material, tornando-se um ancestral. Nos ritos de religião de matriz africana, o sepultamento e o ritual do axexê é fundamental, sobretudo para uma líder religiosa. Para tal desiderato é necessário que seu corpo físico, mesmo que morto, esteja dentro do espaço religioso no qual foi sacralizado. No caso de Mãe Stella de Oxóssi, esse lócus é o terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, localizado no bairro de São Gonçalo do Retiro. O velório e sepultamento fora do espaço religioso é um agravo e afronta a toda a uma tradição religiosa africana e à sua comunidade (Bahia, 2018, p. 2).

Analisando-se os bens jurídicos em conflito, verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, de outra monta, o exercício do seu direito é barrado pelo direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, nestes autos. Presente o *fumus boni iuris* da pretensão do Autor, visto a iminência do sepultamento na cidade de Nazaré e, incontestável é também o *periculum in mora*, fato de que, a não realização do ritual religioso, importará no sepultamento da Iya Stella de Oxóssi, medida irreversível, o que porá em risco continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora (Bahia, 2018, p. 4).

Feito isso, passamos a tecer algumas análises a respeito da decisão sobre o axexê de Mãe Stella, levando-se em conta a transdisciplinaridade e a possibilidade de análise da questão também na perspectiva jurídico-religiosa.

Com relação às questões jurídicas envolvidas no caso, algumas podem ser enumeradas: 1) quem decide o destino do corpo de quem morre; 2) garantias atribuídas a uma sacerdotisa no sentido de garantir que os preceitos de sua religião serão respeitados quando da sua morte; 3) titularidade dos

direitos de personalidade da pessoa falecida; 4) conflito entre o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, em contraponto ao direito à personalidade, que, em caso de morte, é exercido pela companheira sobrevivente, como no caso dos autos.

Quanto às teses elencadas na decisão analisada, observa-se: 1) a proteção constitucional do artigo 5.º, inciso VI, da Constituição brasileira, à liberdade de crença, em especial ao livre exercício dos cultos religiosos e a garantia da proteção aos locais de culto e a suas liturgias; 2) a proteção do direito à personalidade, que, no caso dos autos analisados, em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente.

No que diz respeito às razões da decisão, tem-se que: 1) a não realização do ritual religioso, medida irreversível, põe em risco a continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora; 2) causa menos prejuízo evitar que todo um culto religioso seja violado ante a alteração do lugar do sepultamento, ainda que indo contra o exercício da companheira de escolher o local de sepultar o corpo, conforme o direito que lhe assiste; 3) não havendo, nos autos, prova de manifestação da falecida de lugar de preferência de local de sepultamento, pelo melhor interesse social, é possível mitigar o direito de disponibilidade da família da falecida, sobrepondo-se à proteção do patrimônio cultural, ante a supremacia do exercício livre da religião, bem como a proteção do patrimônio histórico e cultural do exercício da religião de matriz africana.

Quanto aos princípios colidentes, temos: 1) patrimônio cultural com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição; 2) direito à personalidade que, em caso de morte, é exercido pela companheira sobrevivente, no caso dos autos analisados.

Quanto às condições de precedência, percebe-se que: 1) a garantia do pleno exercício do culto religioso, tendo como condição de precedência a violação do culto ante a alteração do lugar de sepultamento, prevaleceria; 2) a proteção à personalidade, tendo como condição de precedência a prova de manifestação da falecida de lugar de preferência de local de sepultamento ou pelo melhor interesse social, prevaleceria.

Por fim, quanto à escolha entre os bens jurídicos em conflito, tem-se a seguinte fórmula: se não há prova de manifestação da pessoa falecida sobre o lugar de sepultamento de preferência, e se há risco de continuidade dos ritos religiosos em razão da não realização do ritual religioso fúnebre, a proteção do patrimônio cultural tem precedência sobre o direito de disponibilidade da família da falecida.

De toda a análise da decisão do caso Mãe Stella, é importante ressaltar que os fatos carregam uma importância intrínseca, visto que a matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá dedicou sua vida ao candomblé e, na hora da sua passagem, houve a pretensão de que ela fosse enterrada em Nazaré das Farinhas, vontade intentada por sua companheira à época, o que configurou uma causa

que envolveu uma colisão entre o direito à personalidade e o direito de liberdade religiosa, como fruto da disputa espacial acerca da realização do seu ritual fúnebre.

Com relação às questões jurídicas envolvidas no caso, a questão sobre quem decide o destino do corpo de quem morre é ponto-chave na análise aqui realizada, pois, principalmente nos casos de sacerdotes de grande importância para as comunidades tradicionais de terreiro, percebemos a necessidade de relativizarmos o poder dos familiares consanguíneos sobre o corpo, visto que é fundamental para a memória do morto e para o grupo religioso como um todo, que os preceitos fúnebres sejam respeitados e realizados de acordo com o sacerdócio exercido em vida.

Já sobre a garantia de que os preceitos da religião de uma sacerdotisa de terreiro sejam respeitados quando da sua morte, é necessário refletir se o racismo religioso perpetrado contra os terreiros influencia nessa questão. Será que algum parente de um padre falecido questionaria o enterro católico com a mesma frequência que os parentes de sacerdotes e sacerdotisas de terreiro falecidos questionam e embaraçam a realização dos seus axexês? Por fim, sobre esse ponto, o conflito entre o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, em contraponto ao direito de personalidade, que em caso de morte teria sido exercido pela companheira sobrevivente, é de fato crucial na análise do caso Mãe Stella, visto que a juíza baiana colocou o pleno exercício do culto religioso como não colidente com o direito de personalidade. Aqui, podemos perceber a consideração judicial pelo direito transindividual ao patrimônio histórico e cultural, em contraponto à natureza privada e individual do direito à personalidade.

Quanto às teses elencadas na decisão analisada, a proteção constitucional do artigo 5.º, inciso VI, da Constituição brasileira, à liberdade de crença e, em especial, ao livre exercício dos cultos religiosos e a garantia da proteção aos locais de culto e a suas liturgias foi ponto-chave na argumentação utilizada pela parte autora, qual seja, o Ilê Axé Opô Afonjá, tendo sido a tese vencedora da demanda. Em contraponto, a proteção ao direito à personalidade, tese defendida pela companheira sobrevivente de Mãe Stella no caso dos autos analisados foi mitigada, por um lado porque não havia nenhuma declaração de vontade de Mãe Stella no sentido da não realização do axexê e, por outro, porque a vontade expressa pela companheira sobrevivente em não realizar o axexê acabaria por causar danos imateriais à toda a comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá, sem contar os efeitos simbólicos negativos e imprevisíveis que toda a comunidade de terreiro brasileira poderia experimentar.

No que diz respeito às razões da decisão, tem-se que a julgadora optou por seguir a trilha da garantia da liberdade religiosa, reconhecendo que a não realização da cerimônia fúnebre poria em risco a continuidade dos ritos religiosos do egbé, mesmo que, supostamente, indo contra o direito da companheira de escolher o local de sepultar o corpo conforme o direito que

lhe assistia. Nesse caso, a juíza optou pela solução que causasse o menor prejuízo, visto que uma solução pode ter causado um dano individual, mas a outra causaria danos transindividuais incomensuráveis. Além disso, o fato de não haver, nos autos, prova de manifestação de Mãe Stella sobre o lugar de preferência para o sepultamento abriu caminho para que a julgadora optasse pelo melhor interesse social, ou seja, o direito de disponibilidade da família da falecida foi relativizado, tudo em nome da proteção do patrimônio histórico e cultural e do exercício livre da religião, justamente pela importância do ritual do axexê de Mãe Stella para a comunidade de terreiro.

Quanto aos princípios colidentes, isto é, a ponderação e o sopesamento entre o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição em contraponto ao direito à personalidade, que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, avista-se de modo nítido que prevalece o princípio com maior capacidade de irradiação, ou seja, o caráter transindividual de determinado fundamento principiológico deve sobrepujar um princípio de caráter individual e sem ramificações difusas.

Quanto às condições de precedência, percebe-se que, segundo a decisão judicial, a garantia do pleno exercício do culto religioso prevaleceria sobre a proteção à personalidade, desde que não houvesse a manifestação de vontade de quem morreu e desde que esse pleno exercício religioso tivesse caráter transindividual de proteção do patrimônio histórico e cultural em contraponto a uma proteção meramente individual da personalidade. Sobre esse aspecto, apresentamos discordância da decisão, uma vez que, ao ser exigida a manifestação individual da vontade pelo axexê ou não, abrimos perigoso espaço para violação do direito fundamental ao axexê, pois cremos que ele não é direito individual, e sim transindividual, não estando na esfera da decisão privada.

Logo, após esse sopesamento, podemos retirar do precedente analisado um roteiro que poderá ser utilizado em casos similares.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do caso *Moiwana vs. Suriname*, quando a Corte Interamericana de Direitos Humanos entendeu que, para além da violência da execução de membros de uma comunidade originária, constatou-se a violência referente à frustração do projeto pós-vida de toda uma comunidade, justamente por não terem sido realizados os rituais fúnebres dos indígenas assassinados, coube-nos transportar tal entendimento para o ordenamento jurídico brasileiro, concluindo-se que a decisão proferida pelo Judiciário baiano que decidiu sobre o traslado do corpo de Mãe Stella trilhou caminho semelhante, por entender que o patrimônio cultural do Afonjá era um valor a ser protegido naquele caso, em prol da comunidade, mesmo que em detrimento do direito

à personalidade exercido pela companheira de Mãe Stella quando da morte da Yalorixá.

O conceito aqui nomeado de liberdade religiosa pós-vida é assunto urgente que deve ser pesquisado com o auxílio interdisciplinar de várias áreas do conhecimento. Se, por um lado, a liberdade dos templos religiosos de presença africana é violada no cotidiano brasileiro; por outro lado, é desta liberdade fundamental que deriva outra, mais específica, a liberdade religiosa pós-vida. Devemos, pois, estar cientes de que a análise necessária à elaboração de uma ideia de liberdade religiosa pós-vida redundará em uma luta pelo direito fundamental de liberdade religiosa.

Os problemas gerados pela intolerância religiosa foram expostos ao longo desse texto. Obviamente, tais problemas não são apenas fruto de atitudes pontuais tomadas por determinada denominação cristã católica ou neopentecostal, mas, sim, frutos e sintomas da doença chamada racismo, impregnada na sociabilidade capitalista brasileira.

O estudo aprofundado sobre a liberdade religiosa pós-vida pode servir de contribuição para uma possibilidade de desvelamento do mito da laicidade do Estado brasileiro, no sentido de revelar como a justiça ainda favorece as religiões dominantes e subjuga – literalmente, subjuga – as religiões ditas marginais.

Se o estudo, a luta e os questionamentos a respeito de embaraços aos ritos em vida das religiões de presença africana estão relativamente consolidados no Brasil, temos ainda como incipiente a consolidação de uma ideia de defesa do projeto pós-vida nas comunidades de terreiro no Brasil.

Estudar sobre o caso de Mãe Stella de Oxóssi a partir de um paralelo com outros casos, como o Moiwana vs. Suriname, revela-nos a importância de garantir a realização dos rituais fúnebres para os membros dos povos de terreiro no Brasil. Tal garantia virá de várias formas e será fruto de um esforço integrado entre povos tradicionais, sociedade civil organizada, academia e Estado brasileiro.

A realização de pesquisas com conteúdo decolonial no âmbito da academia, principalmente em cursos mais conservadores como o direito, passou muito tempo com uma visão eurocêntrica de que o Brasil deveria se espelhar na Europa e nos EUA como grandes exemplos a serem perseguidos. Fato é que essa perseguição improdutiva nos fez oprimir o que temos de melhor: a nossa pluralidade cultural nacional.

A tentativa de analisar os problemas nacionais pela cosmovisão ocidental, inclusive no âmbito da academia, fez-nos reproduzir o epistemicídio e tornou-nos cegos para as soluções, que podem estar bem à frente dos nossos olhos, como é o caso da consideração dos conhecimentos produzidos nos terreiros sobre proteção ambiental, comunitarismo, enfrentamento à insegurança alimentar, relação com a morte etc.

O epistemicídio não é apenas errado sob um ponto de vista humanitário ou referente à dignidade da pessoa humana, mas também sob o ponto de vista pragmático. Uma ausência de olhar do Brasil para suas próprias riquezas advindas da diversidade é fruto de um projeto colonial que ainda não foi interrompido. A absorção acrítica das culturas europeias e norte-americanas por parte da classe burguesa brasileira é compatível com a economia colonial, ou seja, vendemos commodities e importamos tecnologias.

A experiência constitucional brasileira, fruto de um amplo processo democrático, que ocorreu depois de mais de 20 anos de ditadura e representou uma acomodação de forças, inclusive das militares, é insuficiente para a inclusão radical e objetiva dos povos originários e tradicionais na vida institucional nacional e no orçamento das políticas públicas. O resultado é um racismo estrutural fruto do problema da escravização ainda não superado. Nesses termos, o racismo religioso é sintoma da doença da desigualdade social baseada no racismo e, portanto, o reconhecimento de direitos como o do projeto pós-vida acaba sendo obliterado, dependendo do entendimento pontual de um juiz ou de uma corte internacional, como nos casos Mãe Stella e Moiwana.

Assim, analisando o Caso Mãe Stella e o Caso Moiwana vs. Suriname, vemos que, se podemos vislumbrar o direito ao projeto pós-vida já contido no arcabouço jurídico e constitucional brasileiro, vide a justificativa jurídica do Caso Mãe Stella, inclusive pela abertura do direito nacional aos julgados internacionais, como o caso Moiwana vs. Suriname, é fato que a Constituição de 1988, mesmo recheada de elementos do que seria uma Constituição de um Estado de bem-estar social, não é e nem será suficiente, na forma em que se encontra em termos de eficácia e aplicabilidade pelo conjunto dos poderes públicos para viabilizar a superação do principal problema nacional brasileiro, o racismo estrutural.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE JÚNIOR, Lourival Andrade. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento. **Revista Diálogos**, v. 25, n. 3, p. 8-37, dez 2021.
- BAHIA. Tribunal de Justiça do Estado da Bahia. **Ação de Obrigação de Fazer cumulada com pedido de Tutela Antecipada nº 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176**. Autor: SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ. Juíza Caroline Rosa, de Almeida Velame Vieira. Salvador, 28 de dezembro de 2018. Disponível em: <http://www.tjba.jus.br>. Acesso em: 25 nov. 2020.
- BERNARDI, Bruno Boti; OSMO, Carla. Direito ao luto e prevenção do desaparecimento de pessoas no contexto da pandemia: parâmetros da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. In: CALAZANS, Marília; TELES,

Edson (orgs.). **A pandemia e a gestão das mortes e dos mortos**. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2021, p. 12-23.

BRASIL. **Decreto n.º 8.750, de 9 de maio de 2016**. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm. Acesso em: 27 jun. 2020.

BRASIL. **Lei n. 8.078, de 11 de setembro de 1990**. Dispõe sobre a proteção do consumidor e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8078compilado.htm. Acesso em: .

CASTIANO, José P. **Filosofia Africana: da sagacidade à intersubjectivação** (com Viegas) Maputo: Editora Educar, 2015.

CORTE IDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos. **Caso do Povo Saramaka vs. Suriname**. Sentença de 28 de novembro de 2007 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas). Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/cc1a1e511769096f84fb5effe-768fe8c.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2022.

COSTA, Rafaela Cândida Tavares; MORAIS, Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa; SILVA, Bárbara Martins Duarte. A liberdade de crença como direito fundamental: uma discussão acerca da reparação do dano espiritual ao direito ao projeto de pós-vida nas aldeias da terra indígena Capoto-Jarina. **Revista Prisma jur**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 25-47, jan./jun. 2019.

CRAVEIRO, Renato de Souza Marques. **O direito à honra post mortem e sua tutela**. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

KAUFMANN, Rodrigo de Oliveira. **Direitos Humanos, Direito Constitucional e Neopragmatismo**. São Paulo: Almedina, 2011.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos** Rio de Janeiro: Editora Senac, 2005.

MANZOCHI, Helmy Mansur. Axexe: um rito de passagem. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 5, p. 261-266, 1995.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATORY, J., Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000200013>. Acesso em: 13 jun. 2022.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

NOGUEIRA, Maurício Soares Sousa. **Os nagô, a morte e o direito fundamental ao projeto pós-vida**. 2022. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2022.

- OLIVEIRA, Ilzver de Matos. **Calem os tambores e parem as palmas:** expressão as religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe. Rio de Janeiro: PUC, 2014.
- PINTO FILHO, Olavo de Souza. **A família Nagô:** Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional:** um estudo comparativo dos sistemas regionais europeus, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. . Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. *In:* MARTINS, Cléo; LODY, Raul (orgs.). **Faraimará** - o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 174-184.
- SILVA JÚNIOR, Gladstone Leonel da. **A constituição do estado plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na américa latina.** 2014. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

12

KIUÁ NGANGA PAMBU NJILA: SOCIOCOSMOLÓGICA DAS TROCAS E DOS CAMINHOS CRUZADOS NA CRIAÇÃO DE DIREITOS E DE SE FAZER POLÍTICA

Carlos Eduardo Marques¹¹⁹

RESUMO

O presente artigo trata do processo de des-re-territorialização do Quilomblé de Manzo – Comunidade de Povo de Santo (candomblé) e Comunidade Quilombola. A partir da análise de aspectos da vida vivida e vivenciada em Manzo, constato que a experiência religiosa do candomblé emerge como central na criação de direitos e de se fazer política em um processo de disputa com a forma-Estado. Analiso como as práticas, as ações e as representações perfazem o lugar e o habitar dos quilombecistas. Para tanto, privilegio a análise sociocosmológica das trocas e dos caminhos cruzados através da expressão êmica tomada da palavra política entendido como uma cosmopolítica.

Palavras-chave: quilombo; povo de santo; des-re-territorialização; direitos.

119 Graduado em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia pela UFMG. Doutor em Antropologia pela Unicamp. Pesquisador-fundador do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais NuQ-UFMG. Professor substituto no Departamento de Sociologia e Antropologia da Fafich/UFMG. Professor voluntário no Departamento de Antropologia e Arqueologia da Fafich /UFMG. Professor Substituto no Departamento de Ciências Aplicadas a Educação da FAE/UFMG; Professor de Sociologia e Antropologia do Direito da Faculdade de Ciências Jurídicas de Diamantina FCJ/Fevale/UEMG. Professor de Antropologia na Escola Guignard da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. Consultor antropológico para Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais (PICT) em organismos como o Fundo de Populações das Nações Unidas, INCRA, Ministério de Desenvolvimento Agrário dentre outros e em diversas empresas de consultorias.

<p style="text-align: center;">Yá Yá Mاسemba</p> <p style="text-align: center;">Roberto Mendes e Capinam</p> <p>Que noite mais funda calunga No porão de um navio negreiro Que viagem mais longa candonga Ouvindo o bатуque das ondas Compasso de um coração de pássaro No fundo do cativoiro É o semba do mundo calunga Batendo samba em meu peito Kawo Kabicile Kawo Okê arô oke Quem me pariu foi o ventre de um navio Quem me ouviu foi o vento no vazio Do ventre escuro de um porão Vou baixar no seu terreiro Epa raio, machado e trovão Epa justiça de guerreiro Ê semba ê Samba á o Balanço das ondas Nas noites mais longas Me ensinou a cantar Ê semba ê Samba á Dor é o lugar mais fundo É o umbigo do mundo É o fundo do mar Ê semba ê Samba á No balanço das ondas Okê aro Me ensinou a bater seu tambor Ê semba ê Samba á No escuro porão eu vi o clarão</p>	<p style="text-align: center;">Do giro do mundo</p> <p>Que noite mais funda calunga No porão de um navio negreiro Que viagem mais longa candonga Ouvindo o bатуque das ondas Compasso de um coração de pássaro No fundo do cativoiro É o semba do mundo calunga Batendo samba em meu peito Kawo Kabicile Kawo Okê arô oke Quem me pariu foi o ventre de um navio Quem me ouviu foi o vento no vazio Do ventre escuro de um porão Vou baixar no seu terreiro Epa raio, machado, trovão Epa justiça de guerreiro Ê semba ê é samba á é o céu que cobriu nas noites de frio minha solidão Ê semba ê é samba á é oceano sem, fim sem amor, sem irmão ê kaô quero ser seu tambor Ê semba ê é samba á eu faço a lua brilhar o esplendor e clarão lunar de Luanda em meu coração umbigo da cor abrigo da dor a primeira umbigada mاسemba yáyá mاسemba é o samba que dá Vou aprender a ler Pra ensinar os meus camaradas! Vou aprender a ler Pra ensinar os meus camaradas!</p>
---	---

“Eu não me identifico com os escravos e sim com os quilombolas. Não estou acostumada a obedecer e servir, eu sou do lado livre. Eu acho que é por isto, a sensação de liberdade o tempo todo. Eu acho que ser quilombola é diferente de ser escravo. Escravo para mim é sempre a imagem de alguém servindo, apanhando. Já o quilombola eu vejo pronto para a luta exigindo os direitos. Esta é a diferença, por isto nós somos quilombolas, vejo isto em mim e nos meus irmãos.”

Makota Cássia¹²⁰ – Quilombo Urbano de Manzo Ngunzo Kaiango.

120 *Makotas* são as mães que cuidam do santo. O radical *Ma* designa *mãe* e *Kota* designa aquela que *cuida do Inqúisse* (orixá na tradição Bantu). Cassia Cristina é makota e principal

Kiuá Nganga Pambu Njila!!! Kiuá Njila. Aueto!!! Salve o Senhor dos caminhos!!!
Adorei as almas!!!

A Ku Menekene Usoba Nzazzi!!! Nzaze é!!!

Nada é por acaso, aprendi em Manzo, e não é mesmo: nada é por acaso. Este artigo foi escrito em 29 de abril de 2023, e no dia 27 de abril de 2023, numa quarta-feira, o Machado que Zazi e/ou Xangô carrega nas mãos e é a Justiça que esse *Nkice* e Orixá é voltou à sede e ao nome da Fundação Cultural Palmares!

Aluvaia, Bombojira, Pambu Njila (equivalente a exu entre os bantos) são variações nominais para se referir ao *Inquisse* responsável pela proteção e comunicação entre as divindades e os homens. *Pambu Njila* faz a comunicação com os outros *inquisses*, sem as quais as trocas não se realizariam e os caminhos não se cruzariam. *Pambu* na língua Kimbundu significa a encruzilhada, e *Njila*, o caminho, portanto *Pambu Njila* é *Nganga* – senhor – das encruzilhadas e dos caminhos. Dono dos cruzamentos, atalhos, caminhos, fronteiras, subidas, descidas, é o movimento, a transversalização das ligações, mas também as rupturas, idas e vindas, mudanças e permanências, linha de fuga e chegada, transversalização de tempos e cosmos, o princípio e o fim ao mesmo tempo.

Pambu Njila é o *ngunzo* – força vital – que ele participa e representa em um só ato, permitindo, assim, transversalizar a vida vivida e vivenciada. *Pambu Njila* é a ancestralidade, a vida vivenciada e o devir, passado, presente e futuro entrecruzado. Sem *Pambu Njila* nada pode existir, muito menos as páginas que se seguem.

A Comunidade *Manzo Ngunzo Kaiango* localiza-se na Zona Leste de Belo Horizonte, em um terreno urbano que, mediante medidas administrativas, foi interdito por motivo de riscos múltiplos à segurança dos moradores e de terceiros, pela Prefeitura de Belo Horizonte-PBH, o que retirou a comunidade de seu território por um período de aproximadamente 11 meses, durante os anos de 2011-2012, até que se efetuassem obras emergenciais de reparações construtivas realizadas pelo poder público municipal sem a devida participação da comunidade, que violaram suas sociocosmológicas e descaracterizaram o *terreiro*, centro vital da comunidade. São esses os fatos que nos levarão a uma reflexão nas páginas futuras sobre os direitos dos povos de terreiro.

Manzo Ngunzo Kaiango é a Casa da Força de Matamba. *Manzo* significa Casa. *Ngunzo* é a energia, o elemento constitutivo e construtivo do candomblé, o princípio dinâmico que participa e representa a força que, ao mesmo

liderança política do Quilomblé de Manzo Ngunzo Kaiango, é filha carnal de Mametu Muiandê, a liderança cívico-religiosa maior da Quilomblé. *Nkice* ou *Inquisse* é a denominação no Candomblé Angola e equivalem a orixá para os bantos.

tempo, circula e permanece em um movimento simétrico centrípeto e centrífugo, ou seja, contém e veicula o princípio genérico e, concomitantemente, diferenciado da vida. A força dinâmica que permite a ancestralidade, o ser e o devir. Sem *ngunzo* não existiria energia vital. É transmissível, acumulável, perdível, transformacional. Conduzido e transmitido – *trocado* nos termos de *Manzo* – através de objetos, de coisas, pessoas, animais, elementos da natureza, é simultaneamente material e imaterial. Trata-se, portanto, de um fe(i) tiche – o feito – a ação – e sua representação – fetiche na precisa definição de Latour (2002;1994), que assegura a existência presente, o porvir e as necessárias relações com a ancestralidade. Não existe candomblé sem *ngunzo*.

NGUNZOS: A TOMADA DA PALAVRA POLÍTICA E A LUTA POR DIREITOS

Oiá matamba e tata imê
 Kayango é da muinganga
 e tata imê, Mametu Matamba

O *ngunzo* é *assentado* no terreiro, tornando este um local sagrado. É transmitido a todos os elementos conformadores do *abantu* – comunidade do *ngunzo*. Como energia, sua taxa é variável e é necessário o constante *girar em torno do intoto*, nos precisos termos que ouvi em *Manzo*. *Ngunzo* é poder. *Ngunzo* é bênção, cumprimento, votos, aquilo que se troca. *Ngunzo* é carisma, senioridade. *Ngunzo* são as salivas, o suor, a palavra, o toque, aquilo que os *santos* passam a seus *filhos* e aos presentes nos momentos em que estão manifestados. É aquilo que se troca entre os membros da *família de santo* – entendida não apenas como a construção feita a partir de um laço consanguíneo – e da *comunidade do Santo*. É o que se oferece a outro. É o *que se come*. É o *que sai da boca*, nos termos que ouvi em *Manzo*, sobre a importância da palavra que se diz.

Ngunzo é conhecimento. *Ngunzo* é a casa do candomblé. O *ngunzo* (con-)forma aquilo que Goldman (2005, p. 5) denomina de ontologia do candomblé “um sistema que privilegia fluxos contínuos e cortes (e não puras descon- tinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática)”. Se Goldman (2005), aqui, privilegia o candomblé como sistema, é o *ngunzo* que permite esse sistema *em* e *na* rel(ação).

Kaiango é uma das qualidades ou enredo da Inquisse *Matamba*. *Matamba* é a “*dona*” do terreiro de Mãe Efigênia/Mametu Muiandê e o *santo de frente ou do ori* – *cabeça* – de Mãe Efigênia. *Matamba* é a divindade dos ventos, tempestades e raios, correspondente a *Iansã* no candomblé de nação *Ketu*. É saudada com os cumprimentos de Oya, Oya, Oya ê! *Nenguá Mavanju - Kiuá Matamba*: Senhora dos Ventos – Viva, *Matamba*. Mãe dos *Mvumbi* – mortos –, é a guia dos espíritos desencarnados.

A matriarca da comunidade, Mametu¹²¹ Muiandê (Efigênia Maria da Conceição), está ligada a todos os moradores por laços de parentesco, seja consanguíneo ou religioso. A comunidade se organizou e *habita*¹²² o *quilombo* desde a década de 1970, quando foi fundada uma casa de umbanda, denominada *Terreiro de Umbanda Senzala de Pai Benedito*, posteriormente transformada em *Terreiro de Candomblé da Nação Angola Manzo Ngunzo Kaiango*, que fez autorreconhecimento e foi certificada em 13/03/2007 pela Fundação Cultural Palmares como remanescente de quilombo (registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 10, Registro n.º 942, fl. 7, e publicação no DOU do dia 16/04/2007). Tem também processo aberto no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), para a realização de Identificação e Desintrusão de seu Território (Processo Incra/MG n. 54170.006166/2007-91, aberto em 01/11/2007).

A comunidade se organiza civilmente através da Associação de Resistência Religiosa e Cultural da Comunidade Quilombola *Manzo Ngunzo Kaiango*. A associação se apresenta como um espaço de referência para a comunidade do entorno, foi declarada como de utilidade pública municipal, em 24 de fevereiro de 2011, pela Lei n.º 10.112/2011, e de utilidade pública estadual através do Projeto de Lei n.º 2.527/2011, aprovado pela Assembleia Legislativa de Minas Gerais. A comunidade também foi reconhecida como Patrimônio Cultural da Cidade de Belo Horizonte, título concedido pelo poder municipal e seu Conselho Municipal de Cultura e com Patrimônio Cultural do Estado de Minas Gerais, concedido pelo Governo de Minas Gerais, através do Instituto Estadual Patrimônio Histórico e Artístico (Iepha), de Minas Gerais, sendo o primeiro quilombo a receber tais títulos na cidade e no Estado.

Para além dos registros civis, titulações, certificações e outros reconhecimentos em termos de direitos públicos, civis, administrativos apresentados acima, em sua luta pelo reconhecimento de seu *lugar*, **Manzo cria seus próprios direitos**, que intentarci através da expressão local *“tomada da palavra*

121 *Mametu* é o título dado na Nação Angola do candomblé ao iniciado que atingiu o grau de *mãe de santo*, chamada também de zeladora do santo. Esse título equivale ao de *ialorixá* no candomblé da Nação *Ketu*. No caso masculino, o zelador de santo recebe o título é de *tatetu*, equivalente ao de *babalorixá* no candomblé da Nação *Ketu*. A *mametu* pode ser denominada por seus títulos completos, como **Mam’etu Ria Mukixi** – sacerdotisa no Angola. *Mam’etu nkise* ou inquissiane – minha ou nossa mãe de santo. E o *tatetu* tem como títulos, **tat’etu ria mukixi** – sacerdote no Angola. **Tata mukixi/tata nkisi, outat’etu nkisi** – meu ou nosso pai de santo. *Tata* se traduz por pai, e *ma* por mãe.

122 Sigo aqui para a ideia de habitar, as pegadas de Heidegger. Em 1951 na Conferência Construir, habitar e pensar, o filósofo aponta que o habitar não se refere apenas ao fato de se possuir uma residência e sim no modo de *ser-no-mundo*, ou seja, como ele se encontra *no mundo* e ajuda a construir *o mundo* que o circunda. Deste modo, me parece que é em Heidegger, descontando seu antropocentrismo, que se tem um dos princípios para o que mais tarde veio a ser denominado de virada ontológica.

política” apresentar neste artigo. A sociocosmológica pode ser lida nesse trabalho como um modo de ordenar e pensar o mundo a partir da *cosmovisão* do candomblé. Pode ser lida como uma *transversalização* dos processos de *trocas e caminhos cruzados*. Trata-se de uma *transversalização* que conjuga o *mesmo* e a *diferença*. Para valer-me de uma afirmação de Anjos (2008), de uma “filosofia política afro-brasileira”, que dispõe das suas próprias maneiras de articular as relações entre o “interior” e o “exterior”. Em um modelo criativo, no qual aquilo que *se faz* – o *santo*, por exemplo – é aquilo que já existe como potência – o *santo* –, eis o *ngunzo*, isto é, um modelo de criação no qual o “dado” e o “feito” se encontram em uma relação de “pressuposição recíproca” (Goldman, 2009).

Pode ser lido também neste trabalho como um *caminho cruzado* e *vivamente vivido* nas *trocas*: o movimento *transversal*, tal qual o *ngunzo*, **de criar direitos e se fazer política em um processo de disputa com o Estado e sua forma-Estado** e suas ordenações, convenções, prescrições e normatizações. Por *forma-Estado* refiro-me ao modelo legal e legalista, que busca resumir a vida vivida e vivenciada a teoremas e axiomas que subtraem as operações de vivência das condições do sensível. As teorias sociais, mesmo as de matrizes progressistas, tendem a resumir a política à sua forma Estado-Nação e essa a um “organismo funcional” do sistema capitalista. O candomblé é uma resposta revolucionária – leitura radical –, pois parte das rotinas e rituais – da vida vivida e vivenciada – que organizam as relações, e não o contrário, como quer um direito ultrapositivado. Nesse sentido, *forma-Estado*, aqui, é demonstrativa dos limites teóricos desse modelo de organização jurídica, dos direitos e burocrático-política e seus vícios fáticos de origem, classe, status, pertencimento ideológico, religioso etc.

A *diferença* como política ultrapassa o modelo liberal-burguês em reconhecer o *outro*, vai mais além, trata-se de assumir as consequências de sermos permanentemente atravessados pelo *outro*. Nesse processo, torna-se possível analisar o Estado e os direitos não apenas como *forma*, mas também como prática e realidade. A poética da cosmopolítica de Manzo é o *caminho cruzado* e a *troca* com os múltiplos outros. Ele pode ainda ser lido como um *território cruzado*, ou como um processo de *desterritorialização* – *reterritorialização*.

O pertencimento religioso funda uma comunidade e a luta pelo candomblé cria um quilombo na cidade, bem como um processo em que as práticas, ações sociais e as represent(ações) perfazem o *lugar* e o *habitar*, as práticas, os pertencimentos, as moralidades e as convenções dos *quilomblecistas*. Dito de outro modo, interessa o que em Manzo é designado como “direitos” e “política”, ou melhor, “*tomada da palavra política*”, ao mesmo tempo que se busca nessa descrição escapar de um novo tipo de substancialização, agora nativa do que seriam direitos e política (Goldman 2006; 2001; 2003). No caso aqui em particular, o movimento transversal, tal qual o *ngunzo*, de se fazer política

em um processo de disputa com o *Estado* e suas ordenações, convenções, prescrições e normatizações.

Dito de outra maneira, em Manzo ver-se-á que a ontologia do social e a reflexão sobre os direitos e o político estão associadas. Não existe, como se verá nessa sociocosmológica e em sua cosmopolítica, uma teleologia da história. A política, como tradução de direitos, nos termos da sociocosmológica de Manzo, é *troca* e *caminhos cruzados*, que são os princípios e as energias da existência do grupo. Um exemplo:

No dia 02 de setembro de 2014 postei no facebook, uma notícia a respeito de uma longa reunião ocorrida em Manzo, na noite anterior, dia 01 de setembro, quando comunidade e eu – na função de apoiador da mesma – expusemos para, entre outros presentes, um advogado da Defensoria Pública Federal, uma advogada da Defensoria Pública Estadual, um procurador da República do Ministério Público Federal, um membro da coordenação do Comitê de Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, para funcionários do Inkra - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, dentre outros, as violações que a Comunidade sofrera e sofre e de como a comunidade através de suas *palavras políticas* imaginava ver soluções possíveis para o ocorrido. Postei então: “*Ogum foi menino, mas deu a Palavra, e Palavra de Ogum não é caçoada. Mãe Efigênia lembrando aos presentes na reunião no Quilombo de Manzo, que a palavra empenhada é Ngunzo. A palavra proferida é a palavra que se troca e, portanto, carregada de potência. Só não é possível afirmar infelizmente que os atores do poder público tenham entendido. Aueto!!!! ARUÊ INKOSI MUKUMBI, N'INKICE NGANGA KEUALA*”. Ao que Makota Cássia, liderança política do Quilombo e do terreiro comentou: **Cassia Cristina: “Incrível né Carlos, como aquele pedacinho de chão mesmo nos tirando toda nossa simbologia ainda sobrevive nosso gunzo, nosso sagrado. É por isso que resisto, e é nesse sentido que temos a certeza do que somos. AUETO MANZO KOZANDIO MINHA MÃE !!!”**¹²³

Os direitos, portanto, subsistem e – nos termos de Manzo – *giram* em momentos específicos, porque ela já existe como potência de *troca* e *caminhos cruzados*. Diria, então, que em Manzo temos uma *comunidade* em relação com o Estado e que demanda, inclusive, políticas a esse Estado. Entretanto, propõe cosmopolíticas que sugerem outros modos de se criar direitos e fazer políticas que podem ser lidas como contra o Estado, no sentido de demonstrar os limites desta forma-Estado e seus vícios de origem, classe, status, pertencimento ideológico, religioso etc.

Manzo é contra a *forma-Estado*, enquanto potência de uma forma outra de fazer política. Interessa-me a política e sua operacionalização nos direitos. Mas não a política e os direitos como problemáticos da manutenção da ordem, da norma e da coesão. Se a cosmopolítica, como se vê em Manzo, é

123 Makota Cassia Cristina, em depoimento de 2 de setembro de 2014.

tentativa de emancipação desse grupo das insuficiências da *forma-Estado*, ainda que sem romper por completo com essa forma burocrático-organizativa, a sua sociocosmológica nos mostra que sistemas políticos devem ser entendidos como sistemas de relações – categorias (onto)lógicas –, em vez de apenas as categorias institucionais em contextos práticos. Estou aqui no caminho sugerido por Clastres (2013, p. 234-235 e 237) e seu magnânimo projeto de pesquisa, que buscava recusar o encapsulamento da política a um modelo jurídico e de Estado:

É uma concepção instrumental do Estado, ou seja, o Estado é o instrumento da dominação da classe dominante sobre as outras; tanto na lógica, como na cronológica, o Estado vem depois, tão logo a sociedade é dividida em classes [...] parece-me o contrário que acontece; não é a divisão em grupos sociais opostos, não é a divisão em ricos e pobres, explorados e exploradores, a primeira divisão, aquela que funda afinal todas as outras, é a divisão entre os que comandam e entre os que obedecem. Ou seja, o Estado. Porque fundamentalmente é assim, é a divisão da sociedade entre os que tem poder e os que se submetem ao poder. No momento em que isso existe, isto é, a relação de comando/obediência [...] tudo é possível [...] ao contrario de ser o Estado o instrumento de dominação de uma classe, portanto o que vem depois de uma divisão anterior da sociedade, é o Estado, que engendra as classes. [...] é a partir do poder, da detenção do poder que se engendra o trabalho alienado [...].”

A genialidade de Clastres nessas afirmativas, para além de libertar o pensamento de esquerda do vulgarismo economicista, consiste em repor – paradoxalmente para aqueles aferroados a uma ciência normativa, jurídica e já de Estado – a política e os direitos a seu estado de potência e máquina produtiva. Dito de maneira clara, como fez Clastres em outro trecho dessa longa e seminal entrevista, a questão de uma reflexão *da* política e política não é o Estado já como instituição, nem o direito já como normalização, e sim o que permite, ou o que leva, ou, ao contrário, o que impede o surgimento do Estado.

Como de modo belíssimo conclui o filósofo Bento Prado Junior (2014, p. 15) sobre a obra de Clastres: “se não há pensamento pré-lógico, não há paraíso pré-político”. Direitos e política é uma sociogênese cosmológica, aqui, no caso, afrobrasileira. Sim, existe um direito afrobrasileiro! E nem se trata de dizer decolonial ou contracolonial, pois ele é soberano, não precisando da colonialidade para justificá-lo. A colonialidade por lógico acaba por o decotar esse direito afro-brasileiro, porque, em geral, o direito colonizado é a linguagem violenta dos direitos, mesmo quando esses visam a intenções emancipatórias. Eis um dos paradoxos e limites da cidadania liberal-capitalista.

A sociocosmosociologia de Manzo devolve a categorias transversais, como *tornar-se quilombola*, sua potência como se vê, e os direitos nessa mesma operação, seu devido lugar como campo dinâmico, que se coloca para além de uma ciência positiva e de uma teoria funcionalista, repondo-lhe todo um

campo de agência que lhe permitirá afirmar-se como uma das esferas da política. Os direitos aqui são afetados e reforçam a ideia de que outros mundos são possíveis para além da forma-Estado e de suas sociocosmológicas.

Por direitos afetados, por um lado, propõe uma coextensividade conceitual entre as sociocosmológicas estudadas e os mundos existentes; não se trata de uma represent(ação) e sim da rel(ação). Por outro lado, afetar é a atividade de se colocar em constante questionamento. A diferença *nós-eles* não impede; ao contrário, incita a revelação sobre nós. Assim, na medida em que analiso os direitos e a sociocosmológica de Manzo e seus processos cosmopolíticos, revelam-se pelo espelho um bocado dos direitos e sociocosmológica da elite e da nossa tradição, como demonstra Deleuze (S/D, p. 37-38): “o padrão de qualquer maioria é: homem, adulto, macho, cidadão. [...] O padrão é esse [...]”. Entretanto, como lembra o filósofo e demonstra Manzo, existem também “todos os devires que são minoria”.

No sentido aqui adotado, tradição é devir, como sugere Emília P. Godoi (1999, p. 29) “por sua força d’avenir”, perspectivas que colocam em movimento passado, presente e futuro. Em termos de Manzo, pensaria em *troca de ngunzo*, em que o passado faz troca com o presente e as perspectivas futuras, do mesmo modo que perspectivas futuras fazem trocas com o passado e o presente, e o presente faz troca tanto com passado como com o futuro. E assim sucessivamente, em uma troca constante. Para que não restem dúvidas, valho-me da precisa definição de Emília P. Godoi (1999, p. 87): “Quando emprega-se aqui o termo tradição, não se quer dizer, absolutamente que estas práticas são sobrevivências de costumes antigos, anteriores [...] devem ser entendidas como portadoras de uma racionalidade própria [...]”. Sugeriria, nos termos dessa pesquisa, na citação anterior de Emília Pietrafesa de Godoi, apenas o complemento do termo *racionalidade própria* por sociocosmológica, pois contém também aspectos do sensível. Um direito que busca, então, entender a *vida vivida e vivenciada* desse grupo.

Vivido e vivenciado é o que se apresenta como multiplicidade, potência, diferença, fluxos, agenciamentos metamórficos, nômade; em oposição às categorias dogmáticas e formalistas – demasiado ocidentais e colonialistas –, como os conceitos de norma e seus correlatos: unidades, uniformidades, sistemas fechados, sedentarizados. Por outro lado, vivido e vivenciado é a celebração da agência, feito e fato da e na prática, feito e fato da e na ação e (rel)ação social.

É preciso uma forma de se estar no mundo que une tanto os princípios prescritivos – uma conjunção simétrica entre *metafísica e filosofia social e natural* (Goldman, 2005) – da sociocosmológica do Povo de Santo de Manzo que formam a ordem sociocultural quanto a ordem performativa experimentada na *vida vivida e vivenciada*. Firth (1974, p. 48) exemplifica esse processo em *O significado da antropologia social* dizendo que se deve entender “que ela diz e o

que ela faz - distinção entre as normas da ação e as das expectativas” em uma análise de “circunstâncias sociais” em que o “processo social significa a operação da vida social”.

O RAIO, O MACHADO, O TROVÃO: A POLÍTICA E O DIREITO NA ENCRUZILHADA

Tata Kitembo me deu uma bandeira que é tão Branca quanto de Lembá.
Quando alguém olhar para elaááá, vai ver que a Casa é de Angolaááá.
Ai, ai minha Angola!!!
Ai, ai o meu Angolaááá!!!

Cantigas em homenagem a Nação Angola. *Em geral feita após os rituais de “saudação a Pambu Njila” e de “se despachar o Exu”.*

O que Manzo nos aponta em sua *linba cruzada* (Anjos, 2008) e que terá consequências como se verá na luta empreendida pelo grupo, no que eles próprios denominam “a tomada da palavra política”, é um coletivo que se define por uma *transversalidade*. Tomo como referência, por aproximação, a acepção de Deleuze e Guatari (1995), portanto, transversalidade refere-se à propriedade de fazer a relação entre heterogêneos. Nas palavras de Anjos (2008, p. 82) “[...] religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Um caboclo permanece diferenciado de um orixá mesmo se cultuados no mesmo terreiro e sob o mesmo nome próprio (como por exemplo, Ogum)”.

Essa transversalidade aponta os limites da relação com a *forma-Estado* por parte da *cosmopolítica* de Manzo. Como se sobressai nas falas de Makota Cássia, o *santo* conduziria a uma ontológica da multiplicidade, e nessa operação explodiriam conceitos caros, as formas de pensamento e organização político-social do *Estado* e sua operacionalização no campo do direito. Deleuze e Guatari (1995), em *Mil platôs*, referem-se como uma ordem de intensidade, e não de quantidade; múltiplo não se opõe ao uno e não se reduz à ideia de plural, pois cada ponto singular já é plural em si mesmo. Nos termos dos próprios autores: “Não se trata do múltiplo que resulta do uno, ou ao qual se acrescenta o um (n+1). Não se trata de unidades, mas de dimensões, ou melhor de direções moventes” (Deleuze; Guatari, 1995, p. 31). A cosmológica do *santo* coloca em fluidez transversal aquilo que o Ocidente aprendeu a substancializar, por exemplo, categorias como pessoa, família, território.

O *santo* ou *inquisse* e seu *ngunzo* não são representações, muito menos substancializações objetificadas, são coparticipação. Mãe Efigênia é resoluta: “Iansã já é a própria energia que você carrega em seu corpo”.

As próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. [...] essa ontologia comporta uma metafísica e uma filosofia da natureza e da sociedade. Os mitos apresentam, sobretudo, o caráter polívoco das divindades: simultaneamente essências imóveis, forças da natureza (raios, trovões, rios etc.), instituições culturais (guerra, justiça...), indivíduos que viveram no passado (reis, rainhas, guerreiros...). E não se trata aqui apenas – talvez seja preciso advertir – de representações (o raio representando a orixá Iansã), relações de propriedade (o mar pertencendo à orixá Iemanjá) ou controle (a doença sendo provocada e controlada por Omolu), mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar *é* Iemanjá, o raio e o vento *são* Iansã, e a doença *é* Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema (Goldman, 2005, p. 8).

A *diferença* no candomblé de Manzo parece-me uma operação política que vai além de criar uma identidade *para si* e reconhecer o *outro*, respeitá-lo; trata-se de conceber uma troca permanentemente, em que o *nós* é atravessado constantemente pelos *outros*. Trata-se de uma sociocosmológica que conjuga o *mesmo* e a *diferença*. O mesmo ocorre, pois, por coextensão com as práticas de conformação de direitos e fazer política. Trocar e fazer aliança são reter e distribuir ao mesmo tempo *ngunzo*, o elemento constitutivo e construtivo da vida, o princípio dinâmico que participa e representa, ao mesmo tempo, a força que circula e permanece em um movimento centrípeto e centrífugo, ou seja, contém e veicula o princípio genérico e, simultaneamente, diferenciado da vida.

A força dinâmica que permite o ser, o devir e a ancestralidade não como vetor linear, mas como transversais de energias. Não se trata, por um lado, de uma prática religiosa; por outro, de uma construção de direitos e políticas estática, sectária, e fechada à diferença. O candomblé praticado em Manzo é um constante movimento – o necessário *girar em torno do ntoto* (assentamento principal da casa, consiste em um *otá* enterrado no centro do salão principal, no entorno do qual se faz a gira), como definiu Makota Cássia a respeito da ideia de circular a vida nos termos de Manzo.

Nbondo, *Ngongo*, *Luango*, *Nzazi*, foi a mesma coisa. *Nzazi* é vaidoso, mas também é bruto, não tão bruto como *Nkosse*, se bem que às vezes, dependendo da qualidade ele pode ser mais sanguinário que o *Nkosse*. *Nzazi* é um conquistador, veja ele conquistou o fogo. A justiça de *Nzazi* não é bem a justiça como a gente fala, ele é: conquistador. Já *Luango*, tem outra *qualidade*, ele come igual a *Oxalá*, ou seja, não come azeite doce, não vai dendê, ele acompanha nestes quesitos *Kassuté*; mas novamente, vai depender da qualidade de *Kassuté*, pois tem *Kassuté* que come com *Oxalá*, mas outros co-

mem junto a *Iemanjá*. É isto que diferencia que a gente chama de qualidade. Que ver: *Olaxuqué*, em Ketu seria equivalente a *Oxum Opará*, seria *Oxum* que veste as roupas de *Iemanjá* para se lembrar de que foi responsável pela morte desta. Em outras versões ela na verdade é ao mesmo tempo *Oxum* e *Iemanjá*, pois teria sido a forma de *Oxalá* acabar com a briga entre as duas mães, sendo meio uma e meio a outra. Então *Olaxuqué* é específica e carrega várias qualidades, sendo algumas com *Oxossi* e outra com *Omolu*.

Então cada um é um na qualidade e é o mesmo. A *qualidade* é a forma de você se reverenciar ao seu santo. Mas às vezes outro Inquisidor têm mais influências sobre você. O cara é de *Oxalá*, mas carrega um *Odu* de *Nkossé* que pode ser mais presente na vida dele do que *Oxalá*. Aí é que tá, pois vai agradar o Santo, mas o *Odu* não pode com aquele agrado, por isto a qualidade é importante. **A qualidade neste sentido não é apenas um nome, mas é aquilo que se come.** *Dandalunda* tem qualidade que se você colocar dendê, você acaba com a vida da pessoa, em outras se você não colocar dendê, nada na vida dele anda, entendeu? É aí que está o valor da qualidade. A qualidade diferencia o enredo da vida (*sí*) (Lucas, Quilombolista de Manzo, janeiro d).

Os terreiros são como expõe Lucas, centros irradiadores de criatividade, onde se elabora o que Anjos (2008) corretamente denominou de “filosofia política afro-brasileira”, que dispõe das suas próprias maneiras de articular as relações entre o “interior” e o “exterior”. Entretanto, esse pertencimento não está congelado, pois é vivido e vivenciado cotidianamente. Processo social complexo, que foge das definições dogmáticas e formalistas. *Vivido e vivenciado* é o que se apresenta como multiplicidade, potência, diferença, fluxos, agenciamentos metamórficos, nômade; em oposição às categorias dogmáticas e formalistas tão caras para o direito e a política – demasiado ocidental e colonialistas – como os conceitos de norma e seus correlatos: unidades, uniformidades, sistemas fechados, sedentarizados. *Vivido e vivenciado* é a celebração da agência, feito e fato da e na prática, feito e fato da e na ação e (rel)ação social.

Faz-se necessário aprofundar um pouco mais essa ideia: aqui os direitos e o fazer político são os jogos ainda sendo jogados, por isso deixa de ser um termo dado para tornar-se uma *transversalidade*, não existe uma posição predefinida na estrutura social e a agência na práxis – a vida vivida – é a comutação simultânea de atos de ordem técnica, econômica, política, ritual, emocional, sentimental, sensível, jurídica etc. Assim, o agente institui a agência ao mesmo tempo que a agência restitui o agente – vida vivenciada –, *o ato é simultâneo, transversal, de troca constante e de caminhos cruzados*, e não separados como se opera na ordem classificatória dos direitos estatuídos que tende a separar, em *escaninhos* aquilo que é *vivamente vivido e vivenciado*.

A crítica à substancialização reificadora e reificante é a crítica ao pensamento linear, unidimensional e unidirecional que solapa em caracterizações apenas organicistas e mecanicistas a heterogeneidade dos diferentes mundos sociais que colocam em movimento diferentes caminhos que se entrecruzam:

A crítica do colonialismo de conceitos da ordem e para ordem deve englobar não apenas sua dimensão de poder, mas também a dimensão do saber, espaço onde crescem nossas elites intelectuais, “mais realistas do que o rei”, mais incapazes de reconhecer o colonialismo interno de que são agentes do que os europeus originais, e também as transformações civilizatórias que estão colocando tudo isso em xeque. Fazê-lo implicará, inclusive, reconhecer os movimentos sociais como loci de produção de conhecimento que desafiam os intelectuais a um esforço de discernimento e de domesticação de sua húbris (Velho, 2009, p. 126).

O Quilombo de Manzo e sua *comunidade* não são um, *a priori*, históricos, jurídicos, arqueológicos ou sociológicos, e sim dimensões, e por dimensões entendo a coexistência no sentido proposto por Deleuze e Guattari de linhas de segmentarização e estratificação, mas também linhas de fuga e de desegmentarização. A multiplicidade capaz de variar a si mesma, a heterogênesse, o *caosmose* do qual o cosmos emerge – de um modo de *ser, fazer e viver*, uma forma de se *habitar o mundo*.

A partir de agora, para efeitos práticos, quilombos, quilombolas e a categoria político-jurídico-normativa de “remanescentes de comunidades de quilombos” não deve ser confundida com aquilo que o senso comum chama de definição *histórica e passadista* de quilombo, tão bem definida por Alfredo Wagner B. de Almeida (2002) como *frigorificada* e, por isso mesmo, trata-se de uma concepção a ser superada. Quilombo não é apenas uma tipologia de dimensões, atividades econômicas, localização geográfica, quantidade de membros e sítio de artefatos de importância histórica. Ele é (e se pensa como) uma *comunidade* e, enquanto tal, passa a ser uma unidade viva, um *locus* de produção material e simbólica.

Concorda-se com Ilka Leite (2003) quando esta afirma que tratar do tema quilombos e dos quilombolas, ainda na atualidade, é tratar tanto de uma luta política quanto de uma reflexão científica em processo de construção. Vários autores, como Almeida, 1996; 2002; 2006; Arruti, 1997; 2003; 2006; Leite, 2003; 2008; O’Dwyer, 2005) e eu mesmo (Marques, 2008; 2009a; 2009b; 2012a; 2012b; Simião; Marques *et. al.*, 2009; Marques; Gomes, 2013) têm apontado para a necessidade de se superar a visão congelada de quilombo baseado em uma definição histórica e passadista, que o entende apenas como patrimônio histórico, esquecendo suas características como um patrimônio vivo, que comunica passado, presente e futuro.

O QUILOMBLÉ DE MANZO: A TOMADA DA PALAVRA-POLÍTICA

Kumbela Zaze Kumbela Mê
Kumbela Zaze Kinambukê
Keuamê Keuamam

**Aê Que Zaze Kelê
Que Zaze Namburê
Que Zaze Kelá
Aê Que Zaze Kelê Mananzanzê**

Foram as lutas pela reforma do candomblé da comunidade e a resistência do poder público municipal em conceder inicialmente a liberação “do alvará” para a realização da obra, sob a alegação de que os moradores não possuíam a propriedade de seu lote, que levou ao acionamento da posição como um quilombo. Posição reforçada posteriormente, por outro ato do poder público municipal, a retirada compulsória da comunidade em fins de 2011 e a posterior reforma do imóvel sem as devidas consultas aos membros da comunidade. A alteridade vivenciada como experiência permitiu que a comunidade de Manzo pudesse conceituar a *diferença*:

Carlos: então posso pensar que hoje dia 29 de dezembro de 2012, se Manzo é isto que você esta me dizendo, não estaríamos em Manzo neste momento...

Makota Cássia: Isto. Não estamos em Manzo. Aliás, estamos em Manzo sim, mas em um lugar onde está tudo dormindo. É esta é a sensação que tenho. Tudo aqui está dormindo, só tem pessoas aqui. O que realmente é o Manzo, só vou ver voltando e só vou sentir quando eu vê funcionando, aquela fumaça do fogão de lenha subindo, aquele monte de roupa branca no varal. Então isto nós temos consciência que não está acontecendo. Às vezes dizem assim: “- *vocês voltaram?*” Mas só voltou agente. E dizem: “- *mas só tinham vocês mesmos para voltarem.*” Porém sabemos que tem mais, e este mais alguém para vir é o Candomblé.

Carlos: então o que falta para ele voltar...

Cássia: O que falta mesmo Carlos, é reconstruir o que foi derrubado. Por exemplo, a cozinha, os quartos de *Santo*. Isto que falta.

Carlos: por outro lado o Axé...

Cássia: continua aqui.

Carlos: nunca saiu?

Cássia: nunca saiu.

Carlos: então é aquela coisa, nós não estamos em Manzo, mas estamos em Manzo.

Cássia: Por isto que disse não estamos em Manzo, mas na hora mesmo eu me corriji. Estamos em Manzo por causa do *Intoto*, mas ele esta dormin-

do. O *Intoto* e a *Comunheira* estão, mas sem o essencial para movimentá-los é como se eles estivessem adormecidos. Falta o círculo de pessoas rodando em torno, não tem a fumaça do fogão de lenha, o fogo (*sic*). [...]

As falas de Makota Cássia remetem a sensações, sentimentos, aos sentidos tato, olfato, paladar, audição, visão, a corporificações que *transversalizam* o modo de multiplicidade das relações. Essa multiplicidade (des)territorializante como justificativa para um processo territorializante torna-se um paradoxo para os operadores da política estatal quilombola, e até mesmo para os defensores de direitos dessas comunidades de santo, mas aferroados ao modo prescritivo-normativo, visto que o direito nacional não tem capacidade para lidar com uma filosofia tão avançada.

Makota Cássia, ao longo de todo o processo, tem apontado para o fato de que o *Intoto* e a *Comunheira* jamais devem sair de Manzo, pois de outro modo Manzo corre o risco de desaparecer. A princípio, a posição de Cássia poderia ser lida como uma metáfora política de resistência. Essa leitura, apesar de possível, não permite perceber a radicalidade sociocosmológica dessa afirmação, que vai além da metáfora política. O *Intoto* e a *Comunheira*, como visto, não são representações, eles são a própria energia. Nesse sentido, eles não estão submetidos a uma ideia externa de territorialidade; ao contrário, a ideia de territorialidade deve ser entendida de um modo para além de uma questão de materialidade física.

Em termos de Deleuze e Guattari (1997), poder-se-ia dizer que o território, conforme apresentado, não é apenas um referente de “espaço”, mas aquilo que esses autores chamariam de uma “geografia da razão”, que entendo estar mais bem definida como uma geografia da afecção: um território que produz sentimentos, valores, formas de ver, ser, fazer e de perceber “o mundo” que são interiorizados pelos atores sociais, de modo que a ausência daquela espacialidade poderá levar ao fim da comunidade, como nos dizem os membros de Manzo, mas o oposto também é possível. Assim sendo, a permanência física em um território descaracterizado levará ao desaparecimento inexorável da comunidade.

Nesse sentido, a permanência apenas das *pessoas* é vista pelas *pessoas* de Manzo, como uma violência estatuída mais danosa do que o próprio deslocamento do território. O território de que nos falam os membros de Manzo consiste, antes de tudo, em um processo, em um *tornar-se*, ele também é *ngunzo*:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e re-

apresentações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (Guattari; Rolnik, 1986, p. 323).

Tal como proposto por Deleuze e Guattari, bem como na passagem acima de Guattari e Rolnik (1986), o território em Manzo é agenciamento de multiplicidades que extrapolam o espaço apenas geográfico, sociológico, político, pois (trans)abarca todos esses e muitos outros. A territorialidade em Manzo participa do movimento dos *caminhos cruzados* – *Pambu Njila*. Ela não conforma em si mesma nem é apenas sedimentariedade e não somente nomadismo, não se trata apenas de uma exterioridade ou uma nomenclatura dicotômica entre os corpos sociais, técnicos, políticos, artísticos e os corpos da natureza.

Ao contrário do modelo estatizante e estatal de território, ela não é apenas transcendência de relações sociais, em segmentariedades duras, como propõe a linguagem do *Estado*. Trata-se, no caso de Manzo, de um território também de imanência. Convém lembrar que o terreiro de candomblé é um ser vivo que periodicamente deve ser homenageado com rituais e sacrifícios, por isso sempre em constantes mudanças.

A conformação de um território quilombola em Manzo *assenta e incorpora a comunidade do santo*, portanto, relações que são traçadas e suportadas por sujeitos que não se findam em sua forma antropocizada e, assim, *transversalizam* relações múltiplas em intensidades de memória, identificações, formas de participação social e política que se resume pelos conceitos de territorialização e de territorialidade. Tais conceitos são necessários, mas insuficientes para a descrição do território como espaço ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, em que os quilombecistas de Manzo acumulam e transmitem seu *ngunzo* e que pode tomar múltiplas formas de bens físicos, simbólicos, memoriais, técnicos, dentre outras infinitesimais potências.

Tornar-se quilombola em Manzo, nos termos dos próprios atores do processo, e em sua sociocosmológica é mais uma forma de se fazer troca de *caminhos cruzados* com os termos da política prescritiva *da norma e da lei* liberal burguesa. O contato, a *troca* entre este prescritivo legal-normativo e o performativo da *vida vivenciada e vivida*, nos termos da sociocosmológica de Manzo, colocam em movimento e em contato o múltiplo, os fluxos, as formas metamórficas e nômades do santo, ou seja, uma terceira [quarta, quinta... infinitesimal] potência de se fazer política e as categorias dogmáticas, formalistas, os conceitos de norma e seus correlatos, unidades, uniformidades, sistemas fechados, sedentarizados do fazer político e dos direitos ocidentais.

Para Little (2002), essa hegemonia territorial do Estado-Nação se confunde com a própria ideia de nação e é fundamentada pelo conceito legal de soberania. Na concepção de Little (2002), os *territórios sociais* – nos quais, para mim, encaixa-se o território quilombola e dos terreiros de santo, sejam eles de

candomblé, umbanda, linhas cruzadas, Omoloco ou outras denominações – representam um desafio para a ideologia territorial. Nesse sentido, a existência destes *territórios sociais* colocaria em risco a normatização e o ordenamento definido por essa instância e, enquanto tal, para seus operadores, devem ser combatidos ou em caso de acolhimento, devem ser submetidos e mantidos em relação com a hegemonia territorial do Estado-Nação.

As maneiras específicas como Manzo transversaliza em *lugar* e (des)(re) *territorializa seu Manzo* exigem uma troca de saberes que considere as epistemologias e cosmológicas êmicas sob a pena de, em nome de uma política progressista e anticolonial, aprofundar-se um modelo colonialista de invisibilidades expropriadoras. Em outras palavras, é importante um debate sobre a hegemonia territorial do Estado-Nação, pois essa hegemonia violenta a realidade de alguns dos sujeitos do direito. A ideologia territorial fundada no conceito de soberania e exclusividade no controle do território, comum ao nosso modelo jurídico e cosmopolítico, como lembra Little (2002), “requer que outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este”.

A consecução de uma cidadania plena e a efetiva participação das populações tradicionais nas diretrizes das políticas públicas, em uma tradição de direitos humanos, pressuporia a compensação das desigualdades materiais e imateriais com respeito à diferença, através de um status pleno e diferencial. Dito de outro modo, a legislação obriga os grupos específicos a se encaixarem no marco legal: único e geral do Estado.

Não adentrarei aqui, de forma pormenorizada, no debate das insuficiências do modelo burguês-liberal. Dentre outras insuficiências, interessa aqui particularmente a inadequação do lócus da tomada de decisão nesse modelo, que constantemente solapa e obscurece os demais vocabulários, percursos, *performatives act* e discursos políticos. No caso específico das lutas quilombolas, esses novos sujeitos políticos criam gramáticas, *performatives* e discursos que não têm eco no espaço público dominante (Fraser, 2007). Diante desta insuficiência, é necessário pensar numa concepção pós-burguesa de espaço público (Fraser, 2006). Tal concepção pós-burguesa permitiria refletir sobre várias formas híbridas, alargando a capacidade de se pensar as possibilidades e os limites da democracia realmente existente (Fraser, 1998).

Diferenciar-se em ser do santo e quilombola é girar os pertencimentos-devires, territórios-devires. *Diferenciar-se* quilombola é, nos termos do *santo*, imanência. Nos termos nossos, contingência, e sua assunção é acionada principalmente na esfera normativa, jurídica, estatal e estatizante. Seu uso carrega multiplicidade de conotações, pode ser afirmativo, e quase sempre o é, nas lutas políticas externas, mas pode ser também carregado de dúvidas, cercados de contradições. Seu uso às vezes é peremptório, mas outras vezes é inconcluso.

Suas insígnias são não raramente mistificadas em categorias segmentarizantes, como a de raça, pertencimento étnico, classe social, status ou origens, mas são também cosmologizadas em categorias transversalizadas de *ngunzo*. Movimento constante, dinâmico e vivo. A essencialização que as categorias normativas carregam em seus discursos normativos tendem a transformar este movimento em um sedimento – objeto de desejo e, não raro, insaciável – a ser rememorado a partir de uma definição externa a despeito de suas especificidades próprias. Essa operação, que negaria a própria dinamicidade do *candomblé*, que é o ânimo da existência do quilombo, nega também a *palavra-política*.¹²⁴

As *palavras políticas* tornam-se práticas – mas não se essencializam – através de e nos símbolos, especificidades ritualísticas, na língua cantada nas cerimônias e rituais, no conjunto de mitos e ritos, na maneira como se toca e invocam os *Inquisses* através dos atabaques, nas cantigas que se cantam, nas cores que se usa no vestuário, nas interdições, benzeções, banhos, *obrigações*, na lida com os elementos da natureza, nas comidas sacralizadas, nas quizilas etc.

Tornar-se e assumir-se quilombola em Manzo, dentro do atual processo, é também uma das maneiras de lidar com as esferas estatais e com o seu discurso na forma-Estado; portanto, trata-se daquilo que Spivak (1988) denominou de “essencialismo estratégico”. Ocorre que tal essência estratégica, na medida em que é definida de antemão pela forma-Estado, incorre paradoxalmente em nome da eliminação de uma opressão naquilo que a mesma Spivak (1988) denominou de “violência epistêmica”¹²⁵ e (o)corre-se, assim, o risco de fortalecer por outras vias a violência e as *palavras* dominantes.

124 O professor Christiano Tambascia, a quem agradeço, comentou a respeito desta formulação: “Há aí, de qualquer modo, a essência da esquizofrenia [...]. Me parece que o desafio de fato é a possibilidade de reconhecer este caráter processual da significação e pertença de um território (em sua relação com a valorização identitária), é difícil conciliar reivindicação identitária (e territorial) sem a demarcação de sinais diacríticos congelados. [...] Algumas respostas implicam numa constante etnografia contextual e passa exatamente pela necessidade de repensar novos parâmetros de uma atuação em contextos “novos” (aspas porque não exatamente novos, no sentido de serem perspectivas apenas distintas das adotadas geralmente pelos etnólogos)”. Esse debate foi publicado em um artigo meu em livro organizado por Tambascia (Marques, 2012d. *In*: Tambascia, 2012)

125 Tomo aqui, livremente o conceito de violência epistêmica como a operação realizada pelo Estado e sua *forma-Estado* de alienação e posterior extinção de sistemas de subjetivação, representação que o *diferente* tem de si mesmo e suas formas tangíveis e intangíveis de experiência, registro, memória, ou seja, de sua vida *vivida e vivenciada*. E a imposição violenta de um processo internalizador de repressão e de assunção de um discurso de verdade produzido pela sociocosmológica dominante e suas categorias de pensamento, que têm como finalidade política a imposição de sua supremacia sobre outras cosmologias.

Assim, *tornar-se* quilombo é visto como um modo e uma forma de lidar com as constantes e correntes violações de seus *modos, saberes, fazeres*, de suas sociocosmológicas, bem como de exigir direitos garantidos nas normativas, convenções, legislações e outros aparelhos da *forma-Estado*. Mas é também, nessa mesma medida, uma forma de se questionar a esfera estatal e o Estado-Nação¹²⁶ e seus projetos hegemônicos de formatação de fronteiras (étnicas).

Noções outrora vistas como “libertadoras”, como multiculturalismo, pluralismo e diversidade, foram apropriadas pelo *Estado* e são operacionalizadas no sentido de conformar um formato estabilizador para a diferença e restaurador da normalidade. Apesar de uma renúncia parcial a um modelo assimilacionista, o caso de Manzo demonstra que a *forma-Estado* é ainda integracionista. Desse modo, as diferenças, para serem respeitadas e valorizadas, devem ser subsumidas ao projeto ideológico-político maior *de e do* Estado-Nação, fundando, dentre outras características, três pressupostos: soberania, Estado como quadro burocrático-institucional e base territorial. Portanto, Estado-Nação, em seu modelo burguês-liberal, pressupõe a ideia de um ente de direito: o cidadão como indivíduo uno e genérico, portador de direitos e deveres abstratos. O reconhecimento da diferença que não conduz ao uno, ou ao dicotômico, e sim ao múltiplo – regime de signos diferentes, nos termos de Deleuze e Guattari, que contém em si mesmo o antídoto do seu próprio veneno excludente não é possível nesse modelo político.

É necessário, pois, um rompimento com o legado do colonialismo, mas também com os efeitos colaterais da própria luta anticolonialista em seus inícios. É precisamente aqui que a luta por direitos e a *tomada da palavra política* desestabiliza o discurso hegemônico *transversalizando* os discursos *outros* e dos *diferentes* como construtores de outra política.

O candomblé de Manzo, a partir de seu autorreconhecimento como quilombola,¹²⁷ comunica a perigosa ideia de que *tornar-se* equável é ter o direito

126 Para uma análise mais pormenorizada do conceito de Estado-Nação e seus correlatos jurídicos ver, Marques (2009b).

127 Através da ressignificação do termo quilombo em uma nova categoria, o *quilombismo*, busca um projeto de organização sócio-política a partir de uma resposta teórica para os problemas étnico-raciais do País. Abdias também é preciso ao falar em um sentimento *quilombista*. Para ele esse sentimento é a resultante do longo processo de discriminação e pré-conceito contra o *negro* no Brasil. Isso transparece na relação do Estado com os afro-brasileiros, principalmente quando são comparados com os migrantes europeus, pobres e necessitados em seus países de origem, que com a ajuda material recebida do Estado, inclusive terras, tornaram-se membros privilegiados da elite no Brasil. Este mesmo processo racista que, por exemplo, excluiu o indivíduo negro do acesso a terra, colocou-o à margem do emprego, restando-lhe os semiempregos, os subempregos ou os empregos menos qualificados, o que os empurra para uma segregação residencial dupla: racial e econômica. Restariam ao fim do processo, como área de moradia para os negros, as favelas, os alagados, as terras e os conjuntos populares invadidos, os mocambos, que acabam se tornando verdadeiros guetos, sujeitos à violência, principalmente por parte do

de ser *diferente* e afirmar essa *diferença*. O direito à *diferença* não pode funcionar somente de acordo com os padrões dos *iguais*, do contrário deixa de ser um direito e torna-se uma imposição. Para que o direito se expresse enquanto tal, é importante a participação deste *outro* nos termos de suas *palavras* de forma que também seja um construtor do processo, e não somente seu receptor.

Ser candomblecista e tornar-se quilombola é, nesse sentido, ato eminentemente político, pois fere o projeto hegemônico pós-abolição, isto é, o discurso de harmonia e cordialidade brasileiras. A sua afirmação é um rompimento com a ideia do igualitarismo universalista e com o discurso de inclusão que, diga-se de passagem, deu-se pela assimilação violenta.

A categoria jurídica de *remanescentes de quilombo* ou quilombola é tributária de uma conceituação longa e multifacetada¹²⁸, em Manzo, uma de suas significações é como resistência, uma política de ação afirmativa e uma denúncia do *racismo à brasileira*. Uma postura política de enfrentamento a um discurso de não reconhecimento das *diferenças* que se expressam tanto em termos de uma suposta democracia (inclusive racial) quanto em um universalismo igualitário de características assimétricas.

Esses territórios são depositários de significações em vários níveis e épocas, seja para os quilombolas, para seus vizinhos ou para o imaginário da cidade e da sociedade brasileira, seja no passado ou no presente e no *d'avenir*. A sua persistência-existência é denotativa desse processo.

No caso de Manzo, busquei entender, a partir do movimento *transversal*, à semelhança do *ngunzo*, os princípios de conjunção entre *metafísica e filosofia social e natural* do *Povo de Santo* de Manzo que formam tanto a ordem sociocultural quanto a ordem performativa experimentada na *vida vivida e vivenciada*:

Não vale a pena ser comunidade, não vale a pena ser Quilombola, não vale a pena ser nada. Para mim tudo começou pela religião. Inclusive até a nossa vinda para cá. Nossa moradia aqui, a casa que a mãe conseguiu foi tudo por causa da religião. Então se não houver candomblé não vale a pena querer nada do governo. Não acho direito meu ir atrás de governo se não for ter o candomblé. Se não for ter, que cada um vá ter vida normal. E aí vou entender que fazemos mesmo parte da cidade formal que eles falam. Mas se tiver o candomblé não. Pois se tiver o Candomblé vale a luta. Por isto que se me perguntam hoje o que é o Manzo, eu digo é o Candomblé e tudo que se envolve dentro dele. Isto é o quilombo (*vis*) (Makota Cássia).

A tomada da palavra política, o tornar-se quilombo – nos termos da própria comunidade *aquilombar-se* – não são apenas a representação funcional de uma

Estado. Tais “*ghettos*” são tipicamente bairros em que a maioria da população é de origem africana. “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 1980, p. 263).

128 Por ocasião da dissertação de mestrado realizei uma etnografia da categoria: seu surgimento, usos, debates, ver Marques (2008).

socialidade e menos ainda uma resposta meramente adaptativa às condições socioeconômicas e/ou ecológicas, ainda que as sejam também. *Aquilombar-se* são as agências, práticas e representações em um ritual *in becoming*.

Aquilombar-se, em Manzo, é *transversalizar a diferença* em uma *multiplicidade de formas de existências promulgadas em práticas concretas*, que permite ao grupo experienciar-se a si mesmo.

O processo de diferenciação e afirmação quilombola – nos termos de Manzo, *aquilombar-se* – não passa pelo resíduo, pela reminiscência, “*pelo que se foi e não é mais*”, senão pelo que de fato *está* ou *se torna*, pelo que é *vivido e vivenciado*. *Tornar-se quilombola, aquilombar-se, diferenciar-se quilombola* não é *substância*, mas, sim, *transformação*.

Ocorre que a *tomada da palavra política*, como busquei demonstrar, interage com estruturas e dinâmicas de dominação e poder, que, em geral, buscam a anulação ou a negação de sua potencialidade enquanto palavras de autonomia política e cultural. A *tomada da palavra política*, desse modo, demanda um *caminho cruzado* em que seja possível o reconhecimento da *diferença* em um projeto de cidadania e de direitos e que esse projeto cidadão respeite efetivamente a alteridade, em um processo que vá para além de um caráter multicultural e que inclua, nesse *caminho cruzado*, não somente direitos materiais, como o direito à moradia digna, saúde, educação, dentre outros – de suma importância –, mas também direitos imateriais, a exemplo do direito de se viver enquanto *quilombecista*. Esse *caminho cruzado*, proposto pela *tomada da palavra política*, desafia de diferentes maneiras a existência e o discurso do Estado-nação moderno.

Nesse sentido, os direitos de Manzo desestabilizam o modelo da *forma-Estado* que, na maioria das vezes, reconhece esses grupos apenas como uma minoridade legal, ou seja, como grupos a serem tutelados e subordinados. E desestabilizam, também, no momento em que expressa na prática algo que já se desconfiava teoricamente: as situações sociais são mais complexas e múltiplas do que as regras e regulamentos, os modos e a forma de operar do Estado. A *vida vivida e vivenciada* é multidimensional, enquanto o modelo da *forma-Estado* e a conseqüente prática do *Estado* são, em geral, dimensionais.¹²⁹ Dito de outro modo, a relação *Manzo/Estado* produz regularidades objetivas de comportamentos, mas também práticas baseadas na improvisação. Coexistem aspectos estruturais e aspectos conjecturais, dimensões racionais e dimensões sensíveis.

129 Deve-se constantemente fazer o saudável exercício do estranhamento a concepção jurídica de território quilombola, definido pela hegemonia do *Estado-Nação*. Tal constatação, contudo, não deve servir como modelo de contestação nos modos conservadores e de um pensamento político de direita. Pelo contrário, minha crítica é no sentido de radicalizar, aquilo que assusta a esses críticos.

O caminho que sugiro, para compreender o contexto dessa relação, bem como o próprio contexto de tornar-se *quilombecista*, é “levar a sério” aquilo que os amigos de Manzo me dizem e que denominei de sociocosmológica. De modo que, ao mesmo tempo que se reconhecem as dimensões totalizantes da *forma-Estado* através de seu caráter legalista, classificador, ordenador, regulador, demonstra-se também que a *comunidade* é detentora de direitos e da tomadora da *palavra* na arena política. Nesse sentido, apta para, através de *palavras*, imagens, símbolos, organizações, instituições, movimentos, fazer um diálogo-confrontação com o modelo da *forma-Estado*, ainda que com baixo poder de resolução junto ao Estado. As técnicas de governo e suas racionalidades expressas em rotinas e relações de poder são formas de violência, mas quero sugerir, em consonância com P. Clastres (2013), que os sistemas políticos devem ser entendidos como sistemas de relações (onto)lógicas que vão além das categorias institucionais. Ao mesmo tempo que denuncia o encapsulamento da política a um modelo jurídico e de Estado, aos povos de santo enquanto produtores do direito e da *tomada da palavra política*, dão passagem à possibilidade de transformar ou superar essa realidade.

Dito de outra maneira, mesmo diante da violência – incluindo aquelas que se se têm dificuldades de nominar¹³⁰ –, existem possibilidades de formas de resistência. A *tomada da palavra política* a partir dos direitos e da cosmológica do santo consiste nessa operação *trans* que combina ambos os aspectos. É a esperança de outras *palavras*, de outros mundos possíveis, sejam *palavras* nos próprios léxicos da *forma-Estado*, sejam as *palavras* como *caminhos cruzados* que buscam crescer novos *ngunzos* aos direitos e ao léxico da *forma-Estado* e, assim, revolucioná-lo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Os Quilombos e as Novas Etnias. *In*: O’Dwyer, Eliana C. (org). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p. 83-108.

130 Refiro-me, como por exemplo, estudo realizado pela Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais – (Flacso), denominado Mapa da Violência, segundo o qual, em 2012, as mortes juvenis (de indivíduos de 15 a 29 anos) provocadas por causas externas representaram 71,1% do total de mortes, enquanto para a população não jovem esse índice foi de 8,8%; e que no período de 2002 a 2011, a participação de jovens negros no total de homicídios no país se eleva de 63% para 76,9%, enquanto a participação de jovens brancos decresce de 36,7% para 22,8%. Os números mostram que para cada jovem branco assassinado, há 2,7 jovens negros vítimas de homicídio. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/>.

- ALMEIDA, Alfredo W. B de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. *In: SMDDH; CCN. (org.). Frechal. Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: [s.n.], 1996.*
- ALMEIDA, Alfredo W. B de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. *In: Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Coleção “Tradição & Ordenamento Jurídico. Vol. 2. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA-UFAM, Fundação Ford). Manaus, p. 101-132, 2006.*
- ANJOS, José Carlos dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.** Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- ARRUTI, José Maurício A. P. A Emergência dos ‘Remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- ARRUTI, José Maurício A. P. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola.** Bauru: Edusc, 2006.
- ARRUTI, José Maurício A. P. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. *In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.*
- DELEUZE, G. **O Abecedário de Gilles Deleuze: transcrição integral do vídeo, para fins exclusivamente didáticos.** Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. V. 1.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. V. 5.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- FIRTH, Raymond. O significado da Antropologia Social. *In: FIRTH, Raymond. Elementos de organização social.* Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1974, p. 19-57.
- FRASER, Nancy. **Heterossexismo, falta de reconhecimento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler.** New Left Review, New York, 1998.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas de justiça numa era pós-socialista. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14-15, p. 1-382, 2006.
- FRASER, Nancy. Identity, exclusion, and critique: a response to four Critics. **European Journal of Political Theory**, 2007.
- GODOI, Emília Pietrafesa. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí.** Campinas: EdUnicamp, 1999.
- GOLDMAN, M. Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”. **Revista Ilha**, Florianópolis, v. 9, n. 1-2, p. 8-22, 2007.
- GOLDMAN, M. **Como funciona a democracia.** Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- GOLDMAN, M. Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

- GOLDMAN, M. Histórias, Devires e Fetiches das religiões Afro-Brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *In*: SARRO, Ramon; BLANES, Ruy (orgs.). **Análise Social, Lisboa**, v. XLI, n. 190, p. 105-137, n. especial (Os Deuses Também Viajam: Religião e Mobilidade Humana), 2009.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. **Construir, habitar, pensar**. [Bauen, Wohnen, Denken] conferência pronunciada por ocasião da “Segunda Reunião de Darmstadt”, publicada em *Vortäge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LEITE, Ilka B. Desafios, Conquistas e impasses atuais. **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 16, n. 3, dez. 2008.
- LEITE, Ilka B. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Nead**, 2003. Disponível em: <http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=21>. Acesso em: 10 ago. 2014;
- LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília, n. 322, 2002.
- MARQUES, C. E. (no prelo). **Bandeira Branca em Pau Forte: considerações sobre direitos e a “tomada da palavra política” em um Quilomblé Urbano de Belo Horizonte**” (25 anos da Constituição Federal e a Questão Quilombola Coletânea da Associação Brasileira de Antropologia).
- MARQUES, C. E. O Território Quilombola enquanto um Patrimônio-Ritual: “bom para pensar e bom para comer” *In*: **Antropologia, Museu e Cultura Material**: apontamentos para debates etnográficos. 1. ed. Campinas: Ed. IFCH/UNICAMP, 2012d, v. 1, p. 99-116.
- MARQUES, C. E. **Os Marques do Boqueirão**. Belo Horizonte: Ed. Fino Traço, 2012a, v. 1.
- MARQUES, C. E. Ações afirmativas: uma necessidade plural. **Revista África e Africanidades**, v. 3, p. 1-14, 2010.
- MARQUES, C. E. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 52 n. 1, p. 339-374, jan./jun. 2009a.
- MARQUES, C. E. Direitos **Territoriais ou Territórios de Direitos?** Reflexões etnográficas sobre direitos étnico-territoriais quilombolas In: *Samba no Pé & Direito na Cabeça*. 1 ed. São Paulo: Saraiva, 2012c, v. 1, p. 155-178.

- MARQUES, C. E. **Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da ressignificação ao imperativo legal**. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- MARQUES, C. E. Vinte Anos da Constituição Federal Brasileira (1988-2008): algumas reflexões a respeito da categoria “remanescentes de quilombos”. **Revista Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 176-201, jan./jun. 2009b.
- MARQUES, C. E., SALES, M. **Marques: ensaio fotográfico sobre uma comunidade quilombola**. Belo Horizonte: Biografia, 2012b.
- MARQUES, C. E.; GOMES, Lilian C. B. A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: Limites e potencialidades **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, p. 137-153, 2013.
- MARQUES, C. E.; SIMIAO, D. S.; SAMPAIO, Alexandre L. Territórios, identidades e direitos entre os Quilombos Urbanos de Belo Horizonte: o caso de Mangueiras. *In: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflito*. 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2012e, v. 1, p. 147-161.
- NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. No capítulo Documento nº 7: Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras, do livro denominado Quilombismo (1980:245-281).
- PRADO JUNIOR, Bento. Prefácio. *In: CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência*. Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo, Cosac Naif, 2014.
- SPIVAK, Gayatri C. Can the Subaltern Speak? *In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Larry (eds.). Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.
- VELHO, Otávio. A ideologia da miscigenação. **Revista Lugar Comum: Estudos de mídia, cultura e democracia**, n. 29, set./dez. 2009.

13

TERRA COME SANGUE: ALGUMAS PALAVRAS ACERCA DO ABATE RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

*Axogun Elias Santos de Oxóssi*¹³¹

*Emmanuel Duarte Almada*¹³²

*Mauricio Santos*¹³³

RESUMO

O texto em questão aborda o abate religioso afro-brasileiro, buscando entender as perspectivas endógenas e exógenas que colocam em xeque esse tipo de prática. Enquanto algumas críticas apontam para a possibilidade da ausência do sangue animal nos cultos afro-brasileiros, outras tentam proibir o abate religioso sob a justificativa do racismo “verde e branco”. Nesse contexto, as figuras dos babalossain e dos axogun, sacerdotes de Ossain e das folhas, dos sacerdotes de Ogun e dos sacrifícios afro-brasileiros, ganham destaque. Ao discutir as dicotomias entre Exu e Ossain, o texto coloca em cena os ritos envolvendo sangue animal e vegetal, representados pelos atos de ejé e ewé. Nesse contexto, a perspectiva de Oxóssi, entidade que tem como parte do cosmo tanto a fauna quanto a flora, é relevante. Oxóssi move uma ecologia da caça que protege os animais, mas também os mata, assemelhando-se à caça ameríndia. O alimento da terra é sangue, seja vegetal, seja animal. Ela tem fome. Por fim, ressaltamos que essas tentativas de proibição podem ser enquadradas teoricamente para além da ideia de um racismo religioso, tratando-se também de um racismo ambiental que precisa ser problematizado.

Palavras-chave: Racismo ambiental. Ecologias afrodiaspóricas. Exu, Oxóssi e Ossain.

EXU OLOBÉ
(SENHOR DA FACA)

OGUN ALADAA MEJI
(AQUELE QUE TEM DUAS ESPADAS)

ODÉ TAFÁ RE FUN WÁ
(OXÓSSI CAÇA POR NÓS)

KOSI EWE, KOSI ORIXÁ
(SEM FOLHA NÃO TEM ORIXÁ)

131 Ilé Asé Ojú Ogún Funmilaiyó.

132 UEMG.

133 UFMG.

1 ORÔ

Pai Elias, um renomado axogun e sacerdote especialista em sacrifício animal, ao se referir a esse ritual, utiliza os ternos iorubá “ko pá», que significa cortar o animal, e «òrò», que se refere ao próprio sacrifício. O termo “sacrifício” tem origem no latim “*sacrificium*”, que significa “ato de fazer ou manifestar o sagrado”, ou seja, o ato de passar da esfera do profano para a esfera do sagrado. Em sua narrativa, Pai Elias também incorpora palavras em português, como “cortar”, que vem do verbo latino “*curtare*” e significa “reduzir, tornar menor ou eliminar”, e “matança”, cuja origem é controversa e pode vir tanto do verbo latino “*mactare*”, que significa “imolar uma vítima aos deuses”, quanto da palavra árabe “*mat*”, cujo significado é “morto”. Ambas as palavras estão relacionadas ao contexto religioso, mas “mactare” se originou da expressão “mactus esto”, que significa “santificado sejas” ou “honrado sejas”, que era dita aos deuses durante a imolação de uma vítima animal (Mauss; Hubert, 2018).

No contexto dos debates sobre o abate religioso, é comum o uso de termos em latim, como “*immolare*”, que significa “oferecer em sacrifício, vitimar, trucidar, matar” e originalmente era utilizado para descrever a ação de espalhar sobre a vítima uma mistura de farinha torrada, vinho e azeite chamada “mola”, e “abate”, que vem do latim “*abattuerè*”, que significa “derrubar, abater”. O termo “abate religioso” foi popularizado pelo advogado especializado em casos de intolerância religiosa, Dr. Hédio Silva Júnior, que argumenta que a denominação possibilita a remissão aos abates praticados em outras tradições religiosas, como a islâmica e a judaica (Silva Jr., 2018).

Seguindo a orientação do axogun, é importante utilizar a expressão “abate religioso”. Conforme suas palavras, “quem mata é Deus, eu apenas corto”. Isso significa que o orixá é quem é responsável pelo ato de matar, enquanto o axogun realiza o corte da carne. Para os praticantes das religiões afro-brasileiras, o abate religioso é uma cerimônia sagrada que conta com a participação dos orixás, que conduzem e orientam o ritual. Ou seja, não se trata apenas de uma oferenda/oferta aos orixás, pois eles mesmos, por meio da ação dos filhos de santo, realizam o abate.

O posto de axogun foi entregue a Pai Elias por Ogun, de Mãe Marina, que lhe concedeu uma faca durante a cerimônia. Nesse momento, ele também fez o juramento do corte. Ogun é conhecido como Ogun Aladaa Meji, que significa “Ogun, aquele que tem duas espadas”. Esse título se refere à dupla natureza de Ogun, que é ao mesmo tempo guerreiro e ferreiro. Conforme cantado, “Ogun xorô, xorô, porque ele é quem corta”, afirma Pai Elias. É importante destacar que existem outros orixás que não usam faca e que não possuem essa associação com Ogun. Por sua vez, Exu é conhecido como Olobé e como senhor da faca, por ser o primeiro entre os orixás a comer e

por estar sempre próximo de Ogun, seu irmão mítico. Para o axogun, o seu ofício e o ato de realizar o abate religioso são elementos fundamentais para os povos de terreiro. No entanto, é importante destacar que nem todos concordam com essa visão. Na última década, discursos endógenos e exógenos que questionam a prática do abate religioso afro-brasileiro têm ocupado cada vez mais o debate político, gerando graves conflitos e polemicas acerca de sua realização.

2 FACA DE DOIS GUMES

No contexto das religiões afro-brasileiras, o termo endógeno pode ser aplicado aos praticantes que sugerem a possibilidade da ausência do abate animal nos cultos, enquanto o termo exógeno pode ser aplicado às iniciativas que tentam proibir o abate religioso afro-brasileiro, vindas de forças externas, tais como os movimentos de defesa dos direitos animais (Araújo, 2020).

Em sua tese doutoral, Joel Valentino Cândido aborda iniciativas que visam proibir o abate religioso em cultos afro-brasileiros. O Projeto de Lei n.º 992/2011, apresentado na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo pelo deputado Feliciano Nahym Filho, do Partido Patriota, tinha esse objetivo. De forma similar, no Rio Grande do Sul, há o projeto de lei da deputada Regina Becker Fortunati, do Partido Democrático Trabalhista, que propunha a supressão de um artigo da Lei Estadual n.º 122.131/2004 que permite o abate religioso (Candido *et al.*, 2015). No bojo desses processos legislativos e judiciais, o Supremo Tribunal Federal (STF), em 2018, julgou o Recurso Extraordinário n.º 494.601, que discutiu a constitucionalidade do abate religioso. Na ocasião, manifestações em defesa do direito ao abate religioso ocorreram em todo o Brasil, argumentando que a prática está ligada à alimentação e proibi-la seria negar esse direito às populações afro-brasileiras. Em um parecer jurídico entregue ao STF, o advogado Hédio Silva Júnior defendeu a legitimidade do abate religioso, citando a liberdade de culto e liturgia, a legislação que disciplina o abate e a proteção das manifestações culturais afro-brasileiras pela Constituição Federal (Silva Jr., 2018).

Nas palavras de Xangô: “Não vejo instituição jurídica ingressar com medida judicial para evitar a chacina de jovens negros mortos como cães na periferia. Mas parece que a galinha da macumba vale mais do que a vida de milhares de jovens negros”, afirmou e acrescentou que “é assim que coisa de preto é tratada no Brasil” (Silva Jr., 2018).

Márcio Goldman (2019) argumenta que a atual campanha contra as religiões de matriz africana, que busca proibir o abate religioso em cultos afro-brasileiros, é uma forma de racismo verde e branco, porque é protagonizada por pessoas brancas que mantêm discursos de proteção ao meio ambiente. Segundo Goldman (2019), essa campanha é mais um capítulo do racismo

secular que sempre investiu contra essas religiões de todas as formas concebíveis. A “novidade” da atual campanha é que ela se dá a partir de um agenciamento entre uma semiótica reacionária (os evangélicos) e uma semiótica moderna (os ecologistas, em geral brancos). Enquanto a primeira semiótica é mais honesta e assume que as religiões de matriz africana estão erradas, a segunda é mais insidiosa e considera as práticas sacrificiais dessas religiões ilusórias. A intolerância da semiótica reacionária e a tolerância da semiótica moderna são os dois lados da mesma moeda. As práticas sacrificiais das religiões de matriz africana são técnicas de manutenção do equilíbrio do cosmos e não há crueldade com os animais destinados ao sacrifício, uma vez que isso agravaria o desequilíbrio que se pretende combater. O máximo que o Estado poderia exigir dessas religiões já é cumprido por elas e, na verdade, o modo como lidam com os animais poderia servir de modelo para a indústria alimentícia. A preferência da semiótica verde e branca moderna pelo alvo fácil das religiões de matriz africana em lugar do alvo poderoso e difícil da indústria alimentícia é uma forma de preconceito e racismo, que se disfarça em ideais de respeito aos direitos dos animais e à natureza (Goldman, 2019).

Desde o campo da antropologia jurídica, Hoshino e Vera Karam de Chueiri (2019) abordam a questão do abate religioso de animais e a discriminação sofrida pelas religiões de matriz africana que praticam essa atividade. Os autores destacam a representação da justiça como branca e imparcial, mas argumentam que a justiça de Xangô, um ícone cosmopolítico do povo iorubá, pode proporcionar outras leituras do caso. Eles afirmam que a branquitude serve a uma função normativa ao definir o que é “neutro”, enquanto a negritude é vista como desvio dessa norma. Os autores também discutem a ideia de que a proteção aos animais é usada como pretexto para discriminar as religiões afro-brasileiras. Por fim, eles argumentam que o racismo é uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, que tem como função regular a distribuição de morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (Hoshino; Chueiri, 2019).

Nesse sentido, é fundamental que se atente para as raízes históricas dos movimentos de defesa dos direitos animais, atores centrais nos conflitos ambientais em torno do abate religioso. Foi na Alemanha, no período em que o regime nazista liderado por Hitler estava no poder, que se deu a promulgação em 24 de novembro de 1933 a primeira lei de proteção aos animais (*Tierschutzgesetz*), seguida por outras em 1934 e 1935. Não é difícil imaginar que um dos alvos dessa legislação seria a população judaica, que mantinha o abate religioso de animais em muitos dos seus rituais religiosos, como ainda mantém até hoje. Assim, na Alemanha, a defesa dos animais serviu como pretexto para a perseguição dos judeus, e no Brasil serviu como justificativa para a perseguição aos povos de terreiro, que praticam o abate religioso de animais em seus rituais (Araújo, 2020).

Paralelamente, evidencia-se o surgimento de narrativas endógenas que advogam a possibilidade de transformações das práticas ritualísticas que permitiriam a abolição do abate religioso. *Candomblé sem sangue: pensamento ecológico contemporâneo e transformações rituais nas religiões afro-brasileiras*, escrito pelo babalorixá e professor Patrício Carneiro Araújo, aborda uma mudança ritual que vem ocorrendo em algumas religiões afro-brasileiras, visando à abolição do abate religioso de animais em favor da substituição do uso de sangue animal por folhas e outros elementos. Em Guarulhos, São Paulo, a Ialorixá Mãe Dobana Boressa Solange Buonocore iniciou pessoas sem o uso de sangue animal, inaugurando o “candomblé sem sangue”. Defensores da abolição do uso de sangue argumentam que sua intensidade pode causar confusão nos cultos. Embora a ideia de abolir o uso de sangue já existisse antes, foi com o Babalawô Agenor Miranda Rocha que Mãe Solange se motivou a buscar o “candomblé sem sangue”, encontrando-o em Cuba com o Babalawô Alawowo Messekan Meyé Samyer Phurull (Araújo, 2020).

A Ialorixá Solange Buonocore se tornou famosa em todo o Brasil no final de 2017, após gravar e compartilhar um vídeo no qual anunciava a iniciação da primeira Iyawô no candomblé sem sacrifícios de animais no culto de Yezan e Orixás. Nessa fala, a Ialorixá Dobanna Boressa Akofé Ilesso anuncia a realização da iniciação de uma yawô da Iemanjá, que é a primeira yawô do Brasil a ser iniciada sem sacrifício de animais. Ela destaca que essa é uma prática do culto Yezan, que segue Ossaim, diferente do culto Ifá, que é conhecido pelo sacrifício de animais. A ialorixá ressalta que essa é uma opção válida e que não tem a intenção de fazer juízo de valor sobre qual culto é mais legítimo. Ela explica que sua iniciação no Yezan foi realizada por Alawowo Messekan Meyé Samyer Phurull – sacerdote cubano – e que espera a vinda dele para o Brasil para divulgar mais sobre essa prática. A ialorixá destaca a alegria e a paz que sentiu durante a iniciação e o prazer em receber os filhos já iniciados no culto Yezan.

O precedente para um candomblé sem o uso de sangue animal já havia sido criado pelo Babalawô Pai Agenor Miranda Rocha, conforme demonstrado no documentário *Um vento sagrado*, de 2001. Desde a década de 1990, Agenor, um famoso Babalawô africano radicado no Brasil, defendia a preeminência de Ossaim e das folhas no candomblé, uma visão que se originou de suas próprias experiências místicas desde o nascimento. A iniciação de Agenor na religião foi incentivada pela Suprema Sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos – Obá Biyi), que identificou em um jogo de búzios que seu problema de saúde estava ligado a exigências dos orixás para que ele fosse iniciado. Agenor foi responsável por diversas atribuições importantes no candomblé, incluindo a definição da sucessora no trono de diferentes terreiros por meio do jogo de búzios. Ele se tornou o primeiro sacerdote da religião dos orixás a propor a ideia de um candomblé sem o uso

de sangue animal, um precedente que abriu caminho para movimentos que visam abolir o abate religioso de animais em rituais religiosos (Araújo, 2020).

No documentário *Um vento sagrado*, do diretor José Walter Lima, ao retomar o assunto da substituição do sacrifício de animais pelo uso de folhas, Pai Agenor afirma:

Todo mundo sabe que eu não sou um admirador de matança. Eu sou das folhas. Eu tiro as folhas, mas não mato a árvore. Depois, os animais, quando se mata tira-se uma vida. E como eu tenho os orixás como fragmentos da natureza, eu acho que isso é dispensável porque a própria natureza se alimenta. Né verdade? Agora eu condenar quem mata? Não. Eu que não mato. A carteira de identidade é intransferível. Então, a minha é não matar. A do outro pode matar, não tenho nada com isso (Lima, 2001).

Os casos de Mãe Solange e Pai Agenor são emblemáticos, pois ambos defendem a possibilidade de um candomblé sem sacrifício animal. Agenor, um famoso Babalawô africano radicado no Brasil, foi talvez o primeiro a propor a ideia de um candomblé sem o uso de sangue animal. Embora suas ideias não tenham sido amplamente adotadas em seu tempo de vida, Mãe Solange, que conheceu Agenor em 1997, ampliou seus conhecimentos sobre o candomblé por meio dele e se tornou uma seguidora de seus ideais, inaugurando o “candomblé sem sangue” em Guarulhos, São Paulo (Araújo, 2020).

Segundo as palavras do babalorixá e professor Robson Cruz de Omolu (2018):

Que é que tem na linha do orô? A gente tem o transe, pelo qual esses seres transcendentais, plenos de axé, incorporam nas pessoas em alguns momentos; tem o oráculo que são janelas pelas quais esse outro plano se comunica conosco; e tem a linha do sacrifício. Quer dizer, o sacrifício, o ato do sacrifício, também é uma janela para esse outro mundo. Quer dizer, o ato de sacrificar é um ato no qual o orum está aberto diante de nós.

Em suma, a linha do Orô é composta por elementos que permitem o acesso a um mundo espiritual e transcendental, fazendo do sacrifício um ato sagrado e importante para as religiões de matriz africana.

3 SANGUE DE FOLHA, SANGUE DE BICHO

Recentemente, Pai Elias explicou as funções do Axogun e do Babalossain, dois importantes sacerdotes dentro da religião. Conforme descrito por ele, o Axogun é especialista nas técnicas do Orô e responsável pelo abate religioso. Esse cargo é geralmente desempenhado por homens que possuem a “mão de faca” e é associado ao orixá Ogum. Já o Babalossain é um sacerdote que cultua o orixá Ossain e é especialista nas ewes, ou seja, nas folhas

sagradas. Ele é responsável pela sassanha, que é o rito de cantar as folhas, e geralmente é desempenhado por homens que têm o “encanto das folhas”.

De acordo com o relato de Pai Elias, houve uma grande briga entre ele e um irmão de santo, que ocupava a posição de Babalossain no terreiro. Embora essa pessoa não tivesse o posto oficializado, ela desempenhava as funções de Babalossain. Após a morte do Babalossain, Pai Elias assumiu essa função e passou a desempenhar as atividades de colher, cantar e preparar as folhas sagradas utilizadas pelo Ile Axé. Na verdade, a maioria das folhas fica em sua moradia, situada do outro lado da rua do Ile Asé Oju Ogun Fumilayo. Dessa forma, além de Axogun, Pai Elias passou a ser o responsável pelas funções de Babalossain no terreiro.

Pai Elias explica que seus dois ofícios como Axogun e Babalossain não são conflitantes, pois, como diz a frase popular, «kosi ewe, kosi orixá», ou seja, sem folha não existe orixá. Por outro lado, “sem Exu não se faz nada”. Nesse sentido, Exu é visto como o Olobé, o senhor da faca, o que o torna responsável pelo Orô e pelo sangue, chamado de Ejê nas tradições dos povos de terreiro. Além disso, Pai Elias afirma que seus ofícios são complementares, porque nos ritos de folhas e de Ossain utiliza-se sangue animal e Exu tem primazia, enquanto no culto de Exu também se utilizam as folhas de Ossain, uma vez que não há Orô sem o uso de folhas. Assim, nos ritos de Ossain, utilizam-se os princípios de Exu, que são o Orô e o sangue, enquanto nos ritos de Exu as folhas são saudadas em reconhecimento à primazia de Ossain sobre elas.

Pai Elias explica que, por ser filho de Oxóssi, isso o favoreceu na relação entre os dois orixás, Exu e Ossain, bem como nos ofícios de Axogun e Babalossain. Ele destaca o fato de ter sido escolhido como Axogun pelo próprio Ogun, que também está presente nessa história. O seguinte itan ilustra a relação entre esses orixás. Oxóssi vivia com sua, mãe Iemanjá, e seu irmão Ogun. Exu, o mais velho, não tinha residência certa e vivia nas ruas. Iemanjá criou Oxóssi com uma proibição: ele nunca deveria entrar na mata. No entanto, em uma ocasião, Oxóssi desobedeceu à mãe e se embrenhou na floresta, onde conheceu Ossain, que lhe ofereceu uma bebida preparada com aruá. Oxóssi ficou encantado e passou a viver com Ossain na mata. Ogun foi procurar o irmão e o trouxe de volta para a casa da mãe. No entanto, Iemanjá não perdoou a desobediência de Oxóssi e o expulsou de casa. Oxóssi voltou a viver com Ossain na floresta. Por causa disso, Ogun brigou com Iemanjá e saiu de casa, indo morar com seu irmão Exu, viajando pelas estradas. Essa história evidencia as complexas relações entre os orixás e como a desobediência pode levar a conflitos familiares e separações. Ou seja, tanto Ossain, quanto Ogun, e também Exu, entre outros orixás, diz Pai Elias, adoram Oxóssi.

Antes de seguirmos adiante, é importante destacar que tanto o Babalossain quanto o Axogun são sacerdotes sacrificiais, mas com funções distintas: o primeiro realiza sacrifícios com folhas, enquanto o segundo sacrifica

animais. Ambos atuam com o sangue, porém, cada um deles lida com cores diferentes: o Babalossain com o sangue verde das folhas, e o Axogun com o sangue vermelho dos animais. Além disso, ambos são responsáveis por cuidar e preservar as folhas e animais, dedicando-lhes zelo e atenção. Todavia, é importante destacar que essas funções não se opõem, mas se complementam, como disse o Axogun. Ao afirmar que animais e plantas têm sangue e que ambos são sacrificados, podemos localizar os conflitos ontológicos (Almeida, 2013) que marcam o debate sobre o abate religioso. A cosmopolítica do abate (Blaser, 2018), agenciada por humanos e orixás, assenta-se não nas diferentes elaborações discursivas sobre uma natureza universal, mas, sim, na condição ontológica que animais e plantas assumem nos mundos dos terreiros. A fronteira entre animais e plantas, nessa ecologia afrodiaspórica, não é estabelecida pela sciência ou suas características anatômicas, mas pelas relações que estabelecem com os demais seres na constituição da ordem cósmica.

Vale ressaltar que na casa de Pai Elias estão presentes diversas folhas utilizadas no Ile Axé, bem como, por vezes, ficam os animais que serão utilizados em rituais de Orô. Isso evidencia que as funções do Babalossain, do Axogun, de Ossain e de Exu são mais similares do que opostas, pertencendo ao âmbito das ecologias afrodiaspóricas.

4 ENTRE EXU E OSSAIN, OXÓSSI

Candomblé sem sangue?, de Patrício Carneiro Araújo, apresenta uma complexa dinâmica de oposições entre Exu e Ossain. Em um sistema intricado, pares de oposições binárias são estabelecidos, tais como: Ossain é natureza, e Exu é cultura, Exu é masculino, e Ossain é feminino, Exu é direito, e Ossain é esquerdo, Ewé de Ossain, e Ejé de Exu, Folha de Ossain, e Sangue de Exu, Èrò de Ossain, e Gún de Exu, Frio de Ossain, e Quente de Exu. Um itan, ou seja, um mito, narra a contenda entre Exu e Ossain, ilustrando a complexidade dessa relação simbólica.

Ossain, antes do surgimento de Exu, era o mensageiro entre os orixás, sendo consultado pelo jogo do caroço de dendê. No entanto, Ossain constantemente enganava Exu, preparando armadilhas para ele na mata. Exu decide consultar Ifá para descobrir quem é seu inimigo e é aconselhado a realizar um ebó com edun ará, que é a pedra do raio. Ao fazer o ebó, Exu invoca o raio e surpreende Ossain, que perde uma das pernas. Exu encontra Ossain gemendo. Exu foi ajudar a vítima do raio que havia caído perto dele, mas achou seu inimigo, Ossain.

Araújo (2020) ainda nos apresenta a importância do orixá Oxóssi na mitologia afrodiaspórica. Como caçador, Oxóssi é considerado um detentor de poderes mágicos, uma vez que a floresta, onde ele caça, é habitada por entidades espirituais e animais selvagens com poderes semelhantes aos dos

espíritos. Oxóssi, como provedor, transforma tudo o que caça e encontra na floresta em alimento e vida para a comunidade. Dessa forma, o caçador subverte a relação dicotômica entre natureza e cultura, representando uma mediação entre Exu e Ossain. A alimentação, ou melhor, a necessidade de alimentar o grupo, borra as fronteiras entre uma coisa e outra, e cabe a Oxóssi manter esse equilíbrio em sua posição de limiaridade entre os mundos. Não é à toa que, na mitologia afrodiáspórica, Oxóssi é irmão de Exu e amado por Ossain, ilustrando a complexidade e a simbologia dessa ecologia.

São Francisco de Assis, padroeiro da ecologia, algumas vezes no sincretismo religioso afro-brasileiro é atrelado a Oxóssi e em outras ocasiões a Iroko, a divindade-árvore do povo de Ketu. São Francisco é considerado um santo da natureza. Ele viveu na Idade Média e dedicou sua vida à pobreza, humildade e amor universal. Ele acreditava que toda a criação de Deus era sagrada e merecia respeito, incluindo todos os seres da natureza. São Francisco pregava que a natureza é um reflexo da bondade divina e que os seres humanos tinham a responsabilidade de cuidar e preservar a criação de Deus. Sua filosofia e práticas foram influentes no desenvolvimento do movimento ambientalista moderno e ele é frequentemente lembrado como um exemplo de amor pela natureza.

Em *Odé, o dono da carne*, Wilson Caetano de Souza Júnior explora a importância do orixá Oxóssi na mitologia afrodiáspórica. Como caçador, Oxóssi era líder político, econômico, social, cultural e religioso em sua comunidade, além de servir como um médico espiritual que transitava entre a vida e a morte. Oxóssi é também associado à terra, sendo reverenciado como o “dono da carne” e o “começo” de todas as comunidades. Ele é frequentemente representado como um caçador e é acompanhado por outros orixás caçadores, como Ogun, Exu e Ossain. Oxóssi é um símbolo de renovação e desbravamento, tanto do mundo físico quanto espiritual (Souza Júnior, 2011).

5 TERRA GIRA

Oxóssi parece fazer uma ecologia afrodiáspórica que se assemelha à dos grupos ameríndios. Talvez pensar a caça de Oxóssi seja uma imagem profícuca. A caçada de Oxóssi é realizada de forma equilibrada, respeitando a natureza e a preservação das espécies. Oxóssi, como um orixá caçador, tem um profundo conhecimento da mata dos ciclos da vida e da morte, e utiliza técnicas de caça que garantem a sobrevivência das espécies caçadas e a preservação da fauna e flora. Na caçada de Oxóssi, ele utiliza métodos seletivos, como a caça com arco e flecha, que permite a escolha de animais específicos para a caça, evitando a captura indiscriminada de espécies ameaçadas; os períodos de reprodução são respeitados, permitindo que as espécies se reproduzam e se recuperem. Em Ketu não se abate animais prenhes ou com filhotes. A

caçada de Oxóssi é uma prática sagrada que está integrada ao modo de vida dos povos de terreiro. Por fim, a caçada de Oxóssi é realizada em equilíbrio com a natureza, sendo um exemplo de como a relação entre o ser humano e a natureza pode ser respeitosa, pois há um ato no Orô em que o animal se oferece ou não para o Orô, e sua decisão é respeitada.

Viveiros de Castro (2014), em seu livro *A inconstância da alma selvagem*, descreve a caça entre os Araweté como uma atividade central na vida social e espiritual desse povo indígena. A caça é vista como uma prática coletiva, que envolve uma grande quantidade de pessoas em uma atividade de busca e captura de animais na floresta. Segundo Viveiros de Castro (2014), a caça é uma atividade altamente ritualizada entre os Araweté, e é vista como um processo de comunicação com os espíritos dos animais caçados. Cada animal caçado é considerado como um espírito que deve ser capturado e morto de forma respeitosa e cerimonial, para que sua alma possa ser liberada e retornar ao mundo dos espíritos. O autor também destaca que a caça entre os Araweté é uma atividade altamente seletiva, com a escolha cuidadosa dos animais a serem capturados, e que é realizada com o objetivo de manter o equilíbrio ecológico da floresta. Além disso, Viveiros de Castro (2014) também destaca a importância da partilha da carne dos animais caçados entre os membros da comunidade, que é vista como uma forma de fortalecer os laços sociais e de manter a harmonia entre os seres humanos e a natureza.

O sentido cosmogônico da caça entre os Araweté, bem como entre diversos outros povos indígenas, dialoga com a ecologia afrodiaspórica do abate. Na discussão acerca de Oxóssi, é importante destacar a relação afro-indígena presente em alguns terreiros, em que o orixá é representado como um indígena. A crença de que a terra, denominada Onilé, tem fome de sangue animal e vegetal está relacionada à ideia de que a natureza é um ser vivo que precisa ser alimentado. Nesse sentido, a terra se alimenta do sangue que corre nas plantas, animais e seres humanos, em um ciclo interminável de vida e morte. É interessante notar que em alguns terreiros de Salvador, Oxóssi é celebrado no dia de Corpus Christi, festa que conecta diferentes tradições religiosas que valorizam a importância da alimentação. Se, através do corpo imolado de Cristo presente na eucaristia, toda a criação é redimida, é através do abate religioso, do sangue animal e vegetal, que a ordem cósmica é mantida. Oxóssi não se resume apenas à carne abatida e à comida, mas também está associado à carne do corpo humano, sendo Araketu, que significa “todos em um corpo” em iorubá, segundo os povos de Ketu (Souza Júnior, 2011).

Nos terreiros de religiões de matriz africana, o princípio de que a natureza é um ser vivo que precisa ser alimentado é expresso através de rituais que envolvem o sacrifício de animais e vegetais, oferecidos aos orixás para manter a natureza equilibrada. Esse sacrifício é realizado com respeito e cuidado, e a carne é consumida pelos membros da comunidade, garantindo a continua-

de da vida. Em rituais como o axexê, que é uma festa organizada após a morte de uma pessoa iniciada, algumas dessas histórias são lembradas e cantadas, como “ode arole lo bi ewa”, que significa “nascemos e voltamos para o caçador”. Assim, Oxóssi acompanha a vida e a morte, representando o eterno nascimento e renascimento. Essa ideia ancestral está associada à natureza, na qual tudo é cíclico e retorna, sendo um princípio fundamental nas religiões de matriz africana (Souza Júnior, 2011).

Em alguns terreiros, Oxóssi é considerado o Onile, o senhor da terra, mas na verdade ele é a representação de todas as terras: as que foram pisadas, as que estão cobertas e as que nunca pisaremos. A crença na ciclicidade da vida e na relação harmoniosa com a natureza é uma das principais características das religiões de matriz africana, e a ideia de que a terra tem fome de sangue animal e vegetal está relacionada este princípio ordenador do cosmos. Segundo Pai Elias, se não dermos comida para a terra, ela sente fome do ser humano, pois a alimentação é necessária para manter a vida dentro dela e, conseqüentemente, a vida de todos os seres vivos do planeta. Quando a terra é alimentada com sangue, o alimento necessário à sua sobrevivência, o homem festeja, pois conseguiu adiar por mais tempo seu próprio sacrifício. A festa celebra a sobrevivência e a felicidade, permitindo que os participantes se alimentem da carne dos animais e das plantas sacrificados para os rituais da vida.

Buscamos, neste texto, apontar os conflitos ontológicos que estruturam o racismo religioso e ambiental em torno das tentativas de criminalização do abate religioso. Ao mesmo tempo, afirmamos que as ecologias afrodiaspóricas – protagonizadas por Exu, Ogun, Oxóssi e Ossain –, nas quais estão enredados os seres e relações que dão sentido ao abate religioso, compõem uma frente de contracolônização da pauta ambiental, marcada pelo racismo verde e branco que caracteriza grande parte dos movimentos de defesa dos direitos animais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa Caipora e outros conflitos ontológicos.

R@u, p. 7-28, 2013.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Candomblé sem sangue?** Pensamento ecológico contemporâneo e transformações rituais nas religiões afro-brasileiras. Curitiba: Editora Appris, 2020.

BLASER, Mario. Uma outra cosmopolítica é possível? **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 10, n. 2, p. 14-42, 2018.

CANDIDO, Joel Valentino *et al.* **Liberdade de crença e política:** tensões e controvérsias no campo religioso afro-brasileiro em São Paulo. 2015.

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

CRUZ, Robson. **Orô e Axé** – a lógica e a função do sacrifício animal no Candomblé. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IoJ2kWaoDYg>. Acesso em: 10 out. 2024.

GOLDMAN, Márcio. Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana. **Caderno de Leituras**, n. 93, série intempestiva, 2019. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2019/09/SI_cad93_Goldman_Revisado_20-09.pdf. Acesso em: 10 out. 2024.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; CHUEIRI, Vera Karam de. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, p. 2214-2238, 2019.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

SILVA Jr., Hédio *et al.* Memoriais de amicus curiae no Recurso Extraordinário n. 494601, apresentado em nome da União de Tendas de Umbanda de Candomblé do Brasil e do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros do Rio Grande do Sul. *In*: HOSHINO, Thiago Azevedo Pinheiro; HEIM, Bruno Barbosa; GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho; BUENO, Winnie. **Direitos dos povos de terreiro 2**. Salvador: Editora Mente Aberta; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020, p. 333-354.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUfba, 2011.

14

ROÇA DE SANTO, MATA DE CABOCLO: A-CERCA DOS NOMES E MODOS DA TERRA

“É o chão que move a terra.”
(Tata Ubaldino Loango)

“Tierra y monte son lo mismo.”
(Gabino Sandoval, santeiro cubano, a Lydia Cabreba)

*Tata Ubaldino Teixeira Bomfim*¹³⁴
*Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino*¹³⁵
*Andressa Lewandowski*¹³⁶

RESUMO

A partir de um exercício de terreirização do pensamento, as autoras almejam contagiar as imaginações jurídicas e antropológicas acerca da terra, com estilos e políticas do universo do axé. Em contraste com o *nomos* colonial, que se ancora nas figuras do território soberano e da propriedade privada, o candomblé e sua ontologia modulatória cultuam e cultivam a terra sob distintos nomes e modos. Dois deles são explorados neste texto: a roça e a mata. Sugerimos que, enquanto a roça agencia e é agenciada sobretudo por seus enredos com orixás, voduns e inquices (os santos), a mata ambienta outras formas de existência e relação, particularmente a dos caboclos e encantados (os catiços). A disjunção santo-catiço não é oposicional nem esquemática, mas alude à convivência entre

134 Pai-de-santo do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão. Doutor Honoris Causa da Ordem dos Capelães do Brasil.

135 Professor adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR. Pesquisador do Centro de Estudos da Constituição (CCONS-UFPR) e do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul (Maloca/Unila). Membro do Fórum Paranaense das Religiões de Matriz Africana (FPRMA) e da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro).

136 Professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Instituto de Humanidades) e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2014). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2009). Atualmente, realiza pesquisas na área de antropologia do estado e do direito com enfoque em práticas estatais e processos técnicos-burocráticos do sistema judiciário, relações de propriedade e processos territoriais.

diferenças irreduzíveis, mas comunicáveis, que, por sua vez, remetem a experiências corporais singulares. Considerando os contextos etnográficos estudados, nossa percepção e argumento vão no sentido de que as posições no espectro roça-mata exprimem variações nos regimes mesmos de intensidade da terra, variações essas compostas, articuladas e (e) laboradas pelos terreiros. Assim, equivocando a linguagem da “possessão” (através das categorias da “virada” e da “incorporação”) e multiplicando a categoria do “trabalho” (em suas dissonâncias com o “mutirão” e a “multidão”), esboçamos uma contrateoria da apropriação e da alienação, suspendendo a cerca da terra para sua reconversão em chão.

Palavras-chave: povos de terreiro; nomes; sagrado.

O ponto de partida deste texto é um enredo entre dois empreendimentos teóricos, cujo ambiente afetivo e a força analítica advêm dos candomblés e de sua filosofia política e se dirigem aos territórios das práticas e da vida em comum dos terreiros. Trata-se de um esforço para difratar, nos mundos do direito e da antropologia, determinadas formas de participação com a terra enraizadas nos modos do axé. Esse movimento requer, ao mesmo tempo, um exercício de territorializar, ou melhor, de terreirizar o pensamento, de tomar o terreiro como contraponto e ideia-força que não só resiste, como torce os estilos branco-ocidentais de imaginação telúrica. Nesses estilos, a terra surge ora como espaço vazio, desagenciado, pronto a ser conquistado, apossado e explorado – o território de um Estado-nação –, ora como artifício jurídico, matriz e produto das ficcionalidades dominiais –, o terreno, o lote, a gleba. Nesse sentido, a propriedade é – ontológica e epistemologicamente – o solo mesmo onde se ancora o direito moderno (tanto em sua versão pública quanto privada), bem como sua linguagem e imagem fundantes, o *nomos* da terra colonial (Schmitt, 2014).

Separada brutalmente de suas gentes, à base de genocídio e epistemiocídio, de despossessão e cercamento, a terra enfeitiçada como propriedade foi sequestrada justamente daqueles para quem ela impulsiona e sustenta a existência. Transformados também em objeto, os povos da terra (contra) inventaram meios e preceitos de manter a vitalidade dos lugares, nutrindo suas potências, alimentando seus entes, (en)cantando seus nomes, noutras palavras, virando a terra no santo e plantando na terra o axé, que não deixam de ser gestos de reflorestamento, de repovoamento cosmopolítico. Portanto, menos do que reivindicar o direito de propriedade sobre um quinhão, o que os povos de terreiro evocam são os tempos e forças da terra, recusando seu esvaziamento ontológico, e o fazem como uma obrigação ancestral: o dever do cuidado e do cultivo para com tudo e todos que na e com a terra comem, ancestrais, orixás (iniquices e voduns) e entidades.

É nessa confluência também que as pesquisas dos autores se encontram: numa tentativa preliminar e especulativa de habilitar outras histórias da terra que escapem ao registro da posse e da propriedade, firmando-as no chão dos

terreiros. Em especial, pretendemos amplificar duas modalidades da terra ou, antes, duas modulações das relações com a terra, referidas no vocabulário do santo como a *roça* e a *mata*, pois um dos meios de retomada da terra como chão – seu grau originário, sua virtual multiplicidade – e liberá-la dos cercamentos modernos é transpor também a cerca de suas designações. Afinal, como ensina Pai Ubaldino Bomfim (Tata Loango), “é o chão que move a terra”.

Goldman (2023), recuperando um dito caboverdiano, lembra-nos de que “tudo que tem nome existe”. Seria o caso, então, de encetar todo um trabalho sobre a de(s)nominação da terra. Como, aliás, mães e pais de santo bem sabem, nome e fenômeno andam juntos, e um santo feito exige ter seu orukó ou sua dijina anunciados na sala. Despertar a versão generativa da terra, virá-la no santo, como se vira uma filha ou um filho, deve envolver um tipo homólogo de “procedimento político-epistemológico” (Goldman, 2023) capaz de reativar seus modos e epítetos extramodernos, capaz de desmanchar o cativo que a (teoria da) propriedade armou. Assim como recordamos às folhas sua potência mágica, nas sassanhas toca entoar e reanimar a terra em sua ancestralidade de chão.

Um primeiro ensaio do argumento veio da intuição de Lewandowski e Goltara (2020) e investia no “transe como operador metafórico da relação com a terra”. Buscava, assim, formular uma contrateoria da propriedade inspirada na imagem da posse, como ela aparece nos coletivos de matriz africana. A questão da propriedade insiste em permanecer aqui, precisamente, porque estamos a tematizar uma terra-mundo de muitas gentes que a invenção e a perpetuação da propriedade insistem em fazer desaparecer.

A questão, então, era a de como descrever a ocupação indígena, quilombola, dos terreiros e de todos os povos que “recusam o que lhes foi recusado”, nos termos de Stefano Harney e Fred Moten (2013, p. 72), caracterizando esses vínculos a partir da coexistência, do cuidado e da obrigação, traços que a posse coloca em evidência. A posse expressaria, assim, não uma alegação de direito sobre uma coisa, mas a explicitação de uma relação de participação recíproca, com todos os enredos, perigos e protocolos peculiares aos parentescos ameríndios e afrodiáspóricos. Mesmo cientes da recusa ao uso do termo “posse” nas religiões de matriz africana (que se afastam da leitura cristã da posse demoníaca e mais ainda da sua conotação de domínio, controle e subjugação), reivindicar a posse cumpria paradoxalmente uma tarefa semelhante (uma tarefa, digamos, de deslizamento e desligamento perspectivo), ainda que por caminho inverso. Com a noção de posse, que é sempre recíproca, ou talvez, mais precisamente, de um tipo de posse sem posse que redistribui terra e gentes ao com elas se implicar, o que se experimentava era uma analogia possível entre as ocupações dos corpos (no batuque gaúcho, de maneira significativa, estar em transe com o orixá é “ocupar-se do santo”) e dos lugares. A terra, nessa formulação, não

poderia jamais ser objeto de uma relação contratual, mas apenas parte numa obrigação ancestral.

Por sua vez, essa elaboração se soma ao trabalho de campo de Hoshino (2020), no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, candomblé de nação angola, com raízes no sertão da Bahia, em que os caboclos e os demais catiços – boiadeiros, marujos, pombagiras, malandros – coexistem com o culto aos orixás e inquices. *Amilongando* teoria antropológica, filosofia política e lei do *santé*, o autor percorre enredos entre direito e axé. O enredo é, ao mesmo tempo, um dispositivo conectivo de diferenças irreduzíveis e um encadeamento de devires. Enredo e devir funcionam na cosmopolítica afroatlântica em combinação, de tal forma que “ter enredos com” seria (ao menos poder) “comer junto”. Essa ontologia se irradia por meio da equivocidade, e não da transparência. Não só categorias compartilhadas como “assentamentos”, “despachos” e “obrigações” operariam como “*médium* de transporte” – expressão de Tata Ubaldino Loango, zelador do Abassá –, de perspectivas entre mundos, mas a própria teoria deveria produzir seus efeitos mais por transmissão, “dando passagem” a percepções e afecções, do que por tradução, pretendendo conciliar ou elucidar sentidos. A terra, a vontade de terra que os santos expressam e os conflitos por terra em que eles estão implicados fazem parte e estão no centro de diversos desses enredos e devires.

Do encontro dessas águas surge, enfim, uma provocação: na esteira do argumento de José Carlos dos Anjos (2006) de que os entes da cosmopolítica afro-brasileira podem ser pensados como pontos de vista que possuem (“se ocupam de”) corpos, o que a possessão está a nos revelar sobre certos modos singulares de participação com a terra? E ainda, se o transe rende como operador metafórico dessa participação – uma forma de possessão recíproca, também frequentemente assumida como parentesco –, o que as distintas modulações da possessão no espectro das relações afro-indígenas sinalizam sobre a heterogeneidade dos regimes de intensidade da terra e sobre as maneiras de se trabalhar com ela, no candomblé?

Estamos interessados em desdobrar essas questões levando em conta a disjunção da noção de possessão no candomblé e em outras tradições afro-brasileiras, nas quais os transes com orixá e inquice e com caboclo/entidades são alocados em registros contrastantes. No santo, se vira, enquanto os catiços incorporam. Será que essas duas manifestações – a viração e a incorporação – de caráter distinto, porém não oposicional, falam de duas qualidades de enredo com a terra? E se essa proposição faz algum sentido, será que essas duas modalidades relacionais ressoam variações dos regimes intensivos da terra mesma?

Tiramos proveito, nessa direção, das recentes sugestões de Goldman (2023, p. 203) a respeito da relação afro-indígena. Ao tomá-la como expressiva de uma “ontologia modulatória” do candomblé, na qual os seres e ideias

não são pensados como se existissem em estado fixo, mas necessariamente sempre em modulação, Goldman (2023) enfatiza o caráter analógico da multiplicidade enterreirada. Nossa percepção e argumento é que, nesse campo de agenciamentos, caboclo estaria para orixá como incorporação estaria para viração e como mata estaria para roça. A despeito do óbvio risco de tipologização, preferimos operar essas figuras num *continuum* que, contudo, é arranjado de maneiras distintas pelas nações e casas de santo. Essas posições variam da recusa renitente aos caboclos/entidades até a convivência mais ou menos estabilizada entre catiços e orixás, passando por tratos, acordos, desconfianças e tensões que merecem, sem dúvida, ser situadas etnograficamente. No plano de um esboço de teoria, roça e mata podem nos fornecer uma “matriz de contrastes” (Strathern, 2017) proveitosa. A pergunta então seria de que modulações, variações, transformações, diferenciações ou movimentos da terra nos encontraríamos quando diante da *mata* de caboclo e quando diante da *roça* de santo? E em que termos uma passa pela outra, sem se confundirem?

Um passo inicial seria, talvez, descomprimir tanto a possessão quanto a terra (e o que falamos delas), essas rotulações que achatam as diferenças e homogeneizam fenômenos e entes. Se parte da energia de contracolonização é gasta ao enfrentarmos a “guerra de denominações”, qual alude Nego Bispo, não se pode negar que “contracolonizar é, de fato, você replantar as palavras. Agora, é replantar com muita sagacidade! Não é só replantar, é replantar em espaços que você sabe que vai germinar” (Barbosa Neto; Silva; Lowande, 2023, p. 7). Alargar ou expandir a terra e a possessão passa por replantá-las na roça e na mata, por retomar seus “antigos nomes” e manejá-los. Como nas retomadas empreendidas pelos povos originários, as feitura de santo reanimam os nomes e os corpos como territórios em diáspora. Tais retomadas despertam o que sempre já esteve ali e fazem retornar ou proliferar a cosmo-diversidade. O chão nunca deixou de habitar a terra.

Cada nome da terra, então, cada regime de intensidade seu, requisitaria um tipo de cuidado, atravessaria uma forma da obrigação de axé, demandaria determinada maneira de saudar, de pedir licença, de “comer” com ela e de dar de comer a ela. Noutras palavras, cada nome da terra é índice de um *nomos* e de uma po(i)ética da terra avessos ao direito da conquista e da tomada de posse. Cada nome da terra pode ser pronunciado por e *através de* alguns de seus seres, porque assim ela se mostra para eles. Na perspectiva de caboclo, terra é mata. Na do santo, terra é roça. Nenhum dos nomes de santo da terra dá prioridade lexical ao *domus* ou ao *dominium*, à domesticação ou à dominação humanas, em nenhuma de suas versões são os humanos que a detêm ou a retêm para si. Quiçá não estamos tanto diante dos mil nomes de Gaia quanto de uma semiótica de Onilê: um Oniléxico.

Esses dois nomes que a terra ostenta nos candomblés estão longe de formar um inventário, mas ativam algumas específicas conexões afrodiaspóri-

cas. A roça ressurgue e ressoa em uma infinidade de contextos, entre os quais realçaremos o dos quilombos. Na senda de Antônio Bispo, os conjuntos de premissas e relações ecológicas eurocristãs podem ser contracolonizados pela roça: “No quilombo, não existe ecologia, existe a roça de quilombo, a roça de aldeia, a roça de ribeirão, a roça de marisqueiro, a roça de pescador, a roça de quebradeira de coco” (Santos, 2023, p. 100). Cada roçado é, ao mesmo tempo, comum e singular, como o orixá e o santo. Eis, novamente, a ontologia modulatória da terra.

Vale recuperar dois episódios registrados pela literatura, nos quais a roça de santo assume proporções mesmo cosmogônicas. O primeiro deles é a transferência do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro para Coelho da Rocha, reportado por Sodré (1998, p. 96-97):

Após a morte de Mãe Aninha (1938) é sempre o axé (a autoridade oracular) que orienta a localização espacial das atividades no Rio de Janeiro. Nesse sentido, Mãe Agripina, *Obá Deyi*, encarregada por Aninha de zelar pelo axé, consulta sempre Xangô. É esse orixá que, em 1943, diz não querer mais a realização de obrigações na cidade, porque já dispunha de uma “roça”. Esse enunciado é ainda obscuro, uma vez que não fica explicitada a localização da “roça”. Entretanto, no ano seguinte, Mãe Agripina – que vinha desenvolvendo atividades litúrgicas num barraco de sapé (batizado de “Pavilhão Obá” por Mãe Aninha em 1925), localizado no subúrbio de Coelho da Rocha – recebe de Xangô a instrução de permanecer em Coelho da Rocha. A mensagem trazia, no entanto, uma incerteza: poderiam talvez voltar para a cidade (bairro de São Cristóvão) depois do ritual denominado “Águas de Oxalá”. Narra Augras: “Depois dessa festa, no entanto, Xangô mandou dizer que não mais voltaria para a cidade, pois ele já tinha uma roça. Conta um ogã da casa: ‘Ninguém sabia desta roça’. Foi Omolu que, pegando uma estaca, saiu porta afora, com todos acompanhando. Ele parou em um terreno, próximo ao Pavilhão Obá e, fincando a estaca, disse ser ali a roça”. Descobre-se, então, que o terreno pertencia a Filhina de Ogum (iniciada por Mãe Aninha na Bahia, em 1921), irmã de Mãe Agripina. Nesse sítio, instala-se o terreiro fluminense do Axé Opô Afonjá. [...] O lugar esquecido, mas pertencente a um membro da comunidade, retorna sob a forma mítica (Xangô enuncia, Omolu localiza) para dissolver um impasse real-histórico do grupo (Sodré, 1988, p. 96-97).

Xangô dita, Omolu finca; Xangô enuncia, Omolu localiza; Xangô determina, Omolu estabelece; Xangô e Omolu, juntos, instauram a roça, que, portanto, não é nem fabricação nem descoberta, mas deve ser feita aparecer como tal, mesmo sempre havendo estado ali. Esse é poder aliás, dos atos rituais.

O segundo episódio relata uma admoestação de Azonsú às filhas dispersas da Roça do Ventura, o Zogbodô Male Bogun Seja Hundê, no tempo da liderança de Sinhá Abalhe:

As *vodunsis* da casa, ou seja, as filhas de Maria Ogorensi, não aceitaram que Sinhá Abalhe assumisse a direção do Ventura e foi por isso que a roça ficou tanto tempo fechada. [...] Segundo Gaiaku Luiza, quem conseguiu reunir as filhas de volta foi o Azonsú de uma das *vodunsi* antiga [Luiza Moreira de Avimaje] que “virou” e disse que a roça de Bessen não podia virar pasto para o gado, e que já era tempo das filhas voltarem e aceitarem a nova Gaiaku. E foi assim que as *vodunsi* foram voltando pouco a pouco (Parés, 2007, p. 220).

Aqui, a recomendação do vodum de que “a roça não deveria virar pasto” parece detonar também os sentidos do “trabalho” no santo, outra importante categoria nativa. Trabalhar com e no santo, trabalhar com e na sua roça do santo é produzir um (in)comum, é sempre agir em *mutirum*. Ninguém faz santo sozinho: toda uma família de axé é convocada, em suas diferentes prerrogativas e especialidades, para que um orixá, vodum ou inquice possa nascer. Toda feitura de santo é um mutirão e a roça é seu vetor, essa instanciação das forças coletivas que produzem um *domus*, um lugar para as gentes e os deuses. Trata-se de cultô na forma de plantio e cultivo, não de pastoreio. Quando questionado sobre o uso do termo “roça”, Tata Loango nos sugeriu: “Eu tenho um pensamento assim: roça é onde se reúne muita gente pra roçar, pra carpir, pra colher. Roça, talvez, porque reúne muita gente, está todo mundo ali naquela roça trabalhando”.

Por seu turno, a mata aponta outro tipo de experiência e outras modulações da terra e seus seres. A mata – *el monte* – é o cerne de diversas tradições afroatlânticas, tais como o Palo Monte cubano e o Voodoo haitiano. Como se sabe, em etnografias brasileiras clássicas, como a de Juana Elbein dos Santos (1977), roça e mata já foram delineadas como espaços fundamentais da organização de qualquer terreiro. Sem algum desses territórios, os circuitos de axé estariam incompletos. Na roça se planta o axé e se cultiva o santo; na mata residem os eguns e – nos candomblés que os cultuam – os caboclos e os encantados. O terreiro configuraria uma articulação entre esses dois domínios, um compósito de âmbitos de maior determinação e domesticidade (a roça) e âmbitos de maior indeterminação e opacidade (a mata). Parte das acusações e receios de *santeros* com relação *paleros*, em Cuba, reverbera essa dissonância na natureza dos elementos “trabalhados” por uns e outros e nos meios de com eles se engajar. Dito de outra maneira, essa desconfiança interpela e coloca em questão a natureza das naturezas a que cada um desses estilos de trabalho se dirige. Trabalhar com a força das matas é diferente de (e é comumente considerado mais perigoso que) trabalhar na roça de santo. Talvez porque, como sentenciou Gabino Sandoval a Lydia Cabrebra (2003, p. 19), “terra e mata são a mesma coisa”.

A mata veicula um estado latente, indômito e ingovernável da terra. A mata é regida por sua própria lei, severa e sem pena, como recorda uma can-

tiga de caboclo. Ela exige seus direitos e tributos sem prestar contas a ninguém. A ela se vai como “a uma igreja, porque ela está cheia de santos e de defuntos” (Cabrera, 2003, p. 21), é preciso saber entrar e sair. A mata é a mãe de toda magia.

No candomblé angola, ainda, na fronteira entre os domínios da roça e da mata, estão os orixás e inquices que recusam ser assentados entre quatro paredes, que demandam culto e cultivo “no tempo”, a céu aberto, aos pés de árvores, no exterior constitutivo do terreiro. Destacadamente, o inquice Kitembu, o próprio Tempo, divindade atmosférica, climática, operador tanto cronológico quanto meteorológico, senhor do acontecimento e da oportunidade. Por isso Tempo é um santo “cismado”, imprevisível, que demanda cautelas. Tempo vira inusitadamente, assim como os protocolos para dele zelar.

Também numa conversa com Mametu Nangetu (2023), sacerdotisa angola com casa em Belém do Pará, esta nos assegurou que, enquanto os candomblés de sua nação podem trabalhar diretamente com caboclo, o povo de Ketu precisa “passar pela bandeira de Tempo para virar para a mata”. No contínuo afroindígena, desde esta perspectiva, sair da roça de orixá e chegar à mata de caboclo pressupõe, nas palavras de Mametu, “passar pela terra de Congo”, depende da mediação bantu pelo dispositivo do Tempo. A passagem não é apenas um deslocamento sobre a terra, mas um deslocamento da terra mesma. É preciso, por exemplo, “virar para mata”, termo corrente no tambor de mina, para encontrar seus donos, os caboclos.

A mata, na roda dos caboclos “de nação”, é contada e cantada como ambiente “bruto”, inóspito, implacável, passível de engendrar toda espécie de encontro improvável e de originar entes desconhecidos, ainda sem nome. Ela é uma vizinhança de espanto. Passar por ela é expor-se a tais contatos tão fabulosos quanto temerários e a seus contágios mágicos.

Tudo se passa como se caboclo e encantado fossem, então, maneiras de nominar a toda a série do desconhecido, em suas proliferações e desdobramentos inesgotáveis. Pode ser em razão disso que os caboclos precisem “dar o nome”, contar-nos quem são ou serem “batizados”. Os caboclos são a própria manifestação da terra-floresta e seus assombros. Em contraste, a roça se apresenta como “casa” ou palácio, que embora não prescindia de inúmeras precauções e protocolos, oferece um panteão e um repertório de interações mais estabilizadas. Nos dois âmbitos os entes podem emergir em estado mais “bruto” – como no transe de um santo ainda não feito ou com um caboclo ainda não “doutrinado” –, mas é como se a mata retivesse uma opacidade (Glissant, 1990) potencial sempre maior.

Essas inquietações correm, é verdade, o risco do esquematismo, o que certamente não é nossa intenção. Antes, gostaríamos, como já quis Antônio Bispo, “que essas palavras sejam palavras germinantes, mas não sejam pala-

vras determinantes” (Barbossa Neto; Silva; Lowande, 2023, p. 4), que roça e mata possam nos conduzir a outros cultivos e cipoais de palavras.

Exprimindo essas vocações no vocabulário ambíguo do cuidado (cuidar de e tomar cuidado com), se a roça tende para o cultivo, se ela demanda cuidar ou zelar da terra e dos santos, a mata tende para a cautela, deve-se ter cuidado com sua indeterminação radical. Cada uma a seu modo, ambas resistem ao governo e não se deixam reduzir à propriedade ou à forma-estado. Apesar disso, a passagem de uma a outra – como os arranjos e enredos entre santo e catiço – está sempre dada como possibilidade, o trânsito entre esses modos heterogêneos de participação com a terra não está interdito, tampouco é desprovido de etiquetas. O campo de força e a atuação de um terreiro parecem ser amplificados tanto mais quanto se possa sustentar (tanto no sentido de nutrir quanto de suportar) essa diferença sem dissolvê-la ou resolvê-la, esse platô de intensidade cujas conexões parciais foram tratadas por Mirian Rabelo e Ricardo Aragão (2018) em termos de simbiose. Nesse sentido, seria a fricção, e não a assimilação nem a separação, o elemento produtivo do terreiro.

Se o transe de orixá (“dar santo”) se assemelha a um aprendizado da coabitação ou a uma familiarização, “receber” caboclo é muitas vezes descrito como uma experiência mais drástica, mais assombrosa, como se o caboclo precisasse atravessar um território que não é seu meio nativo. Por isso se trata de uma “incorporação”, um ajustamento entre dois corpos. Enquanto o orixá “vira”, desperta ou irrompe num hábitat sempre seu, os caboclos trazem um fora para dentro:

Orixá e caboclo são experimentados como qualidades de energia ou forças que impactam e fazem vibrar diferentemente o corpo: a energia dos caboclos é pesada e grosseira; a dos orixás, leve e fina [...]. Ou talvez seja mais apropriado dizer: experimentados como fazendo de modo diferente o corpo do rodante. Caboclos chegam alvoroçados, mas demoram para completar sua ocupação e deixam o corpo tombar (tomar barravento) até se apossarem completamente dele; orixás, após a feitura, tendem a chegar com menos violência e apagam logo a consciência do rodante. [...] Os caboclos precisam ocupar um território que a princípio não lhes pertence, razão pela qual a ocupação é sempre, em alguma medida, uma luta; os orixás irrompem num território que é (desde sempre) seu. Por isso, enquanto os orixás ocupam rapidamente o corpo, um intervalo extenso (e sofrido) desenha-se entre a chegada do caboclo e a conquista (ou ocupação plena) do corpo (Rabelo; Aragão, 2018, p. 98-99).

Essa diferença de modo e de intensidade entre orixás e caboclos é a refração de distintas modulações da terra. Por isso esses últimos, “em muitas das cantigas, dizem-se livres das amarras do lugar – vêm de longe – e da família –, não têm nem pai, nem mãe” (Rabelo; Aragão, 2018, p. 93), ao passo que os orixás são ciosos de suas radicações e linhagens. Tal proposição, em parte,

recobre a polaridade “dom” e “iniciação”, o caboclo dado e o santo feito, o que provém da aptidão pessoal e o que decorre da tradição geracional, em suas variadas acomodações no universo do candomblé, aliás já delineadas no debate entre Goldman (2012) e Sansi (2009).

Ora, “possessão” é um termo que vai revelando-se cada vez mais genérico e insuficiente para referenciar essas formas assimétricas de participação. A incorporação expressa quiçá uma aliança – o catiço pode acompanhar a pessoa de nascença, pode ser herdado, pode ser adicionado ao patrimônio espiritual de alguém ao longo da vida por distintas circunstâncias –, ao passo que a viração no orixá aflora num parentesco, numa filiação.

Assim, o trabalhar na roça e o trabalhar na mata, embora nunca inteiramente decomponíveis, suscitam experiências e atitudes distintas. O trabalho com a mata é da ordem da *andarilhagem*, recapitula o estilo dos próprios caboclos. Uma zuela lembra bem que caminhar “só” nunca é andar desacompanhado: “Só, só, eu não ando só \ Eu carrego capanga, eu carrego cipó”. Ou seja, a andança mateira é sempre virtualmente multitudinária, na medida em que uma pessoa se defronta com uma infinidade de entes em estado de proliferação: um cipó é sempre um ente enredado e um agente que enreda. Já o orixá, que precisa ser feito em mutirão mesmo quando já está lá, costuma ser vivenciado na esfera da família, à semelhança do roçado que depende do trabalho conjunto de vizinhos, parentes e compadres, isto é, conforma e é conformado pelo esforço e patrimônio coletivo de uma casa. O ato de “plantar o axé” na fundação de uma roça, por isso mesmo, é também descrito pelo povo de santo como “fazer o chão”.

A composição de fixação e movimento, portanto, dá-se tanto no trabalho com o santo quanto com o catiço, mas em registros diferenciais. A questão que se coloca diz respeito aos tipos de laboriosidade que estão em questão em cada regime ontológico da terra e seu rendimento analítico para reanimar a categoria “trabalho” na perspectiva de santo. Esse trabalho é uma “lida” que só se pode efetivar *com* a terra e que não consiste em trabalho produtivo nem em trabalho reprodutivo. Seu Ubaldino Bomfim, Tata Loango, diz, mais propriamente, que nós “labutamos com o santo”. A espécie de trabalho ou lida ao qual somos convocados com o orixá ou com os caboclos está no meio do caminho entre luta e labor.

Virar no santo não apenas a teoria sobre a terra, mas também a linguagem do trabalho nos leva a reconsiderar dois componentes “exorcizados” (para permanecer na zona semântica da “possessão”) pelas ontolepistemologias coloniais: de um lado, cosmos, e de outro, magia. Caboclos e outras entidades são amiúde retratados como “feiticeiros” ou “mandingueiros”. E Pai Ubaldino costuma referir-se a um feitiço que precise ser mantido conservado, sem ser ainda despachado, como um “trabalho que continua ativo” ou que continua “agindo”. Ao mesmo tempo, ele também faz alusão a pessoas e en-

tidades que “trabalham bem”, com alta eficácia, mas também com elegância (atributos que não estão dissociados no candomblé): fulana “trabalhava bem com Ogum” ou “o caboclo Sultão das Matas trabalha muito bem”. Esse juízo examina um “engate”, a efetivação de um encadeamento ou de uma afinidade produtiva com o poder do orixá ou com a força da mata (não à toa, a figura das “correntes espirituais” é tão recorrente). Isso é fazer-se ativo ou agentivo. Incorpora-se um caboclo porque ele mesmo incorporou-se a um ambiente, a uma plataforma potencial. Mobilizar o santo é mover seus meios. Quem sabe não seja isso o que se quer dizer tão frequentemente com “encantar-se”.

Do ponto de vista da terra, será que o que se ocupa de nós na incorporação, o que é incorporado, não é a substância e a intensidade da própria floresta, sob seu aspecto “trabalhável”, agentivo e também agenciável: a mata? Pode ser a ‘boca da mata’ quem está a falar na voz do caboclo, como um modo da terra que recusa o cativo, que recusa qualquer governo e propriedade, com o qual apenas é possível trabalhar em confluência, jamais em apropriação? O “trabalho no santo”, então, seria todo o avesso da alienação e do fetichismo, noutras palavras, um contrafeitiço ou um antídoto para a feitiçaria capitalista (Pignarre; Stengers, 2005). Em primeiro lugar, porque não é meio para uma fabricação. Em segundo lugar, porque não tem nenhum autor, ou tem tantos que a multidão é antes sua matéria-prima que seu agente. Ainda, porque seu valor não pode jamais ser mensurado ou extraído de si para circulação, é inextricável do trabalho em sua materialidade. E, por fim, porque ninguém dele jamais se apropria, ele apenas se amplia ou “desmancha”. Trabalhar no e com o santo todo uma outra coisa é agir no modo da luta e do labor, hora em mutirão (na roça), hora em multidão (na mata).

Abraçando uma especificação arendtiana, é esse labor “do nosso corpo” (Arendt, 2007) e dos nossos corpos em configurações múltiplas de aliança (humanos, não humanos e mais que humanos) que encontramos no âmbito do “trabalho de santo”. É essa agência mutirária ou multitudinária que revigora a terra e se revigora com ela, que agencia certos meios e suas virtualidades/vitalidades. Trabalhar no santo é lidar e labutar com ele(s) e com todos os elementos do cosmo afro-brasileiro, outro jeito de dizer que é montar e modular compósitos de entes em variados estados de “lapidação” (mais ou menos “brutos”) que possam ativar-se e animar-se mutuamente. Trabalhar é colocar as coisas e os seres para trabalharem entre si, em *mutirum*, em *co-laboração*. *E-laborar* essa espécie de *co-labor* tem a ver com atentar para tudo que “se ajunta mas não se mistura”, como acentua Nego Bispo. A justa medida do ajuntamento e da mistura é o que está em questão nas modalidades de labor como mutirão na roça e como multidão na mata.

O que os repertórios do encantamento e da feitiçaria podem nos ensinar sobre essas outras formas do trabalho que lidam e labutam com a heterogeneidade dos regimes intensivos da terra? E como o vocabulário plurívoco e

esquivo da possessão pode nos ajudar a liberar a terra, a retomar seus nomes, a restituir seus próprios meios e modos? Como devolver a terra e o trabalho com a terra às suas (im)próprias naturezas, suspendendo o “cercamento biontológico da existência”, o geontopoder (Povinelli, 2023, p. 23)? Os terreiros o fazem semeando certas disposições cósmicas (a terra como roça e como mata) com certos dispositivos cósmicos (o trabalho em mutirão e em multidão), de maneira a disseminar certas disponibilidades cósmicas (os enredos de santo e de caboclo). Dizer mais do que isso seria ignorar a advertência bantu de que “sempre nos curamos pela língua do outro”. No chão da roça e pela boca da mata, quem sabe possamos, se não curar a terra, ao menos remediar um tanto nossa teoria sobre ela.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ARENDETT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BARBOSA NETO, Edgar R.; SILVA, Natalino Neves da; LOWANDE, Walter Francisco F. “Estamos no começo do replantio das palavras”: uma conversa com Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo). **PerCursos**, Florianópolis, v. 24, e0601, 2023.
- CABRERA, Lydia. **El monte**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2003.
- GLISSANT, Édouard. **Poétique de la relation**. Paris: Gallimard, 1990.
- GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.
- GOLDMAN, Márcio. **Do outro lado do tempo: sobre religiões de matriz africana**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2023.
- GOLDMAN, Márcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **MANA**, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.
- HARNEY, S.; MOTEN, F. **The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study**. New York: Minor Compositions, 2013.
- HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **O direito virado no santo: enredos de nomos e axé**. 2020. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.
- LEWANDOWSKI, Andressa; GOLTARA, Diogo B. A terra em transe: conversão e possessão. In: VIEIRA, Suzane de Alencar; VILLELA, Jorge Mattar (orgs.). **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020, p. 63-94.
- MATORY, J. Lorand. **The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make**. Durham: Duke University Press, 2018.

- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editoria da Unicamp, 2007.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **La sorcellerie capitaliste**. Pratiques de désenvoutement. Paris: La Découverte, 2005.
- POVINELLI, Elizabeth A. **Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- RABELO, Miriam; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e orixás no terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 84-109, 2018.
- SANSI, Roger. 'Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, v. XLIV, n. 1, p. 139-160, 2009.
- SANTOS, A. B. dos. **A terra dá, a terra quer**. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum**. Tradução de Alexandre Franco de Sá *et al.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COMO CITAR OS CAPÍTULOS DESTES LIVROS CONFORME A ABNT

Capítulo 1

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Em torno do racismo religioso contra as comunidades de terreiro: sentidos e desafios. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 19-39.

Capítulo 2

ALENCAR, Alexandra E. V. "Nós não queremos ser tolerados, nós queremos, e exigimos, ser respeitados": as religiões de matriz africana e os enfrentamentos ao racismo religioso. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 40-58

Capítulo 3

MARCELE, Evelyn. "Oxente e ela não pode matar uma galinha para comer?": uma investigação situacional de uma fiscalização de maus-tratos aos animais em Aracaju-SE. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 59-74

Capítulo 4

GONZAGA, Kleber Luiz Alves dos Santos et al. Baixada de Todos os Santos: a atuação da Diretoria de Direitos Humanos no município de Nova Iguaçu com o Projeto Busca Ativa Povos de Terreiro. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 75-91.

Capítulo 5

STANCHI, Malu; SIBILIO, Carolina; GOMES, Dayanna. Enfrentamento ao racismo religioso: os limites e potencialidades das ferramentas jurídicas do Sistema Interamericano de Direitos Humanos. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 92-111.

Capítulo 6

RINCK, Juliano Aparecido. Biopoder, necropolítica e racismo religioso: reflexões sobre a criminalização do curandeirismo no Brasil. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 112-140.

Capítulo 7

COSTA, Adailton Moreira; PIRES, Thula. Justiça. *In*: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). **Direitos dos Povos de Terreiro, volume III**. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 141-160.

Capítulo 8

ARAUJO JUNIOR, Julio José. “Deixe em paz meu terreiro de candomblé”: a luta pela libertação do Nosso Sagrado. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 161-175.

Capítulo 9

ALVES, Luiz Gustavo G. A.; PEREIRA, Pamela de Oliveira. Formas de atuação dos povos de terreiro no campo do patrimônio: o caso da campanha Liberte Nosso Sagrado. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 176-197.

Capítulo 10

HEIM, Bruno Barbosa; LIMA, Isan; ODONILÉ, Paola. O nome iniciático e os povos de terreiro: direito de alteração do registro civil. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 198-212.

Capítulo 11

NÓGUEIRA, Maurício Soares de Sousa; SOGBOSSI, Hippolyte Brice; OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Liberdade religiosa pós-vida: o axexê como direito fundamental dos povos de terreiro. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 213-231.

Capítulo 12

MARQUES, Carlos Eduardo. Kiuá Nganga Pambu Njila: sociocosmológica das trocas e dos caminhos cruzados na criação de direitos e se fazer política. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 232-256.

Capítulo 13

OXÓSSI, Elias Santos de; ALMADA, Emmanuel Duarte; SANTOS, Mauricio. Terra como sangue: algumas palavras acerca do abate religioso afro-brasileiro. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 257-280.

Capítulo 14

BONFIM, Ubaldino Teixeira; HOSHINO, Thiago A. P.; LEWANDOWSKI, Andressa. Roça de santo, mata de caboclo: a-cerca dos nomes e modos da terra. In: PIRES, Thula R. O.; HOSHINO, Thiago A. P.; HEIM, Bruno B. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro, volume III. Salvador: Mente Aberta, 2025, p. 269-281.

Gostou deste livro?
Quer conhecer nosso trabalho?
Quer publicar conosco?

**Acesse nosso site e obtenha
mais informações:**

editoramenteaberta.com.br

