

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO E INSTITUIÇÕES DO SISTEMA DE
JUSTIÇA

JORGE ALBERTO MENDES SEREJO

DIREITO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO:
reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do
Maranhão

São Luís

2017

JORGE ALBERTO MENDES SEREJO

DIREITO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO:
reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do
Maranhão

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça da Universidade Federal do Maranhão, para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto

São Luís
2017

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Serejo, Jorge Alberto Mendes.

Direito dos povos e comunidades tradicionais de terreiro: : reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do Maranhão / Jorge Alberto Mendes Serejo. - 2017.

170 p.

Orientador(a): Joaquim Shiraishi Neto.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Direito/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

1. Discriminação racial. 2. Liberdade religiosa. 3. Povos e comunidades tradicionais de terreiro. I. Shiraishi Neto, Joaquim. II. Título.

JORGE ALBERTO MENDES SEREJO

DIREITO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO:
reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do Maranhão

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do grau de Mestre. Linha de pesquisa: Linguagem, Cultura, Sociedade e Instituições do Sistema de Justiça.

Aprovada em: 15/12/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Cassius Guimarães Chai
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas
Universidade Federal de Goiás

Dedico este trabalho a Euclides Menezes Ferreira (“Talabyan”), *in memoriam*, figura humana que sintetiza a expressão da resistência e das identidades dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro no Maranhão.

AGRADECIMENTOS

Início pedindo permissão e rendendo reverência a Deus, aos mais velhos e às forças vitais da natureza, que até aqui iluminaram esta caminhada, não sem dificuldades e hesitações, mas andando sempre. Lembro que Pai Euclides dizia que tudo era ‘dentro do tempo, nada fora dele’. E foi o tempo quem ao final mostrou que eu estava certo em dizer à minha alma para que ficasse tranquila e esperasse, pois não há trevas sem luz e nem quietude sem dança. Depois de um tempo entendi que a melhor parte da caminhada é ela mesma, e que as sinuosidades, em verdade, constituem o sabor que transforma as tensões em energia criadora

Todas as páginas desta dissertação poderiam ser dedicadas a agradecimentos. As letras, sílabas, linhas, parágrafos, análises, conclusões, impressões, e ideias aqui relacionadas constituem narrativas tecidas nas teias da vida, a partir dos cruzamentos proporcionados pelos ventos destinais. Este texto, em verdade intertexto, inscreve-se na trama de significações não datadas que só apresentam um ponto de partida, solto que está nas constelações de afeto, amor, e, sobretudo, aprendizado, com os mais variados interlocutores que viabilizaram nossa chegada até aqui.

De maneira especial gostaria de agradecer profundamente ao Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto, o responsável não apenas pela minha girada de olhar para os povos e comunidades tradicionais no Brasil e na América Latina, mas também pela orientação, dedicação, paciência e colaboração para que este trabalho se tornasse possível.

Também gostaria de expressar meus agradecimentos ao amigo e Prof. Dr. Cassius Chai, cuja generosidade, inteligência, colaboração e ensinamento, não somente acadêmicos, têm sido fundamentais, desde o primeiro momento, para uma travessia resistente pelo PPGDIR.

Ao Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas, que aceitou o convite para vir de longe contribuir com este trabalho.

À Profª. Dra. Mônica Tereza, a quem tive a grata felicidade de conhecer no PPGDIR, mas cuja empatia me faz pensar que já nos conhecíamos desde antes, pela colaboração nesta trajetória.

À Profª. Dra. Mônica Cruz, a quem também tive o prazer de conhecer no PPGDIR, pela generosidade e colaboração na qualificação do presente trabalho.

À Profª. Dra. Martina Ahlert, do PPGSOC-UFMA, pela colaboração na qualificação do projeto, com a indicação de leituras essenciais no campo das Ciências Sociais, para que este trabalho ganhasse o tom a que se propôs.

Aos historiadores Prof. Dr. Thiago Lima, do COLUN-UFMA e Profa. Msc. Joelma Santos (IFMA), pelas indicações bibliográficas, ideias, trocas e diálogos, mas sobretudo pela paciência e disposição para compartilhar suas experiências de pesquisa na temática dos direitos de povos e comunidades de terreiro no Maranhão.

De maneira especial a Francisco de Assis Morais (Pai Tico/Ilê Axé Oya Sapatá), Firmino Neto de Azile, Mariano Frazão (Pai Mariano/ Ilê Omo D'Ossayin/RENAFRO), Isabel Mesquita (Mãe Kabeca/Casa Fanti-Ashanti), Antonio Henrique França Costa (Casa Fanti-Ashanti), que contribuíram com seus arquivos, mas sobretudo suas memórias, experiências e histórias de vida para o presente trabalho.

A figuras essenciais para a realização do trabalho, Socorro Guterres (SEIR), Sebastião Cardoso (SEIR), Wilma Pereira (SEIR), Bruno Joviniano (DPE), Rosicléia Machado (DPE), Guadalupe Barros (DPE), Biné Gomes (FEDERAÇÃO DE UMBANDA), ItaMargareth (FEDERAÇÃO DE UMBANDA), Nita Aquino (RENAFRO), e Benigna Regina (SEDIHPOP), por todo o material que foi gentilmente disponibilizado para esta pesquisa.

Aos meus colegas do Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade – NUPEDD, Nonato Masson, Mari-Silva, Laíza Mendes, Thayana Bosi, Ricardo Vinhaes e Mariana Viana, pela troca de experiências, leituras e visões de mundo que tanto contribuíram para chegássemos até aqui. Aos meus colegas e amigos do PPGDIR, pelo apoio e por estarem juntos comigo no movimentar das placas tectônicas, em especial a Thales Diego, Denisson Chaves, Rogério Pinho, Thiago Viana, Felipe Rocha, Juliana Linhares, Kenya Passos, Lilah Barreto, Heron Garcês, Fábio Ribeiro, José Márcio, Regina Tavares, Rossana Barros, Maiane Cíbele e João Bruno.

Aos colegas da SEDIHPOP, em especial a Jonata Galvão, Igor Almeida, Francisco Gonçalves, Amanda Costa, Máisa Wolff, Tatiana Ferreira, Plácido Freire, Brenda Abreu, Dayana Coelho, Danilo Serejo, Maycko Passos, Geresa Pinho, Ivana Braga, Adriana Costa, Airton Ferreira, Camila Portela, Igor Castro e Jéssica Mendes, pela paciência, pelo incentivo e por surfarem diariamente nessa onda forte que é a militância em direitos humanos.

Aos amigos queridos que a vida presenteou, cuja lista não cabe nesses agradecimentos, pela compreensão e incentivo.

À minha família, em especial à memória do meu pai que se faz presente em forma de luz, à minha mãe e irmãos, que nestas 31 voltas em torno do sol, provaram que o amor é o mais forte e verdadeiro dos vínculos.

A Claudia Milla, que leu este trabalho antes que eu pensasse em escrevê-lo.

*13 de maio a nação nagô
não faz festa não
não faz festa não.
Em protesto ao dia que diz que o libertou,
E marginalizou, jogou na outra escravidão.
Eu não vou festejar redentora que a história diz por
aí.
Redentora pra mim, foi Luiza Mahin, Pedro Ivo,
Negro Cosme e o Grande Zumbi.
Recusa nação nagô falso herói que a história quer te
dar
Te lembra de heróis que a chibata, o chicote,
tentaram sufocar.*

Tadeu de Obatalá (Bloco Afro Akomabu, 1988)

*Quer vir comigo me espera,
eu tô na beira do mar
tocando tambor de mina.
Venho das bandas de lá.*

‘Mina jê’
(Doutrina do Tambor de Mina da Casa Fanti Ashanti)

RESUMO

O presente trabalho apresenta a categorização sociojurídica dos povos e comunidades tradicionais de terreiro como modalidade de povos e comunidades tradicionais que se (in)surgiram no cenário político nacional a partir dos anos de 1970, constituindo os chamados “novos” movimentos sociais. Demonstra como as territorialidades específicas dessas unidades de mobilização levaram a mudanças no cenário jurídico nacional, incrementando direitos e disputando posições no campo jurídico. Empreende uma investigação de como a luta pelo direito ao reconhecimento de povos de terreiro foi se transformando na luta contra o racismo e de como essas discussões se entrecruzam a questão da liberdade religiosa. Nesse ponto, o direito à liberdade religiosa é apresentado como um legado liberal, que no Brasil conviveu com o terror racial e com a colonialidade do saber e do poder, responsáveis por apagamentos que levam diariamente à discriminação de práticas religiosas de matriz africana pertencentes a minorias étnicas. Essas reflexões teóricas convidam a uma releitura sobre a noção de racismo e de intolerância religiosa a partir de perspectivas decoloniais, levando à categorização do direito à liberdade religiosa de povos e comunidades de terreiro como direitos étnicos. A partir da experiência vivenciada por Pai Tico, do Terreiro Ilê Axé Oyá Sapatá, buscou-se uma reflexão teórica e metodológica para investigar os apagamentos e as interdições necropolíticas que dificultam ou impedem o conhecimento, pelo Poder Judiciário local, de casos de violação dos direitos étnicos e raciais de povos e comunidades tradicionais de terreiro, especialmente naquelas violações decorrentes de discriminação racial por motivação religiosa com base na Lei nº 7.716/89 (Lei “Caó”).

Palavras-chave: Povos e comunidades tradicionais de terreiro; liberdade religiosa; discriminação racial.

ABSTRACT

The present work presents the sociojuridic categorization of the traditional peoples and communities of terreiro as a modality of traditional peoples and communities that have emerged in the national political scene since the 1970s, constituting the so-called "new" social movements. It shows how specific territorialities of these units of mobilization led to changes in the national legal scenario, increasing rights and disputing positions in the legal field. It undertakes an investigation of how the struggle for the right to recognition terreiro's peoples has been transformed into the fight against racism and how these discussions intersect the issue of religious freedom. At this point, the right to religious freedom is presented as a liberal legacy, which in Brazil has coexisted with racial terror and the coloniality of knowledge and power, responsible for erasures that lead daily to the discrimination of African religious practices belonging to minorities ethnic groups. These theoretical reflections invite a re-reading of the notion of racism and religious intolerance from decolonial perspectives, leading to the categorization of the right to religious freedom of terreiro's peoples and communities as ethnic rights. Based on the experience of Pai Tico, from the Terreiro Ilê Axé Oyá Sapatá, a theoretical and methodological reflection was sought to investigate the deletions and the prohibitions that have hampered or impeded the knowledge, by the local Judiciary, of cases of violation of rights ethnic and racial groups of traditional peoples and communities of terreiro, especially in those violations resulting from racial discrimination based on religious motivation under the Law n°. 7.716/89 (Lei "Caó").

Key-words: Tradicional Peoples and communities of terreiro; religious freedom; racial discrimination.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEAP – Centro de Articulações de Populações Marginalizadas
CEERT - Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades
CCN – Centro de Cultura Negra
CF – Constituição Federal
CNJ – Conselho Nacional de Justiça
CP – Código Penal
DPE - Defensoria Pública Estadual
EMCAB - Encontro Maranhense de Cultos Afro-brasileiros
FERMA - Fórum Estadual de Religiões de Matriz Africana no Maranhão
GEDMA - Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente
GRUCON - Grupos de União e Consciência Negra
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LCP – Lei de Contravenções Penais
MDH – Ministério dos Direitos Humanos
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MMA - Ministério do Meio Ambiente
MMIRDH - Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos
MNU – Movimento Negro Unificado
MPE – Ministério Público do Estado do Maranhão
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não-Governamental
PMMA – Polícia Militar do Maranhão
PNDH - Programa Nacional de Direitos Humanos
PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SEIR - Secretaria de Estado de Igualdade Racial
SEDIHPOP – Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular
SEPPIR - Secretaria da Igualdade Racial
SSP - Secretaria de Segurança Pública
STF – Supremo Tribunal Federal

STR – Sindicato de Trabalhadores Rurais

TJMA - Tribunal de Justiça do Estado Maranhão

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Variação nacional de registros discriminação religiosa disque 100 - Brasil x SP x RJ x MA.....	111
Quadro 2 - Discriminação por agrupamento religioso Brasil(%).....	114
Quadro 3 - Discriminação por agrupamento religioso MA (%).....	114
Quadro 4 – Local da discriminação religiosa Brasil - Disque 100.....	114
Quadro 5 - Local da discriminação religiosa MA - Disque 100.....	114
Quadro 6 - Relação suspeito/vítima Brasil	115
Quadro 7 - Relação suspeito/vítima MA.....	115
Quadro 8 - Perfil vítimas por idade Brasil.....	115
Quadro 9 - Perfil das vítimas por idade MA.....	115
Quadro 10 - Perfil das vítimas por sexo Brasil.....	115
Quadro 11 - Perfil da vítima por sexo MA.....	115
Quadro 12 - Perfil por raça/cor Brasil.....	116
Quadro 13 - Perfil por raça/cor MA.....	116
Quadro 14 - Igualdade racial – Disque 100.....	116
Quadro 15 – Religião da vítimas nos processos.....	117
Quadro 16 - Tipos de violência por motivação religiosa nos processos.....	117

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1- Documentos exigidos para realização de eventos.....	161
ANEXO 2 – Autorização Blitz urbana.....	162
ANEXO 3 – Autorização Folclórica – Delegacia de Costumes.....	163
ANEXO 4 – Capa processo judicial.....	164
ANEXO 5 - Boletim de ocorrência.....	165
ANEXO 6 – Termo de depoimento.....	166
ANEXO 7 – Termo de desistência.....	167
ANEXO 8 – Roteiro entrevista semiestruturada (Pai Tico).....	168
ANEXO 9 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	169

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO COMO UNIDADE DE SENTIDO SOCIOJURÍDICO	21
2.1 “Novos sujeitos” e “novos direitos” no Brasil: povos e comunidades tradicionais..	22
2.1.1 Identidade, tradição e processos de territorialização	25
2.1.2 O reconhecimento jurídico-formal genérico dos povos e comunidades tradicionais.....	28
2.2 Da diáspora: a (re)territorialização como ponto de partida da luta dos povos de terreiro por direitos	35
2.2.1 O reconhecimento jurídico-formal específico dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro: conceitos em disputa.....	47
3 A LIBERDADE RELIGIOSA E O RACISMO NA ENCRUZILHADA DOS DIREITOS ÉTNICOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO	59
3.1 Modernidade e terror racial no Brasil	61
3.1.1 Estado, necropoder e repressão aos cultos de matriz africana.....	65
3.2 Raça e racismo no Brasil e as implicações na questão religiosa	74
3.3 A liberdade religiosa no catálogo jusfundamental de 1988	80
3.3.1 A Lei nº 7.716/89 e o núcleo “religioso” do crime de racismo.....	84
3.3.2 A injúria racial qualificada pela discriminação religiosa.....	87
3.4 Repensando os esquemas de pensamento: a liberdade religiosa como direito étnico ..	89
3.4.1 Encruzilhada epistêmica, decolonialidade e razões da tolerância.....	96
4 REFLEXÕES SOBRE A DISCRIMINAÇÃO RACIAL CONTRA AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA E O SISTEMA DE JUSTIÇA EM SÃO LUÍS/MA	101
4.1 Itinerários da pesquisa: rigidez ou rigor?	102
4.1.1 A opção pelas Ouvidorias e a pesquisa de campo.....	107
4.2 Cotidiano e violência: características da discriminação religiosa no Brasil e no Maranhão	110
4.3 De volta para o passado: o caso do Pai Tico	118
4.3.1 Licença para religião ou licença para festa?.....	123
4.3.2 De vítima de discriminação a acusado de ilícitos penais.....	129

4.3.3 Reflexões sobre a implicação do sistema de justiça na questão da discriminação racial em face de povos e comunidades de terreiro.....	132
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
REFERÊNCIAS.....	148
LISTA DE ANEXOS.....	161

1 INTRODUÇÃO

‘Stamos em pleno mar. Corpos desterrados após sete voltas na árvore do esquecimento¹ se amontoam nos porões da infecta, apertada e imunda nau que desliza como um sonho dantesco no abraço insano do céu e do mar que levou à maior migração transoceânica da história da humanidade, algo que no Brasil teve seu fim muitos anos após a edição da Lei nº 581/1850, também conhecida como Lei Eusébio de Queiroz.

O presente trabalho parte da paráfrase do célebre texto do poeta baiano Castro Alves para caracterizar todo um sistema transnacional de violências e significações criados pela modernidade, a que o pensador inglês Paul Gilroy (2012) metaforiza como o “Atlântico Negro”, isto é, aquela imagem do navio representando um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento que conecta lugares fixos de povos negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, que se conhece por diáspora africana no hemisfério ocidental.

A memória da escravidão foi preservada como um recurso intelectual vivo, de modo que os seres humanos escravizados² tiveram de lutar muitas vezes por meio de sua espiritualidade para resistir a apagamentos que insistiam (e insistem) em afirmar que o verdadeiro, bom e o belo possuíam origens distintas e pertencentes a domínios diferentes do conhecimento.

A referência a esta terrível travessia é uma metáfora que introduz o sentido que se pretende dar ao presente trabalho, isto é, como esta memória deletéria da escravidão levou a formas de emancipação, já que em terra firme os chamados povos e comunidades tracionais de terreiro ressignificaram o sofrimento através de novas territorialidades, demonstrando que a diáspora não foi apenas uma forma de dispersão, exílio e escravidão – a imagem construída no texto do poeta revela isso -, mas também um processo que redefiniu as identidades, porquanto rompeu com uma ideia geográfica de identidade essencial ou natural do negro a partir de suas manifestações religiosas nascidas em solo brasileiro.

¹ Acredita-se que parte dos seres humanos que saíam do continente africano para serem escravizados nas Américas e no Caribe partiam de uma cidade chamada Ouidá, no antigo Reino de Daomé, hoje Benin, e no trajeto entre o mercado onde eram vendidos e o porto onde embarcavam eram obrigados a dar voltas em torno da “árvore do esquecimento”, um baobá ali plantado, ato que simbolizava o apagamento das suas memórias.

² Optou-se aqui pelo significante “escravizado” em vez de “escravo”, ou “escravos africanos” para afastar uma perspectiva ontológica segundo a qual há categorias de seres humanos que nasceram para essa condição ou como se não tivessem história antes de adentrar nos navios negreiros. Em verdade, os mais de 10 milhões de humanos trazidos forçadamente do continente africano para as Américas e para o Caribe estavam inseridos em suas sociedades e culturas e se *tornaram* escravos.

Pois foi dos porões dos navios negreiros e das senzalas que nasceram as religiões de matriz africana, saberes que dão sentido à categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro”, hoje presente nos textos legais brasileiros, refletindo essa reorganização dinâmica e flexível das culturas africanas reterritorializadas, inclusive através de agenciamentos com aqueles povos que eram iguais em desgraça etnocida, os indígenas.

Esses povos, associados a diversas estratégias políticas ao longo dos séculos, constituíram-se em unidades de mobilização, que passaram a pautar na agenda nacional o reconhecimento dos seus modos de existir, culminando no novo regramento constitucional a partir de 1988. Através dessa intervenção a própria noção de proteção a liberdade religiosa ganha novos contornos, pois esses sujeitos, em verdade, sujeitos coletivos, passaram a postular a defesa das suas especificidades como grupos étnicos tradicionalmente diferenciados e o combate ao racismo.

Mesmo sob a égide da Constituição e de normas nacionais e internacionais de direitos humanos, tem crescido assustadoramente a violência contra povos e comunidades de terreiro no Brasil, no conjunto de discursos de ódio articulados contra as minorias. A face mais visível da violência contra terreiros é o terror racial que se mantêm e cresce exponencialmente.

Segundo dados do Disque 100 (Disque Direitos Humanos), entre 2011 e 2016, o número de denúncias da chamada intolerância religiosa saltou de 15 para 759 casos. Somente no primeiro semestre de 2017 foram 169 denúncias de violações como desrespeito, xingamento, agressão e destruição de templos, número este que representa uma denúncia a cada 15 horas, sendo a maioria delas ligadas a povos e comunidades tradicionais de terreiro³. Aliás, em se tratando de violência contra terreiros, mais recentemente uma série de ataques a religiões da matriz africana efetuados por traficantes de drogas que se dizem vinculados a igrejas evangélicas na região metropolitana do Rio de Janeiro chocou o país⁴.

A violência, o racismo ou a intolerância contra povos e comunidades de terreiro constituem um dado da realidade concreta⁵, de que há muito se fala no campo das ciências sociais, inclusive nas suas interfaces com o Sistema de Justiça⁶.

³<http://radios.ebc.com.br/reporter-nacional/2017/11/disque-100-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-cada-15-horas>

⁴ Vide: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/traficantes-e-pastores-unidos-pelo-preconceito>.

⁵ Em 30/10/17, religiosos de matriz africana, sob representação do advogado e professor paulista Hédio Silva Jr., apresentaram denúncia que será peticionada na OEA sobre a questão da intolerância religiosa no Brasil. Vide: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/um-jurista-contra-a-intolerancia-religiosa>.

⁶ Vide como exemplo os trabalhos de Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, *Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004; Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações*

No campo da pesquisa jurídica estritamente esse tema ainda é marginal⁷, verificando-se, todavia, um crescimento da produção acadêmica em revistas especializadas e o destaque nacional de autores como Hédio Silva Jr. (2007; 2015), que possui uma reconhecida e pioneira atuação nessa seara, embora sem recortes mais profundos no que tange aos processos de *insurgência* dos povos tradicionais no Brasil nas últimas décadas.

No Maranhão, paradoxalmente, um dos locais do Brasil de maior proeminência dos cultos de matriz africana, identificou-se a existência de apenas um estudo no âmbito da graduação em Direito da UFMA⁸. No âmbito da pós-graduação em Direito, a presente pesquisa vem a ser também a primeira, carregando por isso um grande desafio e a responsabilidade de lidar com as dificuldades naturais relativas à ausência de estudos e achados, não apenas sobre o fenômeno da discriminação racial no campo religioso afro-maranhense, mas também sobre o tratamento dispensado pelo Sistema de Justiça local sobre esse fenômeno.

Além de dados concretos, a experiência pessoal de frequentar casas de culto afro no Maranhão, o contato com representações da sociedade civil e do governo que atuam na proteção de cultos de matriz africana, a participação em eventos tais como o Encontro Maranhense de Cultos Afro-brasileiros (EMCAB)⁹, e mais recentemente o I Encontro Inter-religioso¹⁰ e o 1º Encontro da Consciência Negra do Centro de Tambor de Mina Ilê Ashé Ogum Sogbô¹¹, têm possibilitado observar a recorrência falas sobre discriminação racial contra essas comunidades como um fenômeno presente em São Luís do Maranhão, apesar da ausência de dados mais consistentes nas Ouvidorias e demais canais disponíveis.

entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992; Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. 1 ed. São Paulo: Edusp, 2015; e de Mundicarmo Ferreti (org.), *Um caso de Polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977*. São Luís: UDUFMA, 2015.

⁷ Interessante trabalho é o de Ilzver Oliveira, em sua dissertação na PUC-SP em 2014, intitulada *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*, que aborda a questão da intolerância religiosa dentro da perspectiva étnico-racial. Sobre a escassa bibliografia nesse tema Veiga e Leivas (2017, p. 4), vão afirmar que há um deserto de produção literária na ciência do Direito sobre os direitos coletivos dos terreiros de matriz africana.

⁸ Tomou-se conhecimento do trabalho de graduação de Jennifer Martins Almeida *A proteção jurídica aos espaços sagrados das comunidades religiosas de matriz africana como garantia de sua reprodução: uma análise de caso do 'Centro Espiritualista Filhos do Oriente Maior'*, São Luís: UFMA, 2015.

⁹ Os EMCABs foram eventos promovidos pela Casa Fanti-Ashanti, então chefiada por Pai Euclides, em que pais e mães de santo puderam se reunir e debater de maneira mais sistemática a questão da discriminação religiosa. Este pesquisador participou de duas edições (2010 e 2012).

¹⁰ Promovido pela Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular – SEDIHPOP em 13 de novembro de 2017.

¹¹ Promovido em 21/11/17 pelo referido terreiro no bairro da Liberdade, chefiado pelo Pai Airton.

A partir desses fatos, suscitou-se a necessidade de se discutir academicamente o tema no campo do direito para entender como a “Justiça” local tem tratado a questão da discriminação étnico-religiosa, a partir de marcos teóricos aqui levantados, atentando também para a perspectiva do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMA, voltado para o estudo das instituições do sistema de justiça.

O problema de pesquisa que se colocava era saber em que medida a possível a incompreensão dos Juízes acerca a historicidade social da questão negra e racial no Brasil e do próprio fenômeno da discriminação étnico-religiosa dificulta o acesso e a garantia de direitos de povos ou comunidades de terreiro à proteção prevista na Lei nº 7.716/89 (Lei Caó), em seu núcleo “religião”, considerando-se o período de 2010 a 2016, lapso temporal em que as alterações promovidas pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/10) sobre a Lei Caó poderiam ser percebidos no âmbito processual.

Levantou-se a hipótese da existência de um processo de silenciamento ou invisibilização de casos de violência como responsável pela inexistência de dados sistemáticos sobre esse fenômeno localmente, bem como a ausência de sistematização e análise de informações sobre o tratamento dispensado pelo Sistema de Justiça, decorrente do não reconhecimento dos modos de vida tradicionais e formas de organização desses agrupamentos étnicos, o que pode refletir outras formas de violência inclusive, como o chamado “racismo institucional”. Isso despertou o interesse acadêmico para uma análise no campo jurídico, mormente quando se verificou no curso da pesquisa documental nos vários canais do Tribunal de Justiça do Maranhão que não há, em São Luís, processos judicializados com base na referida lei no núcleo “religião”, relativamente ao povo de santo.

Assim, mantendo o rigor, mas não sendo essencialmente rígido, o problema passou a focar na identificação dos motivos pelos quais os povos e comunidades de terreiro violados em seus direitos étnico-religiosos não conseguem levar suas demandas de combate ao racismo ao Poder Judiciário. Onde estão os impedimentos ou interdições que levam os casos de discriminação a serem além de subnotificados, não judicializados. Sim, porque não se pode intuir que essa violência não exista em no Maranhão, vez que dados oficiais da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (DISQUE 100) apontam concretamente existência de casos no Estado.

O trabalho se divide em quatro partes. No primeiro capítulo será discutida a emergência de novos sujeitos e novos direitos no Brasil, a partir da noção de base “povos e comunidades tradicionais”, suas identidades e territorialidades específicas e de como elas instituem categorias que foram absorvidas pelo direito, mais especialmente, como povos e comunidades

tradicionais de terreiros se constituíram como unidades de mobilização nesse processo de luta pelo reconhecimento a partir dos anos 1970 e hoje possuem uma agenda que aproxima negritude e africanidade no combate à discriminação racial por motivação religiosa.

No segundo capítulo, o presente trabalho problematizará a questão da liberdade religiosa no sistema constitucional brasileiro como um legado da modernidade liberal, suas interfaces com o chamado terror racial, e apresentará a partir das transformações sociais ocorridas nas últimas décadas, por meio da introdução de novos movimentos sociais no cenário político, como narrativas contramajoritárias de lutas jurídicas localizadas decoloniais têm ocasionado a resignificação do liberdade religiosa como um direito étnico-racial atinente a grupos diferenciados e não apenas de indivíduos isoladamente considerados.

Ao longo do presente trabalho, também foram lançados olhares sobre a Modernidade, e, portanto, sobre a liberdade religiosa engendrada pela modernidade eurocêntrica sobre o campo jurídico, a crítica ao legado liberal a partir de autores europeus consagrados das ciências sociais, como Pierre Bourdieu (2006) e Michel Foucault (2010), mas também optou-se aqui por instrumentalizar metodológica e politicamente categorias e pensamentos de autores pouco conhecidos no campo jurídico, como o jamaicano Stuart Hall (2003), o venezuelano Edgardo Lander (2005), o peruano Aníbal Quijano (2006), o argentino Walter D. Dignolo (2003; 2005), o inglês Paul Gilroy (2012), e o camaronês Achille Mbembe (2014; 2016), entre outros, que constituem uma vertente teórica que nasce das experiências decoloniais do/sobre o hemisfério sul, nos chamados estudos pós-coloniais ou estudos subalternos ou ainda epistemologias do sul.

No terceiro capítulo, utilizando-se as bases teóricas antecedentes, o presente trabalho apresenta em forma de gráficos e quadros o panorama da discriminação racial contra povos de terreiro no Brasil e no Maranhão, relacionando-os com o caso emblemático sofrido pelo Ilê Axé Oyá Sapatá na figura do seu babalorixá Francisco de Assis Moraes, mais conhecido com Pai Tico, no bairro do Anjo da Guarda em São Luís do Maranhão, no ano de 2016. O caso guarda sob a aparência de singularidade caracteres invariantes que permitem relacioná-lo com as causas que levam a confirmação das hipóteses levantadas e passou a ser a referência para que se pensar reflexivamente o problema de pesquisa construído, em busca de respostas para ausência de interações positivas entre o sistema de justiça local e a proteção dos direitos étnicos de povos de terreiro.

O roteiro metodológico envolve levantamento documental junto ao Tribunal de Justiça (diários de justiça e processo judicial no 3º Juizado Especial Criminal), Ouvidorias do TJ/MA, Conselho Nacional de Justiça - CNJ, da Secretaria de Segurança Pública - SSP/MA, da Defensoria Pública do Estado do Maranhão - DPE/MA, do Ministério Público do Estado do

Maranhão - MPE/MA, da Secretarias de Direitos Humanos, Igualdade Racial e Juventude do Estado do Maranhão, do DISQUE 100, Federação de Umbanda do Maranhão, Fórum Maranhense de Religiões de Matriz Africana - FERMA, e Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO. Como técnica complementar de coleta de dados, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com o próprio Pai Tico, com lideranças e representantes de organizações implicadas na resolução deste caso. Os pressupostos teóricos demonstrados nos capítulos anteriores, associados reflexivamente ao caso concreto, apresentam um novo ângulo sobre o fenômeno da discriminação racial contra os povos e comunidades tradicionais de terreiro, bem como da própria noção de Estado Laico no Brasil.

Ao fim, espera-se que das preocupações expostas no presente trabalho possam resultar contribuições das quais se extraiam subsídios para compreender ou ao menos suscitar a busca pela compreensão de um grave problema social local e nacional.

2 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO COMO UNIDADE DE SENTIDO SOCIOJURÍDICO

“Quem não sabe de onde veio, não tem como saber para onde vai”.

Provérbio africano

“Kosi Ewé Kosi Òrìsà” (“Sem folha sem Orixá”).

(Provérbio iorubá – saudação Ossain)

A constituição da categoria “povos e comunidades tradicionais de terreiro” se insere em um contexto de lutas locais de afirmação de identidades étnicas para o reconhecimento de modos de vida tradicionais baseados em uma forma de criar e fazer, relacionando-se necessariamente com as ancestralidades e as cosmovisões¹² legadas pelas religiões de “matriz africana” ou “afro-brasileiras”¹³.

São próprios dos campos antropológico e etnográfico estudos, teorias e discussões aprofundadas sobre a religiosidade de matriz africana ou afro-brasileira, havendo farto material bibliográfico sobre esse tema (BASTIDE, 1971; VERGER 1990; PRANDI, 2007; GOLDMAN, 2015) não sendo igual em trabalhos acadêmicos no campo do Direito, que no mais das vezes, quando investem nesses temas, limitam-se a descrever essas questões a partir dos instrumentos legais e, especialmente no caso da liberdade religiosa, relacioná-la como os marcos liberais dos direitos individuais da pessoa humana.

¹² Sistema de pensamento sobre o mundo, o cosmos, o devir e as questões relativas à experiência humana. Segundo Luz (1995, p. 34-35), o legado dos valores africanos permitiu uma continuidade transatlântica consubstanciada nas instituições religiosas. Nessa perspectiva o *Axé* é “um conceito que exprime a ideia de forças circulantes capazes de engendrar a criação e a expansão da vida”.

¹³ Goldman (2015) utiliza a expressão “religião de matriz africana” em lugar das expressões de religiões africanas no Brasil ou religiões afro-brasileiras ou cultos afro-brasileiros e designa as religiões de matriz africana como um conjunto heteróclito, mas articulado de práticas e concepções religiosas de linhas de forças principais que foram trazidas pelos escravos africanos para as Américas. Provavelmente formadas ao longo do século XIX essas religiões como as que as conhecemos hoje incorporaram assim ao longo da sua história e maior menor grau elementos das cosmologias e das práticas indígenas do catolicismo popular e espiritismo de origem europeia (GOLDMAN, 2015, p. 644). Neste trabalho, como já se percebe desde o início, a terminologia adotada corresponde a do autor, uma vez que foi ela que conceitualmente passou a figurar na legislação pátria, conforme se verá.

Em verdade, verifica-se que a questão não aparece como um problema para o campo jurídico, por isso conta com escassa bibliografia, ficando suas especificidades diluídas no contexto geral das liberdades fundamentais do Estado Laico.

Por isso, este capítulo objetiva analisar o surgimento desses grupos sociais dentro de uma categorização maior de “novos” sujeitos e direitos coletivos no Brasil, seus vínculos com o “Atlântico Negro” (GILROY, 2012) e com o legado ancestral da “diáspora africana” (HALL, 2003; GILROY, 2012), bem como os mecanismos de territorialização que levaram o Estado a reconhecer as cosmovisões e os modos de vida tradicionais de grupos étnicos de matriz africana nos marcos jurídico-institucionais.

2.1 “Novos sujeitos” e “novos direitos” no Brasil: povos e comunidades tradicionais

Na década de 1970 da Era dos Extremos (HOBSBAWM, 1995), com a crise das democracias ocidentais mesmo antes do fim da Guerra Fria, vários segmentos sociais abandonaram os principais partidos de esquerda e passaram a criar formas de resistência mais específicas com base em identidades grupais que haviam sido silenciadas em nome do universalismo que a democracia prometia.

Esses movimentos de mobilização mais especializados, como o de defesa do meio ambiente, feministas e outros chamados pelo historiador Eric Hobsbawm (1995, p. 406) de “novos movimentos sociais”, ocuparam um vácuo político e estabeleceram uma presença significativa na política, embora nenhum deles houvesse substituído os velhos *establishments* de seus países.

No Brasil, de acordo com Maria da Glória Gohn (1997, p. 282-283), com as mudanças na conjuntura política nacional dos idos de 1980, isto é, crise da ditadura militar e o início do processo de redemocratização, os “novos movimentos sociais” surgem como uma estratégia política inserida no bojo dos movimentos populares que reivindicavam o distanciamento em relação ao Estado autoritário, e em relação a “práticas populistas e clientelistas das associações de moradores, nos sindicatos e nas relações políticas em geral”, um vez que o corporativismo era negado como prática que, tal e qual o regime autoritário, impedia a manifestação de novas forças sociais.

Para a autora “(...) O que estava no cerne da diferenciação eram práticas sociais e um estilo de organizar a comunidade local de maneira distinta” (GOHN, 1997, p. 281). Pautas relativas aos direitos das mulheres, negros, indígenas e ecológicos ressurgiam no Brasil no final dos anos de 1970, em alguns casos atrelados à luta popular, mas o “novo” nos movimentos

ecológicos, das mulheres etc., referia-se a uma outra ordem de demanda, relativa aos direitos modernos, que apelavam para a igualdade e liberdade, em termos das relações de raça, gênero e sexo (GOHN, 1997, p. 283).

Assim “os novos movimentos sociais” no Brasil nasceram a partir da compreensão de novas formas de organização social para além dos marcos tradicionais dos sindicatos, que por vezes representavam indistintamente segmentos sociais que ansiavam por respostas específicas para seus problemas específicos, por exemplo, os vários grupos sociais etnicamente diferenciados, dentre os quais indígenas e quilombolas, que estavam homogeneizados como camponeses ou trabalhadores rurais sob o manto de Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STR’s), como se todos os problemas afetos a esses grupos fossem de natureza fundiária relacionados à Reforma Agrária¹⁴.

No mesmo sentido Antônio Carlos Wolkmer (2001, p. 126-127) acrescenta que práticas associativas e movimentos populares, de teor espontâneo e autônomo, tomaram impulso nessas décadas expressando novas formas de organização de resistência e contestação ao regime militar como reflexo da precariedade ou falta de condições nos canais de representação.

Somam-se aí fatores conjunturais como as contradições, imposições e rearranjos no sistema de produção capitalista e o próprio desenvolvimento interno das estruturas socioeconômicas dependentes, pois “as condições geradas pelo desenvolvimento capitalista acabam propiciando determinadas formas alienadas que não pode ser satisfeitas nos limites institucionalizados desta mesma modalidade de produção e organização social” (WOLKMER, 2001, p. 128), culminando com o “alargamento das esferas sociais e políticas através dos movimentos sociais que “rompem com as fronteiras e possibilidades do sistema” (WOLKMER, 2001, p. 128).

Esses grupos correspondem àquilo que o antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida (2008, p. 32) chama de “unidades de mobilização”, referindo-se à “aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado”.

¹⁴ Como exemplos dessa dinâmica, Shiraishi Neto (2004, p. 146) cita o caso das quebradeiras de coco babaçu e dos quilombolas. No caso específico das quebradeiras de coco, a luta pelo extrativismo “livre” do babaçu não constituía bandeira do movimento sindical rural em um espaço dominado majoritariamente por homens, cuja questão central orbitava em torno da terra, “sendo que as questões específicas deveriam ficar subordinadas, isto é, quando essas fossem contempladas, os demais grupos também o seriam”. O autor também observa em outra obra que nada obstante as quebradeiras de coco estejam em sua maioria na condição de “sem terra”, isto é, sem acesso direto à terra, residindo nas chamadas ‘pontas de rua’ das cidades e povoados ou nas ‘beiras das estradas’, o MIQCB (Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu) no início dos anos 1990, não tendo abandonado os STR’s, pautou estrategicamente na sua agenda de luta “pôr fim às derrubadas de palmeiras e garantir o livre acesso e o uso comum das áreas de ocorrência de babaçu, condição preexistente à apropriação e ao cercamento das terras tradicionalmente ocupadas” (SHIRAISHI NETO, 2017, p. 149).

O papel desempenhado pelo Estado durante o regime militar na “incorporação” da Amazônia ao restante do país por meio de políticas e incentivo à expansão das fronteiras agrícolas para o cultivo de monoculturas (soja, cana-de-açúcar, dendê, eucalipto etc.), a aquisição e ocupação de terras por grandes proprietários e a intensificação da exploração dos recursos minerais e energéticos puseram em risco “as formas de reprodução física e cultural dos mais variados grupos”, como lembra Shiraishi Neto (2011a, p. 27).

Então com novos padrões de relação política no campo e na cidade, os movimentos sociais do campo no final dos anos 1980 passaram a “incorporar fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva”, concorrendo para “relativizar as formas de organização política e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos no Brasil” (ALMEIDA, 2008, p. 25).

Nesse contexto, a discussão sobre o surgimento da categoria “povos e comunidades tradicionais” está relacionada às disputas e conflitos travados na região amazônica, no semiárido nordestino e no cerrado a partir da articulação de movimentos sociais locais com organizações internacionais, universidades e ONG’s ligadas às questões ambientais para a garantia de direitos específicos de identidades de grupos sociais étnica e culturalmente diferenciados, isto é, para “novos direitos” sendo, inclusive, o reconhecimento de seus modos de vida tradicionais um deles.

De acordo com Wolkmer (2001, p. 240):

É deste modo, caracterizando a noção de sujeito enquanto identidade distinta que implica o “novo” (frente ao “estabelecido”, ao “oficial”) e o “coletivo”, deve-se privilegiar, numa pluralidade de sujeitos, os novos movimentos sociais. Ora, na pluralidade de sujeitos, os novos movimentos sociais são encarados, quer como sujeitos detentores de uma nova cidadania apta a lutar e a fazer valer direitos já conquistados, quer como nova fonte de legitimação da produção jurídica, nada mais natural do que equipará-los à categoria de “novos sujeitos coletivos de direito”.

Ao lançar essa estratégia, os atores passam a interagir usando identidades étnicas para se caracterizar e categorizar os outros, passando a constituir o que Frederik Barth (2000) chama de “grupos étnicos”, de maneira que o indivíduo pertencente a um grupo etnicamente diferenciado que entra no ordenamento jurídico não é tomado como um indivíduo em si, mas como indivíduo representado no grupo (SHIRAISHI NETO, 2004, p. 134).

2.1.1 Identidade, tradição e processos de territorialização

Os povos e comunidades tradicionais, enquanto agrupamentos étnicos que nasceram no Brasil a partir dessas diferenciações dos chamados “novos movimentos sociais”, no rescaldo das mobilizações no último quartel da Era dos Extremos, são caracterizados, conforme segundo João B. de Almeida Costa (2015, p. 34), por elementos ligados a identidade, organização social, território, sistemas de produção e cultura.

Dentro da racionalidade engendrada por esses mecanismos de afirmação das identidades, pertencer a uma categoria étnica implica “ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, ou seja, ser julgado e julgar-se de acordo com padrões relevantes para essa identidade” (BARTH, 2000, p. 32), levando-se a novos significados políticos impressos por esses grupos a partir de critérios de diferenciação dentro do movimento social.

Isso porque para Fredrik Barth (2000, p. 33), os grupos étnicos são formas de organização social que oferecem um recipiente que pode receber de maneira dinâmica diversos conteúdos e formas dos sistemas socioculturais, isto é, não há uma simples lista descritiva de características ou diferenças, de modo que o que define os grupos étnicos passa a ser “fronteiras étnicas” e não seu conteúdo cultural.

Essa definição é importante para não se correr o risco de se considerar estáticos e imutáveis os comportamentos de determinado grupo étnico ou comunidade tradicional, visto que “(...) as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 2000, p. 26), isto é, as distinções entre as categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, mas em processos de exclusão e incorporação que são mantidos apesar de mudanças de participação e pertencimento.

Quanto a isso, Costa (2015, p 22) acrescenta:

Em termos identitários todo agrupamento humano é definido a partir de si mesmo, mas, também, em contraposição a outros segmentos e grupos sociais, utilizando termos para se referirem ao seu próprio grupo e aos outros grupos com quem mantenham relações. Dessa forma, a identidade coletiva é caracterizada por grupos circunvizinhos a partir de aspectos culturais, organizados politicamente para demarcar as diferenças intergrupais.

Essa definição é de muita valia para se entender as variações internas e externas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de povos de terreiro que edificaram em solo brasileiro um denso caldo sociopolítico e cultural que se liga às memórias ancestrais do Atlântico Negro.

Nesse sentido, é possível empiricamente identificar simbólica e socialmente as características étnicas comuns aos praticantes de religiões de matriz africana, que são apresentadas genericamente como “povos e comunidades tradicionais de terreiro”, mas também identificar as diferenças que as particularizam essas religiões e que as diferenciam entre si e entre outras formas de culto religioso e de outras manifestações de matriz africana.

No plano da organização social, Alfredo Wagner B. de Almeida (2008, p. 92-94) acrescenta que estes movimentos se estruturam de acordo com critérios organizativos diversos, apoiados em princípios heterogêneos. Por exemplo, os pescadores se organizam em Colônias, os seringueiros se organizam por seringais e “colocações”, as quebradeiras por povoados próximos a babaçuais, os indígenas se agrupam por aldeias e por “comunidades” etc.

Avançando no tema, um aspecto fundamental a ser considerado é que esses agrupamentos se consolidam através de diferentes “processos de territorialização” (ALMEIDA, 2008) ou “estratégias de territorialidade” (COSTA, 2015), seja no campo ou nas áreas urbanas, cujo resultado envolve a capacidade de mobilização “em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado” (ALMEIDA, 2008, p. 118).

A luta dos povos tradicionais pelo reconhecimento passou necessariamente por processos de disputa traduzidos em mecanismos de territorialização. Dentro dessa perspectiva, as relações comunitárias neste processo estão também em transformação, e ilustram a “passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva” (ALMEIDA, 2008, p. 118).

Aqui o significado de “tradicional” mostra-se dinâmico e rompe com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos, uma vez que construção da identidade relacionada ao território é “tanto simbólica quanto social” (COSTA, 2015, p. 24).

O antropólogo Paul Little (2002, p. 3) vai dizer que a territorialidade é um “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”. Um território, para o autor, é um produto histórico de processos sociais e políticos, de modo que a noção escapa da visão geográfica e essencialista, para abarcar a perspectiva de que há vários “territórios sociais” dentro do território soberano do Estado brasileiro.

Segundo o autor, “ideologia territorial” (LITTLE, 2002, p. 6) do “Estado-nação” fundamentou o estabelecimento e expansão das possessões coloniais com base no critério geográfico para uso exclusivo dos membros de sua comunidade nacional. Dentro dessa noção,

verifica-se, por exemplo, o tratamento integracionista conferido pela legislação aos “silvícolas”, antes de 1988 (“incorporação à comunhão nacional” – CF, 1934), como se esse povo originário fosse estrangeiro na própria terra.

Há uma razão histórica que possui uma forte presença entre os povos marginalizados pelos sistemas atuais de poder e que age “contra o poder existente”. Em relação aos povos e comunidades tradicionais no Brasil “essa razão histórica introduz coletividades que funcionam em um nível inferior ao nível do Estado-nação” (LITTLE, 2002, p. 7), o que justifica formas específicas de apropriação dos recursos naturais e de bens, consubstanciando territórios cujas leis são baseadas em costumes, em tradições, em cosmovisões.

Nesse sentido, o espaço físico é transformado em territórios sociais, onde são encontrados vínculos sociais, simbólicos e rituais dotados de historicidade, sentimento e significado. A identificação de locais sagrados por grupos etnicamente diferenciados como comunidades tradicionais de terreiro demonstra isso, conforme se verá adiante.

Cada grupo, à sua maneira, constrói a seu território social com base “territorialidade específica” (ALMEIDA, 2008), relacionada à historicidade que subjaz a constituição da identidade do agrupamento. De certa maneira, um território social “representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania”, conforme Little, (2002, p. 6), o que explica a dificuldade do Estado em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária

Outro elemento importante diz respeito à organização econômica dos povos e comunidades tradicionais. Claro que cada grupo se organiza conforme sua territorialidade específica, mas em geral, de acordo com Costa (2015, p. 30) o sistema de produção é organizado por meio de estratégias de uso e manejo dos recursos naturais em múltiplas atividades produtivas, como o extrativismo¹⁵.

O caso das comunidades tradicionais mediadas por vínculos religiosos, como as de terreiro, ciganos, benzedeiros dentre tantos grupos, o sistema de trocas é simbólico¹⁶, pautado em simbologias, mitos e rituais que articulam cosmovisões e saberes ancestrais, que igualmente desafiam a racionalidade colonial do Estado-Nação.

¹⁵ Shiraishi Neto (2007, p. 30) informa que o modelo implantado para a criação de reservas de babaçu é inspirado nas práticas extrativas dos seringueiros, que diferem das práticas das quebradeiras de coco, pois “enquanto para os seringueiros o uso do recurso é privado, por unidade familiar, para as quebradeiras de coco, o uso é comum, ficando condicionado à capacidade de cada unidade familiar”.

¹⁶ Para Bourdieu (2007, 45-46), a religião opera como sistema simbólico estruturado que constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa), assume uma função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário.

Nesse aspecto, outro elemento constitutivo dos caracteres gerais dos povos e comunidades tradicionais são as manifestações culturais, transmitidas oralmente, que demarcam as diferenças com outros grupos étnicos através de “uma linguagem simbólica própria, pelas rezas, pelas comidas, pelo modo de fazer as casas, pelas roupas etc.”. (COSTA, 2015, p. 32-33), que também representam formas de resistência.

2.1.2. O reconhecimento jurídico-formal genérico dos povos e comunidades tradicionais

Novas condutas territoriais dos povos tradicionais criaram um espaço político próprio, e a luta por novas categorias territoriais virou um dos campos privilegiados de disputa em si, que incidiu na assunção de novas práticas jurídicas, constituindo-se em um “campo jurídico” (BOURDIEU, 2006) próprio, que extravasa as disciplinas clássicas do direito, inserindo nos estudos jurídicos o que Shiraishi Neto (2004; 2007) chama de “direito étnico”.

Dentro dessa perspectiva, os conceitos até aqui trabalhados por antropólogos e historiadores relacionaram-se com o campo jurídico, pegando uma ‘brecha hermenêutica’ na Constituição de 1988, pois foi a partir dela que o Estado projetou os rasgos de uma nova semântica para proteger de modo especial as manifestações das culturais dos povos originários e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (art. 215), e a constituir no patrimônio cultural brasileiro os modos de “criar”, “fazer” e “viver”, referentes a identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (art. 216).

De modo genérico, estabeleceu parâmetros para o reconhecimento dos direitos de demais grupos culturalmente diferenciados, isto é, de grupos portadores de identidade coletiva, no contexto de uma sociedade fraterna, plural, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º, IV). Nesse sentido, Shiraishi Neto (2004):

[...] é possível afirmar que **outros grupos sociais se encontram, igualmente, protegidos sob o manto dessa Constituição**, sendo que tal fato obriga que interroguemos nossas práticas, porque saindo dessas situações que se encontram "fora" dessa racionalidade de pretensão universalista, todas as demais podem levar a uma única compreensão de cidadão. Em outras palavras, as preocupações hodiernas não podem ser sintetizadas nos pontos comuns dos indivíduos, mas nas suas diferenças; daí porque o princípio da igualdade e o da solidariedade contidos no texto constitucional devem ser resgatados com todas as suas forças. A coexistência humana é um valor que implica a todos de forma indistinta (SHIRAISHI NETO, 2004, p. 133) (grifo nosso).

Nesse sentido, entende-se que a Constituição de 1988 abriu novas possibilidades hermenêuticas para o reconhecimento infraconstitucional¹⁷ de “novos direitos” de grupos participantes do processo civilizatório nacional, ou “sujeitos de direitos coletivos”, como assinala João B. de Almeida Costa (2015), que já existiam materialmente mas que eram invisibilizados no ordenamento jurídico, tais como povos indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, afro-religiosos, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, pescadores artesanais, caiçaras, castanheiros e povos dos faxinais, dos gerais e dos fundos de pasto, dentre outros, culminando na construção da categoria que posteriormente ficou conhecida na legislação como “povos e comunidades tradicionais”.

Naturalmente, por mais analítica¹⁸ que seja a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, não caberia ali no texto designar todos os agrupamentos étnicos que constituem a sociedade brasileira que se encontram invisibilizados pela sociedade e pelo Estado. De modo que prevaleceram no debate constituinte os grupos que estavam mais politicamente organizados, isto é, os grupos cujos processos de territorialização já apontavam para um grau

¹⁷ Alfredo Wagner (2008, p. 73-74) realiza inventário das formas de reconhecimento jurídico das diferentes modalidades de apropriação do que chama de “terras tradicionalmente ocupadas”, entre os anos de 1988-2004: **Povos indígenas** (posse permanente, usufruto exclusivo, terras como bens da União – art. 231); **quilombolas** (titulação definitiva – art. 68 ADCT); **quebradeiras de coco babaçu** (uso comum dos babaçuais, regime de economia familiar e comunitária – Leis municipais MA/TO; art. 196 CE-MA); **seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu** (resex de domínio público, com uso concedido às populações extrativistas tradicionais, posse permanente, bens da União – Art. 20 § 3º CF; Decretos 1990, 1992, 1998; Lei 9.985, de 18/07/00); **pescadores** (resex, terrenos de marinha; recursos hídricos como bens da União - Art. 20 § 3º e Decretos 1992 e 1997); fundo de pasto (direito real de concessão de uso – art. 178, CE-BA); faxinal (uso coletivo da terra para produção animal e conservação ambiental - Decreto Estadual Paraná, de 14/08/97; Lei Estadual/PR nº 15.673, de 13/11/2007).

¹⁸ Para Paulo Bonavides (2013, p. 95-96), a Constituição de 1988 é um típico exemplo de constituição prolixa, pois vai às minúcias da regulamentação de assuntos que melhor caberiam em leis complementares, ou regras e preceitos pertencentes ao domínio da legislação ordinária, e não necessariamente afetos ao direito constitucional, em cuja esfera entram formalmente para auferir garantias que somente a Constituição proporciona. Para o autor “(...) Os chamados direitos dos grupos intermediários – família, igreja, escola, minorias nacionais, regiões e partidos políticos – postos sob tutela constitucional ou “constitucionalizados” concorreram para aumentar consideravelmente o texto das Constituições e fazê-las, por conseguinte, mais largas do que consentia a tradição anterior” (BONAVIDES, 2013, p. 96).

de diferenciação maior dos movimentos sociais, a saber, os povos os indígenas¹⁹, quilombolas²⁰ e seringueiros²¹.

Aos primeiros, inclusive, foi destinado um capítulo específico – o último capítulo da Constituição Federal (VIII – Dos índios) -, prevendo, dentre outros direitos, a proteção das terras tradicionalmente ocupadas. Restava, todavia, a questão: quem seriam e onde se encontravam os demais grupos?

Para responder à pergunta, faz-se necessário enveredar pela dogmática jurídico-constitucional, no sentido de entender a capacidade que os arts. 215, *caput* e §1º, e 216, *caput*, possuem de produzir efeitos jurídicos, isto é, o seu grau de eficácia.

Nesse ponto, tem-se aquilo que José Afonso da Silva (2004) chama de “norma de eficácia plena”²², pois as normas citadas possuem aplicabilidade direta e imediata, contendo ali todos os requisitos para sua integral eficácia, não podendo sofrer limitação por legislação infraconstitucional, embora admitam regulamentação.

Ademais, porquanto os direitos culturais aqui estampados sejam direitos fundamentais²³ referentes a minorias étnicas, há que se observar o § 1º do art. 5º da Constituição, segundo o

¹⁹ Sobre os indígenas (‘silvícolas’) a primeira disposição que aparece no constitucionalismo brasileiro é no texto de 1934, art. 129: Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las, que se reproduz literalmente. O dispositivo é reproduzido literalmente na Constituição de 1937 (art. 154), sendo esse o mesmo discurso da Constituição de 1946 (art. 216). Na Constituição de 1967 (art.186) e na de 1969 (art. 198) o tom é mantido, mas assegurando-se o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes. Também nessas constituições havia uma preocupação em “incorporar” os silvícolas à comunhão nacional como matéria legislativa privativa da União.

²⁰ Em relação às comunidades quilombolas não havia qualquer disposição constitucional antes de 1988, sendo estabelecido a partir dela o tombamento de reminiscências históricas dos antigos quilombos (at. 216, §5º) e o direito à titulação definitiva das comunidades remanescentes (ADCT, art. 68).

²¹ A única previsão constitucional destina a esse agrupamento foi do art. 54 da ADCT, que estabeleceu aos seringueiros carentes a pensão mensal vitalícia no valor de dois salários mínimos.

²² Para o autor, todas as normas constitucionais possuem eficácia, diferenciando-se apenas quanto ao grau dos efeitos jurídicos. Nesse ponto qualifica as normas constitucionais entre aquelas que possuem eficácia “plena”, eficácia “contida” (contível) e eficácia “limitada”. Plenas são aquelas que possuem aplicabilidade direta e imediata por não dependerem de legislação posterior para sua operatividade, estando aptas para produzir, desde a entrada em vigor, os seus efeitos essenciais. Contidas ou contíveis são as normas que possuem aplicabilidade direta, imediata, mas não integral, pois exigem legislação infraconstitucional o sentido de reduzir seu alcance. Já as limitadas são aquelas que têm aplicabilidade indireta, mediata e reduzida, uma vez que somente produzem todos os seus efeitos jurídicos após regulamentação infraconstitucional.

²³ Para Ingo Sarlet (2015) O termo ‘direitos fundamentais’ se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera constitucional do Estado, ao passo que a expressão ‘direitos humanos’ guardaria relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal, independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional. Aspiram à validade universal, para todos os povos e tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco caráter supranacional (internacional). Sarlet entende que o termo “direitos humanos fundamentais”, embora não tenha o condão de afastar a pertinência da distinção traçada entre direitos humanos e direitos fundamentais, revela, contudo, a nítida vantagem de ressaltar, relativamente aos direitos humanos de matriz internacional, que também

qual “as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata” (BRASIL, 1988), e a cláusula de abertura do § 2º: “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte” (BRASIL, 1988).

Em acréscimo, considerando que a Constituição garante a titularidade dos direitos culturais como direitos individuais e coletivos, para Molinaro e Dantas (2013):

Como direito individual se firma na característica que cada ser humano, tomado individualmente, tem direito a desfrutar e desenvolver sua vida cultural no interior do grupo social a que pertence, assim, este direito de titularidade individual é suficiente para respeitar e proteger a diversidade cultural e a integridade dos grupos sociais interconectados na vida nacional. Como direitos coletivos os direitos culturais se dirigem a titularidade coletiva das características imprescindíveis para a preservação da identidade e integridade dos grupos minoritários ou não hegemônicos, aparecem com intensidade nas comunidades quilombolas, nas tradicionais e nos povos indígenas (...). Nesse sentido, os direitos culturais das populações etnicamente diferenciadas que integram e colaboram para a construção da identidade nacional (...). **O histórico ocultamento e invisibilidade dos povos indígenas, dos negros e de grupos formadores do tecido social brasileiro sempre estiveram vinculados aos seus diferenciados modos de ser, pensar e de agir. No direito positivado enquanto “poder simbólico” da sociedade branca e, conseqüentemente, da cultura dominante, esses modos de viver, ou seja, de conhecimento e organização social, foram empregados com dinamicidade histórica, refletindo e legitimando, normativamente, os pré-juízos das sutis adjetivações do senso comum de cada época, ao tratá-los de bárbaros, selvagens ou, genericamente, índios, no caso dos povos indígenas ou de culturas exóticas no caso de outros segmentos formadores da cultura nacional** (MOLINARO; DANTAS, 2013, p. 1983).

Assim, para definir quem seriam especificamente os destinatários da proteção constitucional dos modos de vida tradicionais, fazia-se necessária uma regulamentação que os reconhecesse expressamente, movimento que concretamente se traduziu em lutas sociais e estratégias de territorialização de grupos etnicamente diferenciados representados na “Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais” (Decreto 27 de dezembro de 2004), depois na “Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais” (Decreto de 13 de julho de 2006)²⁴, cujo resultado, no âmbito

estes expressam o reconhecimento e a proteção de certos valores e reivindicações essenciais de todos os seres humanos, destacando, neste sentido, a fundamentalidade em sentido material, que – diversamente da fundamentalidade formal – é comum aos direitos humanos e aos direitos fundamentais constitucionais (SARLET, 2015, p. 29 e 33).

²⁴ O Decreto foi revogado pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, em cuja composição estão 15 (quinze) membros do poder público federal e 19 (dezenove) membros da sociedade civil, notadamente segmentos representativos de povos e comunidades tradicionais.

federal, foi a edição do Decreto nº 6.040/07, que instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)”²⁵, definindo expressamente as seguintes categorias:

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

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

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

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

A legislação, portanto, passou a identificar características dos grupos étnicos, culturalmente diferenciados, que através de mecanismos de territorialização passaram a autenticar-se coletivamente, instituindo territórios sociais que servem de lugar para a reprodução dos modos de criar, fazer e viver transmitidos pela tradição ancestral.

Paul Little (2002, p. 15) acrescenta que há uma espécie de convergência entre essas criações sociais, criações jurídicas, vontade política e desejos, de modo que as categorias territoriais utilizadas pelo Estado tiveram e têm finalidades de controle social dessas populações, mas também servem à reafirmação social e territorial.

A discussão conceitual que resultou na constituição da noção de povos e comunidades tradicionais embasa o que será travado adiante, isto é, o surgimento da categoria “povos e comunidades tradicionais de terreiro”; porém, o raciocínio que norteou o Estado Brasileiro a admitir legalmente o reconhecimento formal desses modos de vida tradicionais passa também pela influência que organizações internacionais na criação de novos paradigmas políticos no final dos anos 1980.

²⁵ 2º A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições. “A referida Política está estruturada a partir de quatro eixos estratégicos: 1) Acesso aos Territórios Tradicionais e aos Recursos Naturais 2) Infraestrutura 3) Inclusão Social e 4) Fomento e Produção Sustentável” (ALMEIDA, 2007, p. 14).

As declarações e convenções internacionais incorporadas ao ordenamento jurídico pátrio “vêm permitindo uma maior apropriação das ‘práticas jurídicas’ pelos ‘novos movimentos sociais’” (SHIRASHI NETO, 2009, p. 144), pois incorporaram elementos constitutivos da noção de sujeito de direito, permitindo um alargamento da noção de indivíduo para a noção de povos.

Assim, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) foi a primeira agência internacional a reconhecer, por meio da Convenção n°107, de 1957, os direitos das “populações indígenas, tribais e semitribais”. Todavia, apenas com a Convenção n°169²⁶, de 1989, os “povos indígenas e tribais” passaram a ser reconhecidos como sujeitos de direito.

Como informa Shiraishi Neto (2007, p.38):

A Convenção n.º 169 foi adotada pelo Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989. Entrou em vigor em 1991 após ter sido ratificada por dois Estados membros, revogando a Convenção n.º 107, de caráter “integracionista” ou “assimilacionista”. A Convenção n.º 107 ancorava-se em modelos explicativos que pressupunham a irreversibilidade do processo de “integração” ou de “assimilação” dos povos indígenas. Essa posição foi revista pela Convenção n.º 169, que incluiu a noção de permanência da vida dos “povos indígenas e tribais”. Com base na Convenção n.º 169, houve uma reformulação das Constituições dos diversos Estados Nacionais, no sentido do reconhecimento da diversidade cultural, a exemplo do próprio Brasil, que em 1988, outorgou uma Carta reconhecendo a diversidade social e cultural do país, como consta do preâmbulo, que se não tem força normativa, serve para orientar os intérpretes da Constituição.

A Convenção n° 169 apresentou uma importante distinção entre a categoria “populações” (Convenção n° 107), que denota transitoriedade e contingencialidade, e “povos”, que “caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (OIT, 2011, p. 8).

Sobre esse ponto, o antropólogo Alfredo Wagner (2008, p. 27), acrescenta que a noção de “povos tradicionais” aplicada no Brasil deslocou o termo “populações”, reproduzindo uma discussão que ocorreu no âmbito da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1988-89. O ‘tradicional’ foi ressemantizado no discurso oficial, “tendo em vista não se referir de forma exclusiva a fatos passados, mas sim, atrelado a fatos do presente e às atuais reivindicações dos

²⁶ Pairava uma dúvida durante os Acordos de Oslo (1991), que lançaram as bases de negociação na Guatemala sob a moderação das Nações Unidas, sobre qual seria a norma de referência internacional a ser aplicada sobre os direitos indígenas, ante a inexistência de instrumento próprio da ONU. Foi então que o então Secretário-Geral Boutros Boutros-Ghali declarou “que los instrumentos de la OIT son también instrumentos del sistema de las Naciones Unidas y, por lo tanto, acondicionaron las negociaciones en Guatemala de igual manera que las convenciones de la ONU misma. Correspondió a la propia OIT determinar si caracterizaba o no al Convenio como instrumento de derechos humanos” (CHAMBERS, 1997, p. 124), ao que a OIT respondeu afirmativamente à questão e assim se tratou na negociação.

movimentos sociais” (MIRANDA, 2012, p. 70) e o termo ‘populações’, já denotando certo agastamento, substituído por “comunidades”, que “aparece revestido de uma conotação política inspirada nas ações partidárias e de entidades confessionais, referidas à noção de ‘base’, e de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria ‘povos’ (ALMEIDA, 2008, p. 27).

Para o antropólogo:

No caso da formação histórica brasileira pode-se dizer que **tal dispositivo abre possibilidades para reconhecimento de múltiplas situações sociais que abarcam uma diversidade de agrupamentos tornados invisíveis pelas pretensões oficiais de homogeneização jurídica da categoria “povo” desde o período colonial. A pluralidade implícita na noção de “povos” publiciza diferenças** (ALMEIDA, 2008, p.50). (grifo nosso).

Importa aqui encaminhar esta reflexão assinalando que os dispositivos jurídicos internacionais e nacionais “vêm utilizando diferentes termos e expressões com significados praticamente os mesmos para designar as situações que dizem respeito aos grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva” (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 42). Mas o fato é que a partir da Convenção nº 169 houve uma mudança no sentido de eliminar a perspectiva de tutela dos povos tradicionais como se fossem sujeitos incapazes de definirem seus destinos.

Nesta perspectiva, houve uma mudança radical o sentido de eliminar formas de tutela que inferiorizavam os sujeitos, acrescentando-se que o “princípio da igualdade”²⁷ passou a ser o pressuposto e não o objetivo a ser alcançado pelos Estados “uma vez que a emancipação decorre do reconhecimento da existência da diversidade e das diferenças de cultura, que envolvem distintos sujeitos” (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 48).

O marco da autonomia dos sujeitos na Convenção nº 169 e dos diplomas acima associados a mudança de posturas no cenário institucional, que ensejou novas práticas jurídicas, possibilita a disputa pelo monopólio do poder do direito de dizer o direito, ou seja, de instituir taxinomias (BOURDIEU, 2006), atribuindo aos ‘operadores do direito’ uma postura menos ativa em face dos próprios sujeitos, que, como diz Shiraishi Neto (2007, p. 50), mobilizam-se “no sentido de assegurar o reconhecimento de suas especificidades, tidas como imprescindíveis para o desenvolvimento da sociedade”.

²⁷ A Constituição, ademais, deve ser interpretada unitariamente, de modo que o “princípio da igualdade” não rivaliza com os demais princípios constitucionais, principalmente com o núcleo valorativo da dignidade, fundamento do Estado (art. 1º, III, CF), de modo que, como diz Celso A. Bandeira de Melo (2010, p. 17), “há discriminações recebidas como compatíveis com a cláusula igualitária apenas e tão-somente quando existe um vínculo de correlação lógica entre a peculiaridade diferencial acolhida por residente no objeto, e a desigualdade de tratamento em função dela conferida, desde que tal correlação não seja incompatível com interesses prestigiados na Constituição”.

A pluralidade implícita na noção de *povos* torna públicas as diferenças e, ao mesmo tempo, chama a atenção para territorialidades específicas que têm existência efetiva no significado de território nacional. Há agrupamentos constituídos no momento atual ou que, historicamente, contrapuseram-se ao modelo agrário exportador, sustentado pelo apoiado no monopólio da terra e pela escravidão ou em outras formas de imobilização da força de trabalho.

No Brasil não há “povos tribais” em um sentido estrito, mas existem grupos sociais distintos cujas práticas distintas os aproximam dessa categoria, e nesse sentido “o significado de ‘tribal’ deve ser considerado ‘lato sensu’, envolvendo todos os grupos sociais” (SHIRAISHI NETO, 2009, p. 146), nos quais se enquadram os povos de matriz africana e de terreiro. Desde que os grupos estejam autodesignados como povos e comunidades tradicionais se definam como tais, devem ser protegidos pela Convenção nº 169.

A incorporação dessas dinâmicas em instrumentos demonstra o grau de politização e mobilização dessas comunidades e demarca uma posição no campo jurídico, que passa a contar com categorias distintas das usualmente empregadas, abrindo novas possibilidades hermenêuticas que operam no que Bourdieu (2006, p. 223) chama de “historicização da norma”, “adaptando as fontes, a circunstâncias novas, descobrindo nelas possibilidades inéditas, deixando de lado o que está caduco ou é caduco”.

Assim, conclui-se o presente tópico afirmando-se que as categorias aqui relativas a povos e comunidades tradicionais nortearão todo o trabalho, pois, conforme se verá, a construção da categoria “povos e comunidades tradicionais de terreiro” se desdobra em esforços teóricos para se compreender a constituição de uma unidade de mobilização inserida nas diferenciações provocadas a partir da eclosão dos novos movimentos sociais que pautaram em seus processos de territorialização o reconhecimento de suas diferenças étnico-raciais, e acabaram se (des)invisibilizando (COSTA, 2015) como sujeitos coletivos perante a agenda do Estado e da sociedade.

2.2. Da diáspora: a (re)territorialização como ponto de partida da luta dos povos de terreiro por direitos

Quando se fala em povos e comunidades tradicionais de terreiro, refere-se aos adeptos das religiões de matriz africana, o “povo de terreiro” ou de “povo de santo” ou “povo de axé”, ou seja, povos tradicionais estigmatizados que resistiram ao longo dos séculos através de processos de mobilização e territorialização, e que por intermédio da religião se tornaram “visíveis” na agenda do Estado e da sociedade, buscando a superação de estigmas históricos,

porque, como aduz Bourdieu (2006, p 125), o estigma que dá à revolta regionalista ou nacionalista, não só as suas determinantes simbólicas “mas também os seus fundamentos econômicos e sociais, princípios de unificação do grupo e pontos de apoio objetivos da ação de mobilização”.

Aqui entra mais uma vez a noção de território social como elemento importante de definição dessa unidade de mobilização, pois no dizer Marcio Goldman (2015) as religiões de matriz africana resultam de um criativo processo de “reterritorialização”:

[...] que se seguiu à brutal desterritorialização de milhões de pessoas no movimento de origem do capitalismo com a exploração das Américas pela utilização do trabalho escravo. Em face dessa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com aspectos dos imaginários religiosos cristãos e do pensamento ameríndio e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que puderam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar sua eliminação e/ou captura (GOLDMAN, 2015, p. 643).

O processo de desterritorialização que durou oficialmente mais de 300 anos e embarcou à força cerca de 10 milhões de pessoas do continente africano para as Américas e para o Caribe “na maior da migração transoceânica da história” (GOLDMAN, 2015, p. 645), desembarcou no Brasil cerca de 4 milhões de negros africanos das mais diversas nações e etnias²⁸, que aqui se reterritorializaram formando as religiões de matriz africana (candomblé, umbanda, quimbanda, tambor de mina, cuja ou pajelança, terecô, xangô etc.)²⁹

Para Roger Bastide (1971, p. 30):

²⁸ Roger Bastide (1971, p. 67) sintetiza estudos de autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos sobre origem dos povos negros que chegaram ao Brasil: “1. As civilizações sudanesas representadas especialmente pelos iorubá (nagô, ijexá, egbá, ketu etc.), pelos daomeanos do grupo jeje (ewe, fon...) e pelo grupo fanti-axanti chamado na época colonial mina, enfim pelos grupos menores dos krumans, agni, zema, timini. 2. As civilizações islamizadas representadas sobretudo pelos peuhls, pelos mandingas, pelos haussa e em menor número pelos tapa, bornu, gurunsi; 3. As civilizações bantu do grupo angola-congolês representadas pelos abundas de Angola (cassanges, bangalas, inbangalas, dembos), os congos ou cabindas do estuário de Zaira, os benguela (...); 4. Por fim as civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e agicos)”.

²⁹ Pierre Verger (1990) concluiu que a rainha Nã Agontimé, viúva do rei Agonglô (1789-1797), do antigo reino de Daomé (hoje República do Benin) foi vendida como escrava e trazida pelo Atlântico Negro para São Luís do Maranhão, onde fundou a Casa das Minas, introduzindo o culto dos voduns reais. No mesmo sentido, Euclides Menezes Ferreira (Pai Euclides) (1997, p. 105) conta que sua bisavó materna Orokou-Doshi (ou Cesária Maria, nome que lhe foi dado no Brasil) veio de Lagos, Nigéria, trazendo consigo colares e pedras (okutás), que representavam seus orixás, e os guardava com muito zelo. Embora nunca tivesse se envolvido com terreiros de mina por medo de preconceito, de vez em quando ela entrava em transe, “falando uma língua estranha”.

Os negros introduzidos no Brasil pertenciam as civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro violou tudo isso. E o **escravo obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas.** (grifo nosso).

Enfim, a partir do séc. XIX esses povos com suas religiões foram se estruturando no território nacional, de modo que passaram a constituir “um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros já revestidos da característica de religião universal, que podem ser encontrados por todo o Brasil” (PRANDI, 2007, p. 7), bem outros países, e, até hoje, mesmo abertas a todos e constituindo profundamente o denso caldo cultural do Brasil, são minoritárias³⁰, continuam sendo vistas com grande desconfiança por grande parte da sociedade e encaradas de uma maneira geral como seitas supersticiosas e animistas, ocupando um lugar secundário e desprezado na sociedade.

Isso porque esses agrupamentos religiosos partem da noção diferenciada de identidade coletiva, territorialidade, autoidentificação associados a saberes ancestrais e orais³¹, práticas³² e modos de vida. O sentido comunitário que introduzem justificam o uso do termo ‘povo’ ou ‘comunidade’ para designá-los, “haja vista que os espaços onde se perpetuam traduzem-se em lugares em que a liberdade de ser e pertencer às tradições africanas é possível” (GUIMARÃES, 2014, p. 9).

Além da utilização dos espaços naturais para sua ritualística como mares, rios, cachoeiras e matas (FARIA; SANTOS, 2008, p. 21), essas religiões possuem templos (terreiros, barracões, tendas, gumas, casas, roças etc.) e outros espaços sagrados onde realizam seus cultos, que

³⁰ De acordo com o IBGE (Censo 2010), a proporção de católicos na população brasileira caiu entre 2000 e 2010 (de 73,6% para 64,6%), ao passo que as dos evangélicos subiu (de 15,4% para 22,2%). Quanto aos segmentos de matriz africana se mantiveram no mesmo período no patamar de 0,3%, o que corresponde a cerca de 407 mil praticantes da umbanda, 167 mil do candomblé e cerca de 14 mil de outras religiões de matrizes africanas.

³¹ No trabalho de Lisa Earl Castillo (2010, p. 26), vê-se que os ritos dessa prática religiosa (o candomblé) não são baseados em textos sagrados, o que leva a transmissão do saber nessa religião ser descrito como uma tradição oral. Entre os iorubás na África textos orais são a base da cosmogonia religiosa, que no Brasil sofreu transformações, mas se mantém preservada em lendas, contos e danças.

³² Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Nesse ponto uma questão relevante para se destacar é a relação que os povos de terreiro possuem com os alimentos o que inclui a “produção, o beneficiamento, o preparo e o consumo dos alimentos (...), sendo o alimento tradicional aquele que pode ser compartilhado com a divindade e a ancestralidade e que garanta a vida de todos os seres vivos” (BRASIL. SEPPPIR, 2016). Nesse particular, a segurança alimentar de comunidades tradicionais deve atender aos requisitos estabelecidos na Lei nº 11.346/2006 (Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN), que prevê o respeito a diversidade ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentável.

representam espaços de liberdade simbolicamente recriados, isto é, a extensão ou continuidade do sagrado, que dão a medida da sua territorialidade enquanto grupo:

Esses lugares sagrados podem ser interpretados como sendo **territórios desses grupos**, na medida em que exercem, em maior ou menor grau, poder, influência e autoridade sobre este ou aquele espaço, ou, no mais das vezes, sobre quem neles se insere. **O sagrado, buscado como território, pode ser entendido, então, a partir de sua delimitação enquanto propriedade – são seus templos, casas, terreiros –, ou enquanto apropriação – espaços alheios utilizados para a reprodução cultural e religiosa do grupo** (FARIA; SANTOS, 2008, p. 21) (grifo nosso).

Para José Carlos G. dos Anjos (2006, p. 23), o “terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico para percursos nômades, dessencializados” e ainda:

Os salões de culto religioso afro-brasileiro carregam de modo peculiar **essa força territorial do espaço** que não é mais privado, mas não chega ainda a ser público; primeiro, porque é de propriedade do pai-de-santo, um apêndice de sua residência; em segundo lugar, porque a própria família-de-santo é algo indefinido entre o grupo corporado e uma rede aberta de relações interpessoais (ANJOS, 2006, p. 40) (grifo nosso).

Assim, a noção de território sagrado é fundamental para se entender a identidade desses grupos, que além de religiosa, é cultural. A utilização dos espaços sagrados, nos quais são reproduzidos saberes tradicionais de uma cosmovisão pautada na tradição, implica um processo de territorialização que afirma a identidade coletiva étnica e social para além da noção de indivíduo e povo comumente presente nos textos legais.

No texto da Convenção nº 169 a proteção da posse da terra tradicionalmente ocupada, que compreende o conceito de território, inclui uma totalidade que “abrange também o direito desses grupos sociais de participarem do uso, administração e conservação dos recursos mencionados (item 1 do art. 15)” (SHIRAISHI NETO, 2007, p. 47).

A leitura da Convenção nº 169 da OIT, combinada com Decreto nº 6.040/2007, não deixa dúvidas de que noção aberta de “povos tribais”, portanto, não deixa dúvidas de que o referido diploma de direitos humanos os povos e comunidades tradicionais de terreiro. De acordo com Veiga e Leivas (2017, p. 23):

Retira-se isso pelos próprios pressupostos lá inseridos, isto é: a) há nessas comunidades signos sociais, culturais e econômicos que as distingam de outros segmentos da comunidade nacional; b) elas possuem em seu seio de solidariedade uma identidade coletiva que repercute em uma regência, mesmo que parcial, pelos seus próprios costumes ou tradições e, ainda, há uma legislação infraconstitucional, no caso o Decreto 6.040/2007, que prevê algumas regulações especiais a serem aplicadas nessa coletividade; c) tendo uma identidade coletiva que identifica os

indivíduos componentes das comunidades de terreiro de matriz africana, se preenche o critério fundamental da autoidentificação como definidor desse grupo social.

Apenas para ilustrar, essa questão de pertencimento a um território social pode ser verificada em relação ao antigo Terreiro do Egito (Ilê-Nyame), em São Luís do Maranhão. De acordo com o falecido Pai Euclides M. Ferreira (1997, p. 114) o “Egito foi fundado em 12 de dezembro de 1864 pela africana Massinokou Alapong (Basília Sofia), natural de Cumassy, na Costa do Ouro, atualmente República de Gana” e extinto em 1980.

Acrescenta que:

Em tempo de festa, quando o sol da manhã cruzava os céus do Egito, no momento exato em que se cantava para o rei dos Mestres, todos os presentes saíam do barracão para o pátio, onde o pau- da-paciência (imalé). Olhando-se para sua extremidade, lá no alto, viam-se as bandeiras hasteadas na montanha diante de uma grande campina que se estendia até a beira da praia do Cajueiro. Era exatamente nesse momento que acontecia a miscigenação espiritual naqueles negros, que entravam em transe para exibir suas danças crenças e magias contagiando os frequentadores com as relações positivas que os ashantis espalhavam, gozando da liberdade de estar num verdadeiro quilombo (FERREIRA, 1997, p. 84-85).

Essa memória é um dado importante nessa discussão sobre territorialidade, pois embora o terreiro não mais exista fisicamente, o Pai Euclides costumava realizar uma obrigação anual no local onde se situava Terreiro do Egito (onde foi iniciado 1944 e chefiou entre 1970 a 1980). Este pesquisador, inclusive, teve a oportunidade de ser convidado pela comunidade da casa Fanti-Ashanti para uma dessas atividades.

De acordo com entrevista, em 2014, realizada pelo GEDMA (Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente), constante do “Relatório Sócio-antropológico Resex Cajueiro” (2014), Pai Euclides afirmou:

Pergunta: Pai Euclides, qual é o período de visita que tem para o Morro do Egito? Tem um período específico que as pessoas se juntam e vão até lá?

Pai Euclides: Não, qualquer momento o pessoal pode ir, mas como eu fiquei aqui talvez um pouco isolado, **eu sempre aproveito o mês de julho que a gente tá em festa, a festa maior daqui de casa e desses dias eu tiro de preferência no último dia de toque aqui. Aí, eu reúno o pessoal, o grupo aqui e a gente vai pra lá e a gente lá canta, reza ... as que são pra cantar.** Às vezes, leva algum pouquinho de oferenda pra colocar em algumas árvores, porque até isso foi desmatado. **Ali era um terreiro que não tinha esse negócio de quarto de Peji, os assentamentos, os feitiços lá eram exatamente nas árvores consagradas a determinadas divindades, tinha árvores pra várias entidades lá e aí a gente fazia todo o processo de imolação, não sei o que. A gente cortava as pindobas que lá tem bastante e a gente fazia tipo um círculo em volta do pé de árvores e ali a gente fazia a imolação de animais, não sei o que...** Recolhia as pessoas para a iniciação, era tudo isso. Outras pessoas de fora não podiam chegar “ah não vai pra aí agora, não vai pra aí não sei o que”. Tinha todo o respeito, o povo além de respeitar tinha aquele medo da coisa e

essa história toda assim (Entrevista com Pai Euclides, 30.10.2014). (GEDMA, 2014, p. 5-6)³³ (grifo nosso).

Atualmente há um movimento de lideranças de casas de culto de matriz africana da ilha para o resgate da memória desse terreiro/território, que foi a matriz de vários outros terreiros e de grandes babalorixás do Maranhão (como Pai Euclides e Pai Jorge Itaci), uma vez que as fundações ancestrais do terreiro ficam na comunidade de Cajueiro, zona portuária de São Luís. Nas imediações do local está em vias de ser executado, pela WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais (Grupo WTorre), com investimento da China Communications Construction Company (CCCC), um projeto para a construção do Terminal de Uso Privado (TUP) visando escoar a produção de fertilizantes, grânéis líquidos, celulose e contêineres.

O movimento se soma ao conjunto da luta empreendida pela comunidade de Cajueiro, por acadêmicos, ambientalistas, procuradores federais, pelo núcleo de moradia da Defensoria Pública do Estado e outros agentes para a criação da Reserva Extrativista Tauá-Mirim, com a consequente manutenção dos direitos étnicos e dos modos de vida tradicionais de povos e comunidades habitantes daquele território, que serão potencialmente atingidos pelo megaempreendimento.

Em verdade, tomando-se o exemplo acima, as unidades de mobilização se articulam em torno de uma “política de identidades” visando a recriação de espaços simbólicos que foram criados pelo Atlântico Negro, algo que aparece como um fator a partir do qual se pode pensar a constituição dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro no Brasil, “o epicentro da escravidão moderna” (GILROY, p. 10), pois os elementos preservados contêm a energia vital, o “Axé”, que cruzou o atlântico embarcado nos navios negreiros e se desdobrou na luta pela territorialização de direitos.

O “Atlântico Negro” evoca a imagem do navio negreiro que representa e ressignifica um “sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento” (GILROY, 2012, p. 38) conectando lugares fixos de povos negros “dispersos nas estruturas de sentimento, produção,

³³ Ainda de acordo com o relatório, a narrativa do Pai Euclides demonstra a importância fundamental do Território do Cajueiro, particularmente no que diz respeito ao Morro do Egito, que vislumbra nas suas ruínas, memórias, distinções e genealogias quase que irreconstituíveis na linha do tempo presente. A estrutura física e simbólica guarda um conjunto de significados e fatos que ajudam a contar a história do lugar, como lugar de referência, adoração, mas também de resistência do passado memorial e imemorial daqueles que chegaram até a Ilha do Maranhão trazidos por ventos que guiaram não as velas dos navios do Itaqui e da Ponta da Madeira, mas barcos carregados do que seria a maior experiência constituinte da história do Maranhão e do Brasil (GEDMA, 2014, p. 6).

comunicação e memória (GILROY, p. 35), ou o que se conhece por diáspora africana³⁴ no hemisfério ocidental, de modo que a metáfora leva à reconceituação da relação entre a modernidade e o que se considerava pré-moderno ou primitivo, como um desejo de transcender as “estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (GILROY, p. 65), em outras palavras, a diáspora africana não representa apenas uma forma de dispersão, exílio e escravidão - “terror racial” - como de fato o foi, mas também como um processo que redefine as identidades, porquanto rompe com uma ideia geográfica de identidade essencial ou natural.

O intelectual jamaicano pós-colonial Stuart Hall (2003, p. 30-36) afirma que as sociedades nas Américas e no Caribe não são compostas de um povo, mas de muitos povos, com origens diversas, de modo que os que estão hoje aqui pertenciam originalmente a outro lugar, mas longe de constituir uma continuidade intacta com o passado, a relação com a história está marcada por rupturas aterradoras, abruptas, violentas que marcam essa passagem da modernidade não por “um pacto de associação civil”, mas um “ato de vontade imperial” marcado pela conquista, expropriação, genocídio e escravidão, como no caso de povos diaspóricos, cujo “trabalho produtivo da cultura” subverte os modelos culturais tradicionais orientadores de uma ideia de nação. Nesse sentido, a globalização é desterritorializante em seus efeitos, pois as compressões espaço-temporais afrouxam os laços com entre cultura e lugar, não sendo fácil dizer de onde exatamente se originam.

Mas a memória da escravidão foi preservada como um recurso intelectual vivo em sua “cultura política expressiva”, de modo que os escravos tiveram de lutar muitas vezes por meio de sua espiritualidade para manter a unidade entre a ética e a política, dicotomizadas “pela insistência da modernidade em afirmar que o verdadeiro, bom e o belo possuíam origens distintas e pertenciam ao domínio diferentes do conhecimento” (GILROY, p. 99).

³⁴ A relação que esse autor estabelece com a diáspora judaica é interessante para o presente trabalho, uma vez que o termo “diáspora”, que demarca a territorialidade dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro, entra para o vocabulário dos estudos sobre os negros e a prática da política pan-africanista a partir do pensamento judaico. Empregado primeiramente pela Bíblia (Deuteronômio 28:25), o termo adquire seu emprego contemporâneo no final do século XIX, “período que assistiu ao nascimento do sionismo moderno e das formas de pensamento nacionalista negro, que comunga diversas de suas aspirações e parte de sua retórica” (GILROY, p. 382). Estão associados fuga, sofrimento, tradição, temporalidade, memória, dispersão, exílio e escravidão. Nesse sentido, o autor considera que tais temas servem para se pensar as questões relativas a identidade e diferença na maior diáspora da modernidade, a diáspora do Atlântico Negro. Há, de fato, um elo entre as narrativas de migração dos dois povos. Além das diásporas bíblicas, não se pode esquecer que no século XX foram os judeus vítimas do holocausto provocado pelo nazi-fascismo europeu, um processo de segregação que guarda correlação com o processo experimentado, sobretudo no Brasil, até o séc. XIX, com os povos que cruzaram o oceano para servirem como objetos em campos de concentração coloniais, as senzalas.

Com o fim da escravidão e o incentivo à imigração europeia, o ex-escravo e seus descendentes integraram-se na sociedade de classes sendo considerados incapazes para o trabalho assalariado e de se adaptar aos novos esquemas contratuais, da mesma forma que os negros livres e mestiços pobres, levando à manipulação do inconsciente nacional coletivo numa afirmação de que o negro pertencia à massa inábil, inculta e marginal e que o branco lhe era superior não somente em relação ao trabalho, mas também em suas crenças e ritos (SILVA; SOARES, 2015, p. 3).

Assim, o preconceito contra as religiões de matriz africana, que invisibilizou identidades como algo possível, está intrinsecamente relacionado à discriminação pautada na codificação racial colonial. Todavia, contra esse sistema de dominação³⁵, desde o final do século XIX foram engendradas formas de luta para a afirmação da identidade negra e de terreiro, as quais, no final do séc. XX, vão se enquadrar na definição já esboçada de “novos movimentos sociais”.

Tais movimentações no seio da sociedade brasileira representam processos de territorialização relacionados a “territorialidades diaspóricas” (SALES JUNIOR, 2009, p. 119) de unidades de mobilização diferenciadas do movimento sindical que impuseram ao Estado, a partir dos anos 1980, uma “agenda negra”.

A propósito, no prefácio à edição brasileira do livro “Atlântico Negro”, de 1993, Gilroy (2012) inicia indicando o impacto causado pelos “movimentos negros” no Brasil e suas histórias de luta. Para o autor (2015, p. 9) “eles recentemente conseguiram forçar o reconhecimento do racismo como um aspecto estruturante da sociedade brasileira, uma conquista que é ainda mais notável porque ocorreu no meio a celebrações oficiais”.

Está se referindo aos movimentos durante e após o centenário da Lei Áurea³⁶, em 1988, mesmo ano de promulgação da Constituição Federal, cujos desdobramentos posteriormente levarão, já no início do século XXI, a reconhecer formalmente os direitos específicos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro, como se verá a seguir.

³⁵ Achille Mbembe (2014, p. 12-13), chama a espoliação colonial racial de “vertiginoso conjunto”, sendo o primeiro momento o da “espoliação organizada”, que corresponde ao período do tráfico (século XV ao XIX); um segundo momento corresponde ao acesso à escrita e tem início no final do séc. XVIII, quando os negros passaram a reivindicar “o estatuto de sujeitos completos no mundo”, o que corresponde a revoltas de escravos, a independência do Haiti (1804), combates pela abolição do tráfico, pelas descolonizações africanas e pelos direitos cívicos nos Estados Unidos. Esse ciclo somente iria se completaria finalmente no séc. XX com o fim do *apartheid*.

³⁶ Lei Imperial nº 3.353, sancionada em 13 de maio de 1888. A Lei Áurea eliminou juridicamente a propriedade (o senhorio) de uma pessoa sobre a outra, mas não a escravidão em si, já que no final do século XX, o Estado Brasileiro passou a reconhecer formas contemporâneas de escravidão, conhecidas tecnicamente por “condições análogas à de escravos” (art. 149 Código Penal).

Para entender esse percurso, e a eclosão desse novo movimento social, que impulsionará a luta pela liberdade étnico-religiosa, é preciso fazer uma viagem na história recente do Brasil, remetendo ao mesmo contexto a que se refere Hobsbawm (1995) e Gohn (1997), conforme referido no item 2.1 do presente capítulo, mesmo porque a luta pela liberdade religiosa, enquanto proteção dos modos de vida tradicionais dos povos de terreiro, relaciona-se com as pautas do movimento negro, mas dele se diferencia³⁷.

O marco dessa redefinição no campo político data dos anos 1970, quando ocorre a emergência do discurso ambientalista questionando a lógica do desenvolvimentismo implantado no Brasil pela Ditadura Militar, como aduz Ronaldo Sales Junior (2009). Nesse mesmo contexto, os anos 70 foram também marcados pela refundação do movimento negro, contestando a ideia de “democracia racial”³⁸.

Na pauta do recém-criado Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), que depois se transformaria no Movimento Negro Unificado (MNU), o problema da discriminação racial era “a categoria central na nova gramática política desse movimento, quando contraposta aos ciclos de mobilização anteriores, que tinham no preconceito de cor o seu eixo argumentativo”, como diz Flávia Rios (2012, p. 44). A mudança acenava para além não apenas para uma questão de ordem simbólica, mas para transformações concretas na sociedade.

Como lembra a autora, naquele momento o movimento negro estava influenciado pelos movimentos de esquerda, pelo novo sindicalismo e pelo movimento estudantil e desse modo a luta antirracista dialogou e concorreu com diversas tendências políticas e sociais, muitas delas incorporando a pauta negra, mas “a despeito dessa circulação intensa, havia o desafio central para esse ativismo: a defesa da autonomia frente às demais organizações da sociedade civil” (RIOS, 2012, p. 47).

Flávia Rios ressalta que alianças mais intensas entre negros e o sindicalismo haviam sido feitas a partir da inserção de lideranças negras nos sindicatos. Houve a criação, em São Paulo,

³⁷ Wolkmer (2001, p. 129) acrescenta que mesmo na heterogeneidade dos movimentos sociais se possa enfatizar peculiaridades (autenticidade, independência e emancipação) de uns para outros, subsistem determinados valores compartilhados que são encontrados na maior parte desses novos movimentos, principalmente identidade e autonomia.

³⁸ Termo usados por alguns estudiosos para descrever as relações raciais no Brasil. Segundo Gilberto Freyre (2006, p. 33), “A miscigenação que largamente praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a senzala”. Segundo Marlise Vinagre Silva (2009, p. 126), essa ideia sustentou o pensamento social brasileiro, que inspirou a construção da ideia de nação, de identidade nacional (brasilidade) e a de povo brasileiro, ao mesmo tempo em que contribuiu para a (re)produção de um “racismo à brasileira”, escamoteado e perverso.

do Conselho Estadual da Comunidade Negra, que realizava articulações e encontros de sindicalistas negros.

Todavia, ao largo dessa diferenciação, havia uma segunda clivagem no seio do movimento social (negro) que particularmente interessa a este trabalho: o movimento de territorialização do povo de terreiro ou “povo de santo”.

A racialização do discurso que não identificava o candomblé como religião inserida na luta antirracista, conforme aduz Ronaldo Sales Júnior (2009, p. 120), ao contrário do que viria a ocorrer nos anos oitenta e noventa, “quando as lideranças das entidades negras enfatizarão e tornarão público o discurso da construção de uma identidade negra e de sua politização perpassando o mundo afro-religioso”.

O candomblé, por exemplo, era articulado ao discurso político como suporte histórico da resistência cultural e à sobrevivência das tradições ligadas à diáspora africana, mas não como estratégia de ação ou sujeito político autônomo, pois “as religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estariam distantes de uma ação política concreta” (SALES JUNIOR, p. 120).

Esse ceticismo em relação à religião era resultado da postura de “secularização presente em setores ligados aos movimentos e partidos de esquerda que viam na religião, em geral, aparelhos ideológicos produtores da alienação política”, e também ao fato de que “o candomblé era acusado de estar atrelado ao catolicismo e sincretismo, “sendo composto por uma quantidade significativa de brancos” (SALES JUNIOR, p. 120).

Acrescenta o autor que:

[...] interpretações conflitantes acerca do papel das manifestações culturais nas estratégias políticas constituíam um ponto de divergência entre militantes de movimentos sociais negros, como o MNU, dividido entre os “culturalistas” e os “políticos”. Por outro, os terreiros mantinham uma distância da agenda anti-racista dos movimentos sociais negros, cujas lideranças propunham uma subversão simbólica³⁹.

Mas o candomblé foi se expandindo e passou a ser uma “religião universal” (PRANDI, 2007), ligada à ideia de “africanidade”, tanto que o iniciado é levado a se identificar com uma ancestralidade africana, razão pela qual, afirmou-se que a memória da diáspora é o elã dos povos de terreiro, que não estão hoje necessariamente ligados a uma origem familiar ou racial,

³⁹ O autor exemplifica a divergência participação de lideranças dos candomblés nas comemorações do dia 13 de maio, como no tradicional terreiro do Pai Adão, em Recife, 1974. Ao contrário da manutenção da comemoração do dia 13 de maio, os movimentos sociais negros apresentavam a figura de Zumbi dos Palmares, com a comemoração do dia 20 de novembro, data de sua morte.

de modo que o branco iniciado em um terreiro nagô pode reivindicar uma ancestralidade iorubá. Dessa maneira, no seio da sociedade aparece uma diferença entre a “africanidade” e a “negritude”, que se diferenciam e divergem a partir de uma origem negro-africana.

Havia à época reação de intelectuais ligados aos terreiros contra a definição do candomblé como folclore, defendendo, ao contrário, a manifestação como religião permanente, tanto que transposição de símbolos do candomblé para blocos carnavalescos ofendiam o sentido religioso pretendidos por lideranças de terreiro e assim, em 1974, foi criada na Bahia a Confederação de Cultos Afro-Brasileiros.

Os anos 80 caminharam, portanto, para um conjunto de demandas da agenda política dos “movimentos negros” (SALES JUNIOR, 2009): a) a composição de contra-narrativas; b) o estabelecimento de vínculos com as tradições de origem africana e com outras tradições de afrodescendentes da diáspora africana; c) construção da identidade da pessoa negra como afrodescendente; d) denúncia e enfrentamento à discriminação étnico-racial.

Foram criados os Grupos de União e Consciência Negra (GRUCONs) e as Pastorais Negras, ligadas à Igreja Católica, atribuindo-se o papel de “articular fé e vida, evangelho e responsabilidade social” (SALES JUNIOR, 2009, p. 122). Na mesma época foi criada a Fundação Palmares⁴⁰, vinculado ao Ministério da Cultura, órgão federal voltado para a promoção da preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

Paralelamente, Sales Júnior (2009, p. 122-124) lembra que em 1981 ocorreu a 1ª Conferência Mundial sobre a Tradição e Cultura dos Orixás (COMTOC) em Ifé-Ifé, Nigéria, organizada, dentro outros pelo Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), cujo objetivo era reunir líderes religiosos da África, Caribe e Américas para unificar a tradição dos orixás na luta contra a fragmentação religiosa. O mesmo evento ocorreu em 1982 no Recife, e em 1983 em Salvador, com a presença do rei de Ejibo, Nigéria. Posteriormente é realizado em Ifé-Ifé e Nova Iorque (1986), e por fim em São Paulo (1990).

No centenário da abolição, 1988, o movimento negro se empenhou para imprimir um novo significado à ideia de Brasil, colocando-se a própria história do país em questão⁴¹. Como

⁴⁰ Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Ronaldo Sales Jr. (2009) observa que o órgão foi ganhando novas atribuições com o passar do tempo, como a responsabilidade pela identificação e titulação das áreas remanescentes de quilombos, o que dialoga mais com povos quilombolas, também povos e comunidades tradicionais.

⁴¹ A denúncia da falsa ideia de abolição foi o tom dessas manifestações segundo Rios (2012). No Maranhão, o bloco negro Afro Akomabu foi às ruas em protesto no carnaval daquele ano, com a música cuja letra consta da epígrafe do presente trabalho.

diz Flávia Rios (2012, p. 44) o “protesto negro no Brasil contemporâneo” buscou dar vivacidade à memória em retalhos, dando-se significado para o coletivo político com a bandeira do igualitarismo. Com os ventos da democracia se aproximando, o movimento havia se diversificado, com a formação de novas organizações e coletivos.

Nesse contexto histórico, a luta se desdobrou e a unidade de mobilização representada pelo movimento negro levou o Estado, via Constituição de 1988, com base na principiologia voltada para a elevação da dignidade como valor fundante (art. 1º, III), a vedar discriminações odiosas como objetivo (art. 3º, IV), a estabelecer prevalência dos direitos humanos, a autodeterminação dos povos e o repúdio ao racismo (art. 4º, II, III e VIII) como princípio nas relações internacionais.

Também foi o texto de 1988 que condenou expressamente o racismo (art. 5º, XLII), incriminando-o com pena de reclusão. A regulamentação do crime de racismo ocorreu logo no ano seguinte em 1989, pela Lei nº 7.716 (Lei “Caó”), cuja análise no que diz respeito ao racismo no núcleo “religião”, referindo-se aos povos e comunidades tradicionais de terreiro, será apreciado no presente trabalho.

O paralelo traçado aqui entre o movimento negro e o movimento de terreiro, como modalidades de “movimentos negros” (SALES JUNIOR, 2009; GILROY, 2012), é importante para demonstrar que a luta contra o racismo, consubstanciada juridicamente na Constituição de 1988 e a Lei Caó, foi um ponto de toque da agenda dos movimentos negros no Brasil, pois “a criminalização do racismo e a utilização da Lei Caó tornaram-se formas importantes de visibilização e publicização do racismo e das lutas por sua erradicação” (SALES JUNIOR., 2009, p. 125).

O autor continua e sintetiza:

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

Desta forma, ao estabelecer relações de equivalência, a agenda dos “movimentos negros” constitui-se da conjunção de duas estratégias de territorialização distintas: de um lado, a valorização da religião afro-brasileira como patrimônio histórico e cultural diaspórica, considerada parte das políticas de reparação ou de promoção da igualdade racial; do outro, a

luta contra a intolerância religiosa, considerada como modalidade da discriminação étnico-racial (SALES JUNIOR, p. 129).

Foi através dessa “ancestralidade difusa” que ocorreu uma africanização do campo social, relacionando aqueles que tinham ou não iniciação religiosa, como que um vínculo originário, ainda que contingente e perdido entre ‘cor’ e ‘crença’, revelado pelas próprias práticas discriminatórias.

Conclui o autor que a referência a noção de “matriz africana” marca a referência e “reverência” à memória, à ancestralidade como “valor importante na constituição das identidades sociais, na formulação das demandas políticas e na legitimação da agenda pública resultante desses processos” (SALES JUNIOR, p. 130).

O atlântico negro, portanto, os processos diaspóricos negros, é o que marca esse surgimento do movimento de terreiro como unidade de mobilização, que passou a constar da legislação específica dos “povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro”, pautando questões relativas à discriminação religiosa, à saúde, à segurança alimentar etc., pois “as discussões em torno da elaboração e proposição dos dispositivos legais se constitui num elo importante no processo de construção das identidades” (SHIRAIISHI NETO, 2009, p. 146).

Assim, a força e a intensidade dos processos sociais fazem com que os grupos coloquem de lado suas diferenças essenciais e estabeleçam vínculos de solidariedade como estratégia de novas ações políticas para formulação de direitos que se encontravam latentes no seio das práticas sociais subjacentes, por exemplo, a questão da liberdade religiosa de praticantes de religiões de matriz africana, que neste trabalho é tomada como um direito étnico-racial, cuja violação está relacionada ao racismo, impactando na subjetividade da pessoa humana violentada, mas também no sentimento de coletividade de uma minoria étnica, um grupo, precisamente uma comunidade tradicional de matriz africana.

2.2.1 O reconhecimento jurídico-formal específico dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro: conceitos em disputa

O presente tópico deste trabalho dissertativo trata do reconhecimento jurídico-formal “específico” porque traduz o reconhecimento de uma territorialidade específica vinculada a uma unidade de mobilização que se diferenciou do movimento negro, no sentido de que os povos de terreiro possuem como pano de fundo os processos gerais de reconhecimento de minorias étnicas, mas contém elementos distintos, que culminaram em regramentos distintos.

Dentro da vasta abrangência possibilitada pelas lutas sociais, Alfredo Wagner (2008, p. 96-97), lembra que ao lado da politização da natureza levada a cabo pelos povos da floresta e do cerrado, houve uma “politização de fatores religiosos”, que se expressa através do conteúdo das leis aprovadas, mas o fato é que “os deslocamentos das ações e estratégias para o plano jurídico local, especificamente para o da elaboração e proposição de leis, servem para reconhecer a existência social dos grupos sociais e, sobretudo legitimar as suas ações (SHIRAIISHI NETO, 2009, p. 151).

Nos anos 90 foi criado, por meio do Decreto de 20 de novembro de 1995, o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), com a finalidade de desenvolver políticas para a valorização da População Negra, cuja função precípua seria desenvolver ações integradas de combate à discriminação racial. Também foram editadas ali as duas primeiras versões do Programa acional de Direitos Humanos (PNDH-1, 1996; PNDH-2, 2002).

Com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva em 2002, impulsionado pelos movimentos sociais, o Estado absorveu parte das lideranças significativas dos movimentos negros e de direitos humanos e com eles suas demandas, que redundaram na criação da SEPPIR (Secretaria da Igualdade Racial) e na criação de comissões, leis, decretos e políticas públicas específicas voltados para a população negra e para os povos e comunidades tradicionais.

Em 2003 foi editada a Lei nº 10.639, que inclui a disciplina de História e Cultura Afro-brasileira nos parâmetros curriculares nacionais, incluindo a História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. Essa inclusão é bastante significativa, pois como se verá no capítulo 4, diagnósticos apontam um expressivo número de casos de violência cometidos contra pessoas pertencentes a comunidades de terreiro em ambiente escolar.

Adiante, associada à ideia de combate à fome no Brasil, foi criada pelo Decreto nº 27 de dezembro de 2004 a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das **Comunidades Tradicionais**, presidida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)⁴², e secretariado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA).

⁴² A vinculação ao MDS partiu de uma estratégia à época de combate à pobreza extrema no Brasil. De acordo com o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2013, p. 17), “os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do IBGE indicam que o rendimento médio de uma mulher negra é o menor do Brasil, com ganho de R\$ 655,70, ao passo que o rendimento de um homem branco é, em média, de R\$ 1.675,10. Os dados referentes à situação de pobreza indicam que 7,4% das mulheres negras estão na situação de extrema pobreza e 13,4% em situação de pobreza, enquanto essa proporção para homens brancos é de 2,9% e 5,6% respectivamente. A pesquisa Mapeando o Axé indica que 71,6% das lideranças tradicionais de matriz africana possuem renda mensal média de até dois salários mínimos. Além disso, 46% dessas lideranças recebem aposentadoria e 35,7% são beneficiárias do Bolsa Família”.

No ano seguinte, visando construir as bases da política nacional, foi realizado em Luziânia-GO, I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais. Segundo Alfredo Wagner (2008, p. 96) os representantes das chamadas “comunidades de terreiros”, também denominadas por eles de “religiões de matriz africana”, afirmaram o local de seus rituais e de suas “casas” como uma territorialidade específica, culturalmente delimitada.

Os terreiros ali representados se posicionaram para além da figura jurídica do tombamento⁴³, evidenciando que não seriam “meros monumentos registrados em livros de cartórios ou definidos por seu valor histórico e etnográfico, que devem ser protegidos pelo Estado” (ALMEIDA, 2008, p. 96), mas antes a afirmação de:

[...] uma condição de sujeitos, que querem manter eles próprios a administração de seu espaço social e para tanto evocaram as situações em que o “santo é plantado” definindo um solo sagrado não necessariamente contíguo, com uso específico da terra, inclusive para manter herbários com indicações sobre suas propriedades medicinais, e dos recursos hídricos, como no caso das cachoeiras e demais quedas d’água eventualmente acionadas em sequências cerimoniais (ALMEIDA, 2008, p; 96-97).

A partir daí, atendendo uma pauta do movimento negro e das lideranças de terreiro, a conjuntura teórica e normativa de reconhecimento da pluriétnicidade brasileira, isto é, as teias que compõem a sociedade brasileira, é que para Andrea Letícia Guimarães:

[...] as comunidades de matriz africana são reconhecidas como povos tradicionais, tendo em vista que se caracterizam pela manutenção de um **contínuo civilizatório africano** constituindo **territórios próprios** marcados pela **vivência comunitária**, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais e pelo fato de serem uma importante **referência de africanidade** na sociedade brasileira (GUIMARÃES, 2014, p. 63) (grifo nosso).

Em 2006, foi editado o Decreto de 13 de julho, que alterou a nomenclatura e a composição da Comissão instituída em 2004, instituindo a **Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**, de que participaram a Associação

⁴³ Em âmbito federal o tombamento foi definido pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. De acordo com o Decreto, o Patrimônio Cultural é definido como um conjunto de bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação é de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. No casos dos terreiros o tombamento é um instrumento utilizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, por meio do Grupo de Trabalho Interdepartamental para a preservação do patrimônio cultural de terreiros – GTIT (Portaria Iphan nº 489/2013), conforme as diretrizes Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015. Há mais de 30 anos, o Iphan vem reconhecendo esses espaços como Patrimônio Cultural Brasileiro e foram tombados terreiros em Salvador, Itaparica e Cachoeira (BA) e São Luís (MA).

Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu, como titular; e Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kôdya, como suplente (art. 4º, inc. XXIII).

No ano seguinte o Estado Brasileiro é levado a reconhecer a existência de formas de intolerância religiosa, instituindo pela Lei nº 11.635/07 o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa no dia 21 de janeiro, em referência ao falecimento da Iyalorixá Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum (BA), vítima de intolerância por ser praticante de religião de matriz africana⁴⁴.

Nesse mesmo ano, como sabido, atendendo à conjuntura política e normativa, é editado o Decreto nº 6.040/07, marco na definição dos povos e comunidades tradicionais. Sobre este Decreto, mais especificamente, a procuradora Débora Duprat (2007, p. 21) atesta que o instrumento institui “a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, sustentada no tripé cultura/identidade/territorialidade”.

De acordo com Andréa Letícia Guimarães (2014, p. 65), a inclusão povos de matriz africana na categoria de Povos e Comunidades Tradicionais reconhece a “pluriétnicidade brasileira, compreendendo que esta nova abordagem conceitual consegue proporcionar uma leitura adequada para a compreensão destes povos e dos espaços/terreiros que ocupam”.

Em discurso proferido no Seminário de abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR – Conselho Nacional de Políticas para Igualdade Racial, uma voz do próprio movimento de terreiro, Makota Valdina⁴⁵, elabora os seguintes enunciados, extraídos por Guimarães (2014) do *Relatório preliminar* da então Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial:

1. **Povos Tradicionais de Matriz Africana** - referindo ao conjunto dos povos africanos para cá transladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais;
2. **Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - Territórios ou Casas Tradicionais** - constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de *insurgência* e resistência

⁴⁴ Em 1992 Mãe Gilda participou de um protesto em Brasília contra o governo Collor, tendo sido fotografada pela revista *Veja* ao lado de despacho. Posteriormente, a imagem foi usada em uma edição de 1999 da *Folha Universal*, veículo da Igreja Universal do Reino de Deus, sob o título *Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes*. A publicação desencadeou uma invasão no seu terreiro por membros da Igreja Deus é Amor, que tentaram “exorcizá-la”. O fato levou a mãe de santo a ingressar na justiça contra os seus agressores, mas com a saúde fragilizada, Mãe Gilda não suportou os ataques e faleceu de infarto no ano seguinte (SILVA, V.G, 2015).

⁴⁵ “Valdina Oliveira Pinto ocupa o cargo de Makota (auxiliar direta da Iyalorixá) do Tanuri Junsara, Terreiro de Candomblé Angola, na Bahia. Professora aposentada da rede pública municipal e Educadora do bloco afro Ilê Aiyê, Valdina Pinto é uma referência para as comunidades negras de Salvador, sendo reconhecida como mestra nos ambientes intelectuais nacionais e internacionais pela articulação entre a prática e a teoria da sabedoria bantu. Makota Valdina é ainda membro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia e do Fórum Cultural Mundial” (GUIMARÃES, 2014, p. 65).

ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africana, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

3. **Autoridades Tradicionais de Matriz Africana** - são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;

4. **Lideranças Tradicionais de Matriz Africana** - demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;

5. **Intolerância Religiosa** - expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR;

6. **Expressões Culturais de Matriz Africana** - Trata-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reizado, congada, moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro, etc. (GUIMARÃES, 2014, p. 66) (grifo nosso).

Esses conceitos serão de grande valia para todo o regramento seguinte. A partir daí o movimento de terreiro começa a ganhar mais força dentro dos instrumentos normativos do Estado, que editou o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR), pelo Decreto nº 6.872/09, cujo Eixo 8 está voltado para **Comunidades tradicionais de terreiro**.

Destaca-se aqui a edição no ano seguinte do **Estatuto da Igualdade Racial**, Lei nº 12.288/10, como um dos mais importantes instrumentos à serviço da proteção legal dos povos ou comunidades de matriz africana, pois traz um capítulo específico (III) sobre o conteúdo do “direito à liberdade de consciência e de crença ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana”, com conceitos jurídicos e a obrigatoriedade do poder público de adotar medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores.

Com o Estatuto, a expressão “religiões de matriz africana” ganha maior densidade normativo-conceitual, que se consolida quando da Ministra de Estado Chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR)⁴⁶, no uso de suas competências constitucionais para expedir atos normativos para a execução de leis (art. 87 CF), institui por meio da Portaria nº 138, de 6 de dezembro de 2012, o Grupo de Trabalho Interministerial, para elaborar o **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**.

⁴⁶ Interessante observar a trajetória dos quadros vinculados à mudança institucional relativamente às políticas de igualdade racial no Brasil. Nesse caso a SEPPIR era chefiada por Luiza Helena Bairos, falecida em 2016, doutora em Sociologia pela Michigan State University, e uma das principais lideranças do movimento negro no país. Vide: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2010/12/luiza-helena-de-bairros-e-nova-ministra-da-igualdade-racial.html>.

Para a Portaria, as identidades, o **direito à autoidentificação**, a **organização social** e os **valores culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana** constituem os critérios de base para a formulação, implementação, monitoramento e revisão do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Adscreve ainda o documento, não deixando dúvida da aplicação da Lei nº 6.040/07:

Art. 5º. Parágrafo único - Para os fins desta Portaria, "**povos e comunidades tradicionais**", "**territórios tradicionais**" e "**desenvolvimento sustentável**" devem ser entendidos nos termos do art. 3º do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (BRASIL, SEPPPIR, 2012) (grifo nosso).

Mais adiante, é editada também pela SEPPPIR, a Portaria nº 15/2013, que institui o **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana** para o período de 2013 a 2015, cuja execução cabia ao Governo federal, em colaboração com os governos estaduais, distrital, municipais e com a sociedade

Para a Portaria (art. 2º), entendem-se como **povos e comunidades tradicionais de matriz africana** os **grupos culturalmente diferenciados** cuja **identidade** e **organização social** estão vinculadas às **tradições e à descendência africana no Brasil** (BRASIL. SEPPPIR, 2013).

Ainda no campo das definições, o I Plano Nacional define povos e comunidades tradicionais de matriz africana como:

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

Aqui o Plano deixa evidente que os povos e comunidades tradicionais de matriz africana se vinculam à ideia de diáspora, que às barras da engrenagem hierárquica proporcionada pelo terror racial, o “*status* da identidade étnica, o poder do nacionalismo cultural e a maneira pela qual as histórias sociais cuidadosamente preservadas do sofrimento etnocida podem fornecer legitimação ética e política” (GILROY, 2012, p. 387).

O deslocamento de referenciais simbólicos do Atlântico Negro constitui as subjetividades que se entrelaçam em uma unidade de mobilização pela defesa do território étnico-religioso. Como diz Anjos (2006, p. 23), o terreiro/território faz das raças e nações “um patrimônio

simbólico, espaços para percursos nômades, dessencializados”, ao que parece paradoxal aos esquemas ocidentais, porquanto não se trata apenas de um espaço físico.

Na ideia do “contínuo civilizatório africano no Brasil” decorrente desses “corpos nômades”⁴⁷ (ANJOS, 2006), desterritorializados e reterritorializados, a memória “no ato de reconhecer uma origem, estabelece delimitações, coloca o passado sobre o presente, cria um ‘nós, os da origem’” (ANJOS, p. 46).

No caso dos terreiros, o *religere* originou uma unidade de mobilização que se politizou e politizou os fatores religiosos, descolando-se do movimento negro, para pautar junto ao Estado o reconhecimento de cosmovisões, de territorialidades específicas, e da vivência comunitária⁴⁸.

Em 12 de abril 2016, a Ministra de Estado das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos⁴⁹ editou a Portaria nº 180, de 12 de abril de 2016, criando o Comitê Executivo de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, com a finalidade de elaborar, monitorar e avaliar o **II Plano Nacional de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros (2016-2019)**.

Note-se que a Portaria nº 180 introduz uma diferenciação de nomenclatura, pois o Plano de Desenvolvimento Sustentável cede lugar ao Plano Nacional de Políticas. Também em relação aos destinatários do Plano, até aquele momento, para o discurso oficial Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiro equivaliam, mesmo porque o I Plano (2013) acrescenta que no Sistema Nacional de Informação e Indicadores Culturais

⁴⁷ Essa categoria decorre da experiência do antropólogo e militante do Movimento Negro Unificado (MNU) José Carlos Gomes dos Anjos, que retrata em *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira* um processo de remoção da vila Mirim, Porto Alegre, em decorrência de um plano de reforma urbana da Prefeitura Municipal. A faixa de remoção da ocupação de quarenta anos antiga 115 domicílios, onde residiam cerca de 130 famílias. Dos domicílios afetados seis eram terreiros e uma mãe-de-santo liderava a resistência. As reuniões da comunidade ocorriam em seu terreiro.

⁴⁸ De acordo com o I Plano, a pesquisa Mapeando o Axé diagnosticou que “os territórios tradicionais de matriz africana mantêm intensa relação com a comunidade do seu entorno, como é possível verificar pelos seguintes resultados da pesquisa: 81,6% das casas desenvolvem atividades comunitárias, sendo que, desse total, 60,5% desenvolvem reuniões comunitárias frequentes e 10,7% oferecem cursos profissionalizantes. Ações no domínio da saúde e da assistência social são desenvolvidas, respectivamente, em 17,3% e 18,7% das casas de matriz africana. Destas, 95% distribuem alimentos e 47% fazem-no diariamente. Esses dados confirmam o potencial desses espaços para promoção da saúde, da educação, da cultura e da segurança alimentar. Nesse contexto, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana converge com a diretriz do Governo Federal, de erradicação da extrema pobreza” (BRASIL, 2013, p. 18).

⁴⁹ A Ministra Nilma Lino Gomes é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutora em Sociologia pela Universidade de Coimbra. Pesquisadora das áreas de Educação e Diversidade Étnico-racial, com ênfase especial na atuação do movimento negro brasileiro. Vide: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/outubro/nilma-lino-gomes-e-indicada-como-titular-do-ministerio-das-mulheres-igualdade-racial-e-direitos-humanos>.

do Ministério da Cultura a categoria que representa os povos tradicionais de matriz africana contemplados pelo instrumento é denominada de “povos de terreiro”⁵⁰.

Nesse ínterim foi editado o Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, instituindo o **Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais**, em cuja composição estão representados (art. 4º, III) **povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana**.

Após a edição desse ato, houve uma ruptura institucional na gestão governamental do país - de controversa constitucionalidade - mas verifica-se que alguns projetos que estavam em curso continuaram, pois ainda no mesmo ano foi editada a Portaria nº 1.316, de 23 de novembro de 2016, pelo então Ministro de Estado da Justiça e Cidadania⁵¹ dispoendo sobre a elaboração do **II Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro**⁵², em até doze meses da sua publicação. Para a portaria:

⁵⁰ Sobre essa diferenciação a Comissão Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT criou o “Portal Ypadê”, hospedado no site do Ministério do Meio Ambiente, que esclarece a diferença de tratamento: **“Povos de terreiro são o conjunto de populações, em sua maioria de origem afro-brasileira, que está ligado às comunidades religiosas de matrizes africanas por vínculos de parentescos ou iniciáticos. Assim se definem em razão do pertencimento, uma vez que se estruturam em torno de organizações sociais religiosas de intensa forma de sociabilidade coletiva. Religiões de matrizes africanas são os conjuntos de práticas religiosas que se originaram através das populações negras africanas escravizadas no Brasil. Pertencem a esse conjunto de práticas: o candomblé, o batuque, o tambor de mina, a pajelança, a macumba, a umbanda, dentre outras. Em geral se organizam dentro de um espaço territorial chamado terreiro”** (grifo nosso)

⁵¹ Com a mudança repentina de governo foi extinto o então Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (MMIRDH) e criada a Secretaria Especial de Direitos Humanos, então chefiada pela doutora em direito e procuradora Flávia Piovesan, na estrutura do Ministério de Estado da Justiça e Cidadania. O Ministério ficou sob comando do jurista Alexandre de Moraes, figura bastante conhecida no campo jurídico por suas obras de direito constitucional, todavia, sem nenhuma expressão nos movimentos sociais ou na política de direitos humanos. O Ministro fez uma breve e polêmica passagem pela pasta e posteriormente foi nomeado Ministro do Supremo Tribunal Federal. Sob pressão popular, o Ministério dos Direitos Humanos foi recriado e passou a ser chefiado pela desembargadora aposentada Luislinda Valois, que já titularizava a pasta da igualdade racial inserida no Ministério da Justiça e Cidadania. Luislinda foi a primeira juíza negra do Brasil e professora o candomblé.

⁵² Em consulta realizada por esta pesquisa, via portal E-sic (Protocolo nº 00083000274201782, de 05/08/2017), com base na Lei de acesso à informação (Lei nº 12.527/11), tendo em vista a ausência de informações nos canais oficiais sobre o desenvolvimento das ações de elaboração do II Plano, a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, do Ministério de Direitos Humanos respondeu que: 2.3. Em virtude de mudanças ocorridas na estruturação dos Ministérios e do tempo decorrido, estas Portarias [Portarias nº 180 e nº 181] estão passando por análise do departamento jurídico da SEPPPIR para correções e atualizações necessárias, e serão republicadas. 2.4; Em 10 de julho de 2017 a SECOMT/SEPPPIR realizou a primeira reunião do CE e GT para discutir estratégias para os encontros com a Sociedade Civil para elaboração do II PNP/MAF e o I PNP/Cigano e discutir sugestões sobre a republicação das Portarias nº 180 e 181; 2.5. Atualmente a SECOMT/SEPPPIR está promovendo encontros bilaterais com representantes governamentais de diversos Ministérios, que compõem o CE e GT, discutindo mais detalhadamente as pautas afetas às Comunidades Tradicionais de MAFT e Povo Cigano e articulando as ações para o Encontro entre a Sociedade Civil e representantes do Governo Federal para a construção do II PNP/MAF e I PNP/Ciganos, que ocorrerá nos próximos dias 21 e 22, e, 28 e 29/08/17, respectivamente; 2.6. Neste primeiro encontro os diálogos ocorrerão em torno do seguinte Eixo: Garantia de Direitos, Superação do Racismo e Combate

Art. 1º Ficam instituídas as diretrizes para a elaboração do Plano Nacional de Políticas para os **Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro - PNP/MAF.**

Parágrafo único. Para fins desta Portaria, **consideram-se povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiros o conjunto dos povos africanos transladados para o Brasil**, nas suas **diversas variações e denominações, originários de processos históricos diferenciados** em cada parte do país e dos povos que tem sua **religiosidade originada no Brasil**, com influências de aspectos próprios das populações tipicamente brasileiras que convergem diversas influências religiosas (grifo nosso).

A este pesquisador a questão parecia tratar-se de uma ambivalência, mas ao decorrer da pesquisa de campo, em que teve a oportunidade de dialogar com lideranças do movimento de terreiro, verificou-se que a questão tem um fundo político mesmo de afirmação das identidades diferenciadas, de modo que a disputa pelos conceitos não é de menor importância, uma vez que reflete uma posição política de afirmação dessas identidades.

O Caderno de Debates da SEPPPIR, que compilou e sistematizou o material de reuniões, debates, seminários e oficinas de povos tradicionais de matriz africana entre os anos de 2011-2014 reflete bem a discussão. Nesse sentido “pretende-se, com esta publicação, que sejam lidas as vozes das lideranças tradicionais de matriz africana que discutiram e refletiram sobre o conceito em voga” (BRASIL. SEPPPIR, 2016).

A diferenciação contém sim uma relação metonímica, em que povos de matriz africana abarca o termo povos de terreiro, como um “*ethos* que permite trazer os sentidos do passado pelos ruídos internos, pelos olhares, pelos sabores e sons da memória do corpo e significar o presente” (BRASIL. SEPPPIR, 2016, p. 38), pois os povos tradicionais de matriz africana historicamente levaram para a rua indícios do sagrado, signos reconfigurados de objetos litúrgicos, vestimentas, músicas, cânticos, danças, alimentos.

Os maracatus de Pernambuco já foram chamados de candomblé, os cazumbás no Maranhão representam a fusão dos espíritos de homens e animais, os afoxés de Salvador são conhecidos como candomblés de rua, o samba contém elementos expressos da tradição de matriz africana, o hip-hop, o rap etc. De modo que esses exemplos “mostram a influência da

à Violência; 2.7. Os demais Eixos que serão discutidos em novas datas, a serem divulgadas, nos meses de setembro e outubro/2017, são: Territorialidade e Cultura Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável.

cultura negra dos povos tradicionais. Todos os símbolos levados para a rua possuem sentido e significado, não estão ali ao acaso ou simplesmente por sua beleza” (BRASIL. SEPIR, 2016)⁵³.

Desta maneira, de acordo com o caderno de debates da SEPIR, o conceito de Povos Tradicionais de Matriz Africana é, sobremaneira, “mais alargado do que apenas a relação com o sagrado afro-brasileiro, constituindo assim um importante instrumento para o diálogo com o Estado Brasileiro” (BRASIL. SEPIR, 2016).

No I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, aprovado pelo Conselho Estadual da Política Étnico-Racial – CIERMA (Resolução Estadual nº 04/2014), mas ainda não publicado oficialmente, há a seguinte observação:

[...] através de uma análise jurídica feita a respeito das nomenclaturas que constam no documento base a que nos referimos na reunião oportuna, atentamos para o perigo na utilização do termo “matriz africana”, quando não especificada, deixa abertura para outras pastas, a exemplo das comunidades evangélica [sic] que podem solicitar abertura nessa política por serem de matriz africana e ou descendente de povos africanos pós-diásporos. Dessa forma propomos identificação dos povos de matriz africana a qual essas políticas têm como público-alvo. A exemplo “povos e comunidades tradicionais matriz africana terreiros” (MARANHÃO. SEIR, 2017). (destaque da fonte).

Assim, visando avançar na discussão, que tem reflexos na normação jurídico-institucional, a questão ganha maior relevo na fala autorizada do representante do Fórum de Religiões de Matriz Africana do Maranhão, Neto de Azile⁵⁴, segundo o qual:

A nomenclatura [povos e comunidades tradicionais de matriz africana] foi uma estratégia de romper com a rejeição do nome “terreiro”, pela laicidade do estado do ponto de vista jurídico institucional. A nomenclatura povos e comunidades tradicionais de matriz africana pode-se entender como qualquer comunidade tradicional, seja quilombola, seja do espaço de ocupação urbana das periferias, sejam comunidades tradicionais de matriz africana. Mas estamos falando de terreiro porque foi uma estratégia para aprovar o plano do ponto de vista jurídico-institucional sem ferir a laicidade, mas se afirma de um ponto de vista não formal “povos de terreiro”. Então, se usa como complemento para esclarecer qual é o foco, qual é o segmento da sociedade foco dessas políticas, e a expressão povos de terreiro ainda tem diferenças internas que geram tensão entre as várias nações, porque algumas nações de matrizes africanas tradicionais não reconhecem a Umbanda como de matriz africana, então

⁵³ No mesmo sentido, em relação ao jazz, Guatari (1993, p. 120) apud Goldman (2015, p. 643): “Nasceu de um mergulho caótico, catastrófico, que foi a escravização das populações negras nos continentes norte e sul-americano e, depois, houve uma conjunção de ritmos, de linhas melódicas, com o imaginário religioso do cristianismo, com dimensões residuais do imaginário das etnias africanas, com um novo tipo de instrumentação, com um novo tipo de socialização no próprio seio da escravidão e, em seguida, com encontros intersubjetivos com as músicas folk brancas que estavam por lá; houve, então, uma espécie de recomposição dos territórios existenciais e subjetivos no seio dos quais não só se afirmou uma subjetividade de resistência por parte dos negros, mas que, além do mais, abriu linhas de potencialidade para toda a história da música”.

⁵⁴ Firmino Neto de Azile é pai de santo e atual superintendente de Patrimônio Imaterial da Secretaria de Estado da Cultura e Turismo (Sectur).

para se incluir todo mundo se coloca povos tradicionais de terreiro onde o terreiro é o espaço territorial de práticas coletivas de cultos de matriz africana (Entrevista com Neto de Azile, 10.08.2017).

A fala de Neto de Azile é bastante esclarecedora e demonstra a propriedade que essa liderança do movimento de terreiro maranhense possui em relação às categorias teóricas que se desdobraram no reconhecimento final pela Portaria nº 1.316, de 23 de novembro de 2016. Perguntado se seria uma impropriedade usar apenas “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” para se referir aos “povos de terreiro”, respondeu que seria uma “imprecisão”, pois hoje o mais consentâneo e expressivo seria mesmo a categoria que os movimentos de terreiro vêm discutindo: povos e comunidades de matriz africana e de terreiro.

Por esta questão, que aparece no percurso da presente pesquisa, decidiu-se adotar a nomenclatura mais recentemente concebida para referir-se especificamente a territorialidade dos **“povos e comunidades tradicionais de terreiro”**, isto é **aqueles povos tradicionais de matriz africana praticantes de cultos religiosos de matriz africana**, entendendo-se que os povos tradicionais de matriz africana e de terreiro estão conectados pelo Atlântico Negro e têm seus instrumentos de territorialização perpassados pelo autorreconhecimento, pela autoidentificação e pela proteção do território, inclusos expressamente no art. 1º, item II e art. 14, item I, da Convenção nº 169⁵⁵, ratificada pelo Brasil pelo Decreto nº 5.051/04; e no art. 3º, inc. IV, do anexo do Decreto nº 6.040/07⁵⁶.

Ainda sobre a identidade⁵⁷, Shiraishi Neto (2007, p. 45-46), entende que a Constituição Federal de 1988 confere um tratamento especial, a essas situações que envolvem os povos e as comunidades tradicionais, na medida que reafirma em diversas passagens os critérios de identidade, extraídos de uma leitura criteriosa do art. 3º, segundo o qual a resolução dos problemas regionais (inc. III) passa pela construção de uma “sociedade livre”, “justa” e “solidária” (inc. I), sem qualquer tipo de discriminação (inc. IV).

Isto posto, a luta social dessas comunidades avança para além do reconhecimento formal, rumo a um conjunto de atitudes práticas de disputas para “dizer o direito”, uma “forma

⁵⁵ Art. 1º inc: II: A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

⁵⁶ Art. 3º. São objetivos específicos da PNPCT: VI - reconhecer, com celeridade, a autoidentificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos.

⁵⁷ Sobre a questão da identidade cultural e proteção das manifestações culturais e saberes ancestrais na Corte Interamericana de Direitos Humanos, vide CHAI; PINHO; SEREJO. *A corte interamericana de direitos humanos e proteção das manifestações culturais e saberes ancestrais*. In: CHAI, Cássius Guimarães (Org.). *Republicanism e ativismos judiciais e proibição do retrocesso: da proteção às mulheres à saúde pública*. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2016.

específica de construir a realidade social, apresentada como múltipla e complexa, diante dos novos sujeitos de direito” (SHIRASHI NETO, 2011b, p. 92).

Os povos de terreiro, enquanto esses “novos” sujeitos históricos, cujo reconhecimento constitucional atual vai ao encontro de outras vozes (antropólogos, sociólogos e historiadores), travam o que Shiraishi Neto (2009; 2011) alinha de “luta jurídica localizada”, conceito operacional que explicita esses processos de mobilização verificados “na medida em que os grupos organizam um conjunto de ações e de estratégias para ter acesso aos meios jurídicos e ao Poder Público, responsável pelo atendimento e execução das medidas propostas”.

Nos capítulos seguintes, serão analisados os desdobramentos da luta jurídica localizada no bojo dos processos de territorialização desses grupos étnicos, procurando refletir como esses fatos, associados a estratégias epistemológicas decoloniais, criaram novas possibilidades de interpretação jurídica relativas à liberdade religiosa dos povos tradicionais de terreiro no Brasil.

3 A LIBERDADE RELIGIOSA E O TERROR RACIAL NA ENCRUZILHADA DOS DIREITOS ÉTNICOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO

“La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios”.

Gabriel García Márquez

“Mais forte que os açoites dos feitores são os tambores”.

Chico César

Desde o início do presente trabalho firmou-se a religiosidade como o elã que confere o sentido da existência, das identidades e dos modos de vida tradicionais dos povos e comunidades de terreiro. Como objeto de proteção jurídica, porém, a liberdade religiosa, possui estreita correlação histórica com legado liberal-burguês do constitucionalismo ocidental no âmbito das “liberdades individuais da pessoa humana”, portanto, atributos subjetivos da pessoa humana dirigidos a uma abstenção, de resistência e oposição ao Estado.

Documentos históricos internacionais de declaração de direitos humanos preocuparam-se em afirmar a liberdade religiosa com base nesse viés. É Norberto Bobbio (2004, p. 21) quem sintetiza essa posição, segundo a qual a pluralidade das concepções religiosas e morais ligadas a fatos históricos subjacentes (sobretudo guerras religiosas), levou a rupturas com o modelo jusnaturalista que considerava essenciais e absolutos os fundamentos dos direitos do homem, para se chegar à noção, racionalmente fundamentada, da liberdade religiosa como o “direito a professar qualquer religião ou a não professar nenhuma”.

No século XVIII inaugura-se na Europa ocidental uma certa arte de liberal de governar, que segundo Foucault (2008, p. 87), não significa o imperativo da liberdade em si, mas a gestão e organização das condições graças às quais alguns podiam ser livres, de modo que tanto se produzia quanto se restringia a liberdade, e, através da regulação, grandes declarações de direito, como a Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia (EUA, 1776)⁵⁸, Constituição

⁵⁸ (...) todos os homens têm igual direito ao livre exercício da religião, de acordo com o que dita sua consciência, e que é dever recíproco de todos praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo.

Americana (EUA,1787)⁵⁹ Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (França, 1789)⁶⁰, que reconheceram formalmente direitos humanos aos indivíduos, foram progressivamente sendo estendidas⁶¹ e se espalhando pelo mundo, até chegar em sucessão histórica e política recente à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)⁶², Pacto dos Direitos Civis e Políticos (1966)⁶³, Convenção Europeia dos Direitos do Homem⁶⁴, Estatuto dos Refugiados (1951)⁶⁵, Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969)⁶⁶, Carta Africana de Direitos Humanos (1981)⁶⁷ e a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções (1981)⁶⁸.

⁵⁹ Art. VI: (...). Nenhum requisito religioso poderá ser erigido como condição para a nomeação para cargo público. Emenda 1ª: O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos.

⁶⁰ Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

⁶¹ Lynn Hunt (2009, p. 159) lembra que a universalidade dos direitos, mesmo na França revolucionária, foi seletiva. A liberdade religiosa pregada valia apenas para os católicos, logo depois aos protestantes e apenas dois anos depois para os judeus.

⁶² Art. 18. Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

⁶³ Art. 18.1. Toda pessoa terá direito a liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Esse direito implicará a liberdade de ter ou adotar uma religião ou uma crença de sua escolha e a liberdade de professar sua religião ou crença, individual ou coletivamente, tanto pública como privadamente, por meio do culto, da celebração de ritos, de práticas e do ensino.

⁶⁴ Art. 9º. 1. Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou coletivamente, em público e em privado, por meio do culto, do ensino, de práticas e da celebração de ritos.

⁶⁵ Art. 4º. Os Estados Contratantes proporcionarão aos refugiados em seu território um tratamento ao menos tão favorável quanto o que é proporcionado aos nacionais no que concerne à liberdade de praticar a sua religião e no que concerne à liberdade de instrução religiosa dos seus filhos.

⁶⁶ Art. 12. 1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.

⁶⁷ Art. 2º. Toda a pessoa tem direito ao gozo dos direitos e liberdades reconhecidos e garantidos na presente Carta, sem nenhuma distinção, nomeadamente de raça, de etnia, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação.

⁶⁸ Artigo 1º. §1. Toda pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou suas convicções individuais ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino.

Jayme Wiengnartner Neto (2007, p. 31) lembra que o constitucionalismo liberal e revolucionário funda raízes no “paradigma secular e racional e desemboca no discurso jurídico constitucional, que proclama o direito à liberdade religiosa”. No mesmo sentido, Aldir Guedes Soriano (2009, p. 165), sustenta que o direito humano fundamental à liberdade religiosa pode ser considerado um legado do pensamento liberal, que permeou a revolução norte-americana e foi determinante para o constitucionalismo daquele país, irradiando-se a partir daí para o constitucionalismo do ocidente.

É dentro dessa perspectiva que a liberdade religiosa se consolidou nas Américas, de modo que se verificou que os estudos jurídicos produzidos sobre o tema ainda hoje, em geral, pouca referência fazem a proteção do fenômeno religioso a partir de outras matrizes de pensamento ou cosmologias que não as de marcos teóricos e históricos euro-cristãos. Isso decorre de uma visão moldada pela história ocidental que condicionou a naturalização da universalidade dos direitos pautada em paradigmas eurocêntricos, que responde por apagamentos das manifestações religiosas minoritárias de povos originários da diáspora africana.

Nesse sentido, o presente capítulo elencará o panorama da questão liberdade religiosa no Brasil como um legado liberal, que, todavia, possui interfaces desde a Colônia com o terror racial, discutindo como as transformações sociais ocorridas nas últimas décadas, por meio da introdução de novos movimentos sociais no cenário político, possibilitam a ressignificação da noção liberal de liberdade religiosa para uma matriz étnico-racial atinente a grupos étnicos diferenciados.

3.1 Modernidade e terror racial no Brasil

Os direitos humanos nascidos com as reivindicações burguesas possuem tanto elementos positivos e emancipatórios, como negativos, e com lógicas de dominação imperial. Para David Sánchez Rúbio (2004, p. 94), a burguesia pautou sua luta legítima por direitos “circunscrita em seu próprio modo de vida, limitados a uma forma específica de ser humano”, a saber, o homem branco, cristão e capitalista, de modo que “a liberdade associada ao conceito europeu de liberalismo é restrita uma vez que exclui aos que não forma parte do seu universo cultural e da materialidade de suas lógicas sociais” (SÁNCHEZ RÚBIO, p. 98).

A referência à perspectiva burguesa de liberdade é retomada aqui não apenas porque o trabalho pretende afirmar a liberdade religiosa dentro de um contexto étnico-racial decolonial - o que será visto adiante -, mas também, e fundamentalmente, porque os direitos humanos forjados à luz das liberdades individuais universais foram erigidos nos países centrais ao mesmo

tempo em que impunham às suas colônias regimes pautados no que Paul Gilroy (2012) chamou de “terror racial”, para evidenciar a escravidão como elemento central que não pode ser ignorado em qualquer narrativa contemporânea sobre a Modernidade, pois como diz o autor, “o terror racial não é meramente compatível com a racionalidade ocidental, mas, voluntariamente cúmplice dela” (GILROY, p. 127).

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, p. 118) acrescenta que a colonização ibérica na América trouxe consigo o elemento racial como fator preponderante da modernidade, elemento que codificou as diferenças entre conquistadores e conquistados. A ideia de raça foi, portanto, o fator decisivo para a produção de identidades sociais novas (índios, negros, mestiços) e passou a ser uma construção mental para “outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista”.

Essas novas identidades históricas produzidas sob a noção de raça foram associadas à conformação de papéis na estrutura de poder da nova sociedade e, portanto, “à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Tal processo levou à acomodação de relações de poder que legaram à Europa “controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121), isto é, a “colonialidade poder e do saber” eurocêntricos e etnocêntricos, explicando por que os “europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas além de tudo naturalmente superiores” (QUIJANO, p. 2005, p. 121).

Para a historiadora e antropóloga Lília Moritz Schwarcz (2012, p. 36):

A escravidão, em primeiro lugar, legitimou a inferioridade, que de social tornava-se natural, e, enquanto durou, inibiu qualquer discussão sobre cidadania. Além disso, o trabalho limitou-se exclusivamente aos escravos, e a violência se disseminou nessa sociedade das desigualdades e da posse de um homem sobre o outro.

Naturalmente esses fatores estão associados às raízes do *sentido* impresso pela colonização portuguesa, de que falava Caio Prado Júnior (1970, p. 131), em que o colono branco priorizou a exploração mercantil e a exploração racial do trabalho das raças consideradas inferiores (negros africanos e índios), indicando que as relações sociais no Brasil se alicerçaram em um sistema de segregação racial, cujos efeitos não findaram com a abolição da escravidão.

Em W. Mignolo (2003, p. 41), vê-se que a história universal é narrada sob uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada e a maioria dos atores

não teve a oportunidade de ser também narradores. Esse elemento criou um projeto global em que histórias locais foram obrigadas a se acomodar a novas realidades. Da perspectiva europeia a Modernidade compreende aquele período que vai do Renascimento ao “descobrimento” da América. Da perspectiva do outro lado, isto é, desde as ex-colônias europeias, o progresso da Modernidade está de lado com a violência da colonialidade (MIGNOLO, 2005, p. 31).

As relações de colonialidade que se estabeleceram na América do Sul levaram, assim, à edificação de uma “matriz colonial de poder” e uma “geopolítica do conhecimento” que deixou povos fora da História para justificar a violência em nome da evangelização e da civilização (MIGNOLO, 2005, p. 30), um verdadeiro epistemicídio ou o que Achille Mbembe chamou de “alterocídio”, isto é, “aquilo que constitui o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar seu controle total” (MBEMBE, 2014, p. 26).

A considerada inferioridade racial dos negros africanos levou, portanto, a naturalização da ideia de inferioridade de suas crenças e ritos, que passam a ser demonizados e associados à semântica de magia “negra”, isto é, na capacidade que as religiões de matriz africana ou de que práticas “mágico-religiosas-curativas” (SCHRITZMEYER, 2004) existentes no Brasil desde a colônia teriam de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais, algo que mobilizava as casas dos curandeiros, centros, terreiros, benzedadeiras, espíritas e médiuns de todas as espécies (MAGGIE, 1992, p. 22).

Estas classificações povoaram o imaginário coletivo brasileiro, favorecendo a reafirmação da ortodoxia cristã para pôr em funcionamento mecanismos raciais visando a demonização ou supressão das crenças diferentes. Em razão do poder, legitimidade e status do catolicismo e sua influência sobre o Estado⁶⁹, a liberdade religiosa de cultos de matriz africana foi limitada pela marginalização e perseguição policial e religiosa (MARIANO, 2015, p. 127).

Nesse sentido, o preconceito contra as religiões desses povos está diretamente relacionado à discriminação racial, razão pela qual Hédio Silva Jr. (2015) afirma que “a intolerância religiosa que historicamente se abate sobre as religiões afro-brasileiras conforma uma das facetas do racismo brasileiro” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 304), que traz consigo

⁶⁹ Abdias do Nascimento (2017) ressalta o papel exercido pela Igreja Católica como principal ideóloga e pedra angular para a instituição da escravidão em toda a sua brutalidade, pois o mito da influência humanizadora da Igreja Católica busca exonerá-la das implicações na ideologia do racismo sobre o qual a escravidão se baseava. O autor lembra uma passagem do Padre Antonio Vieira, e sermão pregado em 1662: “Um etíope que se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na do batismo sim, uma coisa e outra” (NASCIMENTO, 2017, p. 64).

“ranços ainda não digeridos do nosso processo de colonização e do longo período de escravização negra” (OLIVEIRA, 2014, p. 40).

A presença africana no Brasil, através da mão de obra escrava, todavia, não pode ser entendida apenas como respostas passivas diante de ambiente adversos. O Atlântico Negro, concorre como uma “contracultura da Modernidade” (GILROY, p. 33), onde subir a bordo oferece um meio para reconceituar a modernidade e a pré-história. Esse movimento possibilitou a experimentação de formas de libertação do terror e da sujeição: os escravos inventaram condições de vida e de sobrevivência no regime escravista através da “negociação” e do “conflito” (SCHWARCZ, 2012).

As formas de negociação incluíam demandas por terra e melhores condições de trabalho como a defesa da vida espiritual, por exemplo, o direito de tocar, de cantar e brincar sem consentimento do feitor ou homenagear seus deuses na prática do candomblé sem a intromissão da polícia, e, para esse desiderato “quando o Estado proibia o culto de orixás negros, recorria-se aos santos cristãos” (SCHWARCZ, 2012, p. 40), isto é, ao sincretismo, que fazia com que os escravos, como forma de resistência, “fingissem e escondessem divindades africanas sob a máscara de santos católicos” (MAGGIE, 1992, p. 23).

Quando essas negociações falhavam abriam-se os caminhos para o conflito: “fugas individuais e coletivas, formação de quilombos e, é claro, levantes e revoltas escravas” (SCHWARCZ, 2012, p. 40)⁷⁰.

Durante a Colônia, os brancos reprimiam as festividades e as práticas religiosas dos escravos, e o sincretismo foi um dos mecanismos através dos quais as religiões de matriz africana puderam se preservar, quando o estado mantinha o monopólio da prática religiosa nas mãos da Igreja Católica como religião oficial (NASCIMENTO, 2017, p. 133).

De acordo com o antropólogo Sergio Ferreti (1998), o sincretismo⁷¹ é na verdade característica própria do fenômeno religioso, que não se opõe a tradicionalidade ou à

⁷⁰ Ao lado das fugas individuais e coletivas, que geraram o surgimento dos quilombos ou mocambos, Roger Bastide (1971, p. 119) coloca que o suicídio era um recurso utilizados pelos negros africanos em forma de protesto. Para o autor a resistência contra o branco foi uma resistência social e religiosa.

⁷¹ Para Roger Bastide (1971, p. 229): Escolhiam-se evidentemente os santos que mais se aproximavam das divindades **verdadeiramente** adoradas nessas seitas, mas os cânticos que subiam ao altar iluminado de velas eram dirigidos de fato o ogum e não a São Jorge, a Omolu e não a São Lázaro. É daqui que devemos partir para compreender o sincretismo religioso, mesmo quando transformado após o desaparecimento dos últimos africanos e com a diminuição, senão a ruptura completa, das ligações marítimas entre o Brasil e a costa ocidental africana” [...] “aceitando o culto dos santos, mas tirando-lhes parte de seu significado, para dele considerar senão o que poderia interessar a uma economia de troca, de dotes e contradotes, de trocas sem investimento celeste (BASTIDE, p. 202). (grifo nosso).

africanidade dos cultos afro, que no caso afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação no novo mundo, e que não pode ser confundido com *folclore*, como também alerta Abdias do Nascimento.

Há, de fato, vinculação do sistema religioso de matriz africana com a cultura, como aliás todos os credos, pois a religião é uma linguagem que constitui o sistema cultural, e no Brasil, onde os elementos de matriz africana estão por toda parte, mais ainda. Todavia, a “cultura africana posta de lado como simples folclore se torna em instrumento mortal no esquema de imobilização e fossilização dos seus elementos vitais. Uma forma sutil de etnocídio⁷²” (NASCIMENTO, 2017, p. 147) contra a qual se insurgem os movimentos de terreiro no Brasil, como demonstrado no capítulo anterior.

De toda sorte, nessa base, a folclorização das culturas de matriz africana aparece como um reflexo dessa colonialidade do saber, que levou ao não reconhecimento das práticas religiosas de matriz africana como religiões no passado e o sincretismo como signo da “impureza” que tornaria essas religiões menos religiões no presente (que revelam no fundo uma hierarquização racial construída sob o manto da liberdade e da igualdade formais).

Nesse ponto, Ilzver Oliveira (2014, p. 84) coloca uma questão fundamental, assumida aqui como um problema jurídico-constitucional: “como garantir a liberdade religiosa de uma religião que não é considerada religião?⁷³, e quando muito é reconhecida como manifestação das culturas populares?”.

3.1.1 Estado, necropoder e repressão aos cultos de matriz africana

Para adentrar no questionamento, faz-se necessário analisar os mecanismos oficiais que consagraram, desde a formação do Estado brasileiro um aparato legal para o “controle das camadas negras pauperizadas da população a serviço dos interesses das elites latifundiárias brancas e dos governantes” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 137), algo que ocorreu paralelamente

⁷² A assimetria de posições no mercado religioso na esfera pública é algo constante na história nacional. Recordase que a trivial teatralização dos cultos de matriz africana nos carnavais por exemplo como algo “pagão” concorre com a impossibilidade de levar para a avenida símbolos “sagrados” da cultura cristã, a exemplo do Cristo Redentor mendigo levado à Marques de Sapucaí pela Beija-Flor, no carnaval de 1989, pelo carnavalesco Joãozinho Ribeiro. Na ocasião a imagem do Cristo em farrapos, tivera sua exibição pública proibida por liminar assinada pelo juiz Carlos Davidson de Meneses Ferrari, da 15ª Vara Cível do Rio, a pedido da Cúria Metropolitana. Vide: <https://oglobo.globo.com/rio/ha-25-anos-lixo-revolucionario-da-beija-flor-reinava-no-sambodromo-11406236>.

⁷³ Como o caso do juiz federal carioca que proferiu decisão afirmando que as manifestações religiosas de matriz africana não eram religiões, do Proc. nº 0004747-33.2014.4.2.5101 (17ª Vara Federal do Rio de Janeiro). Sobre esse caso vide o trabalho de Dilane Soares Sampaio, *As manifestações de religiosidade não contêm traços necessários de uma religião: uma análise das relações entre Poder Judiciário e religiões afro-brasileiras*. Caicó: Revista Meme, v. 15, p. 54-82, 2014.

à consagração das liberdades fundamentais individuais nos instrumentos normativos.

Para tal, parte-se aqui do raciocínio de Michel Foucault (2010), que introduz na filosofia uma discussão sobre os campos de aplicação do que chama de “biopoder” e “biopolítica”, os quais, relidos pelo camaronês Achille Mbembe (2016)⁷⁴, estruturaram mecanismos de dominação raciais oficiais a partir do sistema de colonização. Qualquer relato histórico sobre o terror moderno não pode prescindir da escravidão, que “pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica” (MBEMBE, 2016, p. 130).

Essas categorias são mobilizadas aqui para ilustrar como a discriminação racial contra as religiões de matriz africana está na base da formação do Estado nacional por meio de instrumento jurídicos e políticos que perduram mesmo sob a égide do Estado social democrático de direito pós-88, conforme se verá adiante.

Para o filósofo francês, nas teorias clássicas da soberania o direito de vida e morte era um dos seus atributos fundamentais. O soberano era aquele que podia “fazer morrer e deixar viver”, e assim a vida ou morte dos súditos somente se tornam direitos pela vontade soberana. Porque o soberano tem o direito de matar que ele exerce seu direito sobre a vida dos súditos, tendo pleno domínio sobre seus corpos individuais, fenômeno que chamou de “anatomopolítica”.

Com as transformações do direito político do século XIX, houve uma complementação do velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – a partir de tecnologias disciplinares do trabalho, que culminaram em uma nova técnica de poder que integra e efetiva a primeira, isto é, “biopolítica” – fazer viver e deixar morrer.

Contudo, surge um problema: como o poder soberano pode exercer o direito de matar se age para aumentar a vida e controlar a morte no Estado de Direito? Pois bem, a emergência do biopoder enquanto mecanismo de Estado equaciona esse problema através do *racismo*⁷⁵, que, como adverte o filósofo, não foi inventado nessa época, mas se insere como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que “faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em

⁷⁴ A análise de Achille Mbembe se volta para formas de dominação, submissão e violência no continente africano pós-colonial e no Oriente Médio na questão palestina atualmente. Em razão das mesmas bases que afetam a América e a África no que diz respeito a questão racial, o presente trabalho faz um esforço para entender suas categorias à luz do racismo praticado contra os adeptos dos cultos de matriz africana no Brasil.

⁷⁵ Em Foucault (2010, p. 214): “(...) No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu: uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico”.

certas condições, não passe pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 214). É o racismo que institui o corte entre o que deve viver e o que deve morrer.

Em outras palavras, no biopoder o racismo é indispensável como condição para “poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 215).

O racismo moderno está ligado, assim, a técnicas do poder, à tecnologia do poder, e ao funcionamento do Estado, que utiliza a raça, a eliminação das raças e a purificação das raças para exercer seu poder soberano. Justamente esse racismo “que vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador” (FOUCAULT, 2010, p. 216), que vai garantir a morte de populações, civilizações, grupos étnicos e minorias.

Mas Foucault teoriza a partir da experiência do nazismo na Europa. Achille Mbembe (2016) chama a articulação do biopoder nas sociedades contemporâneas de “necropolítica” e “necropoder”, mecanismo que esboça topografias reprimidas de crueldade, como a escravidão. A condição de escravo resulta, para o autor, de uma tripla perda: a perda de um ‘lar’, a perda de direitos sobre seu corpo e a perda de *status* político, equivalente a dominação absoluta, uma “morte social” ou “morte em vida” (MBEMBE, 2016, p. 131-132). Como instrumento de trabalho o escravo tinha um preço, como propriedade tinha um valor, e, portanto, era uma “sombra personificada”.

A ocupação colonial, assim, foi equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a classificação de pessoas de acordo com diferentes categorias; a subversão dos regimes de propriedade existentes; extração de recursos e produção de imaginários culturais, que “deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo o exercício da soberania” (MBEMBE, 2016, p. 135).

Nesse raciocínio, as formas de violência contra os povos e comunidades de terreiro, foram naturalizadas por estratégias alterocidas que forjaram uma primeira “razão negra” ou uma “consciência ocidental do negro” que consistiu em inventar narrativas com o objetivo de “fazer acontecer o negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2014, p. 57)⁷⁶.

⁷⁶ Nesse tom, a formação do Estado-nação brasileiro está povoada de exemplos. Ilzver Oliveira (2014) recorda que antes da Constituição de 1824 não havia no Brasil uma Constituição em sentido formal, escrito, dogmático e estruturante. “O que havia era um conjunto de leis e costumes coloniais moldados pelo Estado Português e pela Igreja Católica” (2014, p. 95), de modo que até o documento outorgado pelo imperador D. Pedro I e a edição do Código Criminal do Império, o país esteve sob a égide das Ordenações do Reino, a saber, as Ordenações Afonsinas

Ilzver Oliveira (2014) acrescenta que a atuação do Estado e da Igreja sempre esteve associada a uma política racista, inicialmente dirigida aos judeus, posteriormente os indígenas e africanos. O princípio básico da exclusão que distinguia as diversas categorias sociais era a “pureza de sangue” até a carta-lei de 1773, de Marquês de Pombal, instrumento que diferenciava cristãos-velhos e cristãos novos (judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo). A inquisição tinha como alvo principal práticas heréticas dos cristãos-novos, mas também aqueles que não eram considerados pessoas, como negros e indígenas.

Escravista sem consignar qualquer palavra sobre o assunto, a Constituição liberal de 1824 *tolerava* o culto doméstico de outras modalidades religiosas ao lado da religião oficial (art. 5º), o que naturalmente não incluía as de matriz africana “porque não eram consideradas religião, e sim superstição, curandeirismo, feitiçaria. Por isso eram vistas como práticas ilegais e muitas vezes criminosas (OLIVEIRA, 2014, p. 93).

Não é demais recordar que a Constituição de 1824, outorgada em nome da Santíssima Trindade, conferia ao Estado um caráter eminentemente confessional, “não apenas porque operava com a noção de religião oficial, religião de Estado, como também limitava o culto das confissões dissidentes ao espaço privado, vedando inclusive a edificação de templos não-católicos”⁷⁷ (SILVA JUNIOR, 2015, p. 310).

Assim, a liberdade plena era apenas a da Igreja Católica, simbioticamente hierarquizada em relação ao poder político e o direito, tanto que pela Constituição, art. 179, inc. V, ninguém poderia ser perseguido por motivo de Religião, *desde que* respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública.

O Código Criminal de 1830, em seus 312 artigos, exibia um arsenal de normas destinadas à contenção das manifestações de matriz africana, dentre as quais a celebração,

(1446-1521), as Manoelinas (1521-1603) e as Filipinas (1603-1830), influenciadas pelo Direito Canônico e pelo Direito Romano. O Código Filipino apontava para regras explicitamente endereçadas aos africanos escravizados: a criminalização da heresia (tít. I), da negação ou blasfêmia de deus ou santos (tít. II), da feitiçaria (tít. III), equiparação do escravo a animais ou coisas (tít. LXII), punição da vadiagem (tít. LXVIII), criminalização de reuniões, festas ou bailes organizados por escravos (tít. LXX), conforme lembra Hédio Silva Júnior (2015, p. 305).

⁷⁷ Constituição de 1824: “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”. Ademais, era norma expressa da Constituição que o Imperador precisava jurar perante as Casas que compunham a Assembleia Geral manter a religião católica (art. 103), assim também como também seu herdeiro presuntivo (filho mais velho) (art. 106) e os Conselheiros de Estado (art. 141). Ao Imperador cabia também conceder ou negar os beneplácitos a atos da Santa Sé, nomear bispos, e abastecer a Igreja Católica com recursos do erário (art. 102), dispositivo que de acordo com a historiadora Joelma Santos (2015, p. 258) repete o instituto do Padroado e demarcava mais ainda o aspecto regalista da Constituição o que se deu pela grande presença numérica do clero católico na Assembleia Constituinte de 1823, que objetivava instaurar uma nova fase do catolicismo no Brasil, inclusive demarcando a reorganização eclesiástica brasileira .

propaganda ou culto de confissão religiosa que não fosse a oficial, sob pena de dispersão e demolição⁷⁸.

Inexistiam até então previsões legais no sentido de deslegitimação de práticas terapêuticas populares, o que somente veio a ocorrer com o intenso processo de urbanização do Brasil. O único artigo eventualmente aplicável, punindo possíveis charlatães, era o art. 301, que previa “usar de nome supposto, ou mudado, ou de algum título, distintivo, ou condecoração, que não tenha” (BRASIL, 1830).

Nesse contexto histórico destacam-se ainda leis, avisos que “asseguravam aos senhores de engenho parte do aparato de força necessário para subjugar e explorar o negro escravizado” (SILVA JÚNIOR, 2007, p. 306)⁷⁹. Inúmeros Códigos de Postura municipais surgiram para puniam a ocorrência de rituais de matriz africana, a exemplo da “cura” e da “pajelança”⁸⁰ no Maranhão no século XIX, como apresentou Mundicarmo Ferreti (2015, p. 15):

Lei 241 – 13 de setembro de 1848:

Art. 22. Toda e qualquer pessoa que se proposer a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e soffrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo – Postura da villa de Codó.

⁷⁸ Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, 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 (grifo nosso).

Art. 277. **Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Imperio,** por meio de papeis impressos, lithographados, ou gravados, que se distribuirem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em publicas reuniões, ou na occasião, e lugar, em que o culto se prestar (grifo nosso).

⁷⁹ Verificam-se aí a Decisão de 5 de novembro de 1821, que determinava as providências a serem tomados contra negros capoeiras; a Lei de 15 de outubro de 1827, que determinava aos juizes de paz a destruição de quilombos; o Decreto de 21 de fevereiro de 1832, que previa a atuação de capelão católico, o qual, além de celebrar missa aos domingos e dias santos, instituiria a escravatura nos princípios da religião cristã; o Decreto nº 1331-A, que proibia a admissão de escravos no ensino; o Decreto nº 3.609, de 17 de fevereiro de 1866, que determinava a prisão de escravos localizados nas ruas após as 22 hs sem autorização dos senhores; o Decreto nº 701, de 17 de agosto de 1878, que previa a produção de estatísticas policias e judiciárias sobre o negro. A evidência, portanto, da aplicação do modelo que Foucault chamou de Biopoder, pois trata de “um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 204).

⁸⁰ Para Mundicarmo Ferreti (2008, p. 7) os termos cura e pajelança são usados para designar um sistema médico-religioso tão antigo ou mais antigo até que o tambor de mina do Maranhão, encontrado na capital e em outros municípios maranhenses, onde o curador ou pajé, em transe ou inspirado por entidades espirituais, faz diagnóstico, trata enfermidades, prepara medicamentos naturais, a partir principalmente da flora e da fauna brasileira, e receita alguns remédios produzidos pela indústria farmacêutica. Na capital maranhense os curadores, que são também frequentemente “mineiros”, ou seja, praticantes do Tambor de Mina, costumam realizar rituais de cura em dias diferentes dos rituais de mina e às vezes até em locais diferentes. Era tamanha a recorrência às casas de curandeiros e pajés para a cura de males que foi baixado e São Luís do Maranhão em 1876 o Código de Postura Municipal, que proibia o ato de receber pessoas doentes em casas. Por esse motivo houve no Maranhão um processo criminal contra uma negra alforriada, Amélia Rosa, apontada como bruxa e organizadora de uma nova religião.

Lei 400 – de 26 de agosto de 1856:

Art. 31. Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pagés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão – Postura da villa de Guimarães.

De acordo com a antropóloga, a repressão aos “curandeiros”, acusados de prática ilegal de medicina, levou muitos pajés e curadores a se afastarem dos centros das cidades e se aproximarem da mina ou da umbanda, passando a se apresentarem ocultando sua verdadeira identidade (FERRETI, M., 2008, p. 12).

A brutalidade da escravidão escancarava cada vez mais as noções de biopoder e necropolítica. Em seu texto, Foucault (2010) vai alertar que tirar a vida não significa simplesmente o assassinio direto, mas tudo aquilo que pode ser assassinado indiretamente: a morte política, a expulsão, a rejeição etc., de modo que essa codificação racial no Brasil, expressa por meio da escravidão, foi o elemento central que a necropolítica utilizou para criar meios de deixar morrer (ou pelo menos tentar) as formas religiosas de matriz africana e fazer viver as formas hegemônicas, notadamente o catolicismo.

Era necessário exterminar práticas religiosas diferentes da oficial, mas não apenas, havia que se eliminar aquelas decorrentes do Outro que a Europa não queria ter como humano, isto é, o negro, o incivilizado, o bárbaro e primitivo.

Também nesse momento houve a criminalização da vadiagem⁸¹ e da mendicância⁸² como consectários do terror racial agindo em favor da ideologia da higiene, notadamente porque nesse período negros livres e fujões representavam uma ameaça pública à sociedade que se via branca.

Todavia, influenciado pelos ecos da narrativa ocidental das liberdades individuais, o Estado Brasileiro foi constituindo novas maneiras, pelo menos formais, de ingressar no sistema-mundo colonial/moderno e assim o conjunto de leis do Império não resistiu às alterações sociais e políticas. Nesse contexto também perdiam força as relações rurais tradicionais e com elas saberes e práticas tradicionais. O surgimento de alguns tipos penais ilustra bem esse fato.

⁸¹ Art. 295. Não tomar qualquer pessoa uma ocupação honesta, e util, de que passa subsistir, depois de advertido pelo Juiz de Paz, não tendo renda sufficiente.

⁸² Art. 296. Andar mendigando: 1º Nos lugares, em que existem estabelecimentos publicos para os mendigos, ou havendo pessoa, que se offereça a sustental-os; 2º Quando os que mendigarem estiverem em termos de trabalhar, ainda que nos lugares não hajam os ditos estabelecimentos; 3º Quando fingirem chagas, ou outras enfermidades; 4º Quando me mesmo invalidos mendigarem em reunião de quatro, ou mais, não sendo pai, e filhos, e não se incluindo tambem no numero dos quatro as mulheres, que acompanharem seus maridos, e os moços, que guiarem os cégos.

A razão governamental (“arte liberal de governar”) que se inaugura no século XVIII na Europa, diria Foucault (2008, p. 87), implica em seu cerne uma relação de produção/destruição com a liberdade, “(...) é necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, do outro lado, se estabeleça limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças etc.”. Ora, sob a lógica de uma sistemática protetiva das liberdades fundamentais e da universalidade dos direitos, dentre os quais a liberdade religiosa, há um princípio de cálculo na gestão que se chama de segurança.

O problema da segurança é justamente o de proteger o interesse coletivo contra os individuais e vice-versa, algo que terá que arbitrar liberdade e segurança em torno de uma noção de perigo. É necessário que se afaste o perigo representado pelo outro, mas sem que isso possa parecer uma violação dos direitos que lhe assistem formalmente. A liberdade na razão liberal não é um dado. É algo que se fabrica e, sobretudo, aquela que consome a liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la e organizá-la. Como diz Foucault (2008, p. 88), “(...) o liberalismo não é o que aceita a liberdade, é o que se propõe a fabricá-la a cada instante”.

Com a ascensão da República dos Estados Unidos do Brasil, em 1889, a Igreja Católica foi destituída oficialmente da posição que lhe entranhava no poder estatal, pois a Constituição de 1891 instituiu “o mais rigoroso arcabouço separatista no que diz respeito à relação entre Estado e Religião, assegurando ampla liberdade de culto” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 311), e então, sob influência do positivismo e do racionalismo, aparece uma preocupação de controlar e classificar ligadas ao objetivo de construir uma nova ordem social, ou seja, de estabelecer condições em que a liberdade de culto poderia ser exercida, definir quem consumiria a liberdade.

Nesse contexto, como lembra Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (2004, p. 70), regulamentavam-se “o meretrício, a vadiagem e criavam-se delegacias especializadas na repressão à embriaguez, à cartomancia, ao falso espiritismo e ao comércio ilícito de substâncias entorpecentes e inebriantes”.

A compatibilização da ordem e do progresso comtiano (lema da bandeira nacional), que combina “darwinismo social e evolucionismo social”⁸³ (SCHRITZMEYER, 2004, p. 60), levou

⁸³ “O darwinismo social ou determinismo racial partia do pressuposto de que os grupos humanos tinham origens variadas – poligenia – e que as diferenças e hierarquias existentes entre eles eram inatas e imutáveis, prevalecendo os mais aptos sobre os menos aptos, não devendo ocorrer ‘misturas’ entre elementos com diferentes aptidões. O evolucionismo social, por sua vez, admitia uma origem única para todos os grupos – monogenia -, não considerando inatas as diferenças que os hierarquizavam e sim resultantes de graus de aperfeiçoamento distintos, passíveis de mutação inclusive por meio de ‘misturas’ entre os mais e menos evoluídos” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 60).

a uma cruzada modernizadora que identificava alguns grupos internos como atrasados. E foi assim que esse projeto se concretizou juridicamente nos dispositivos legais reprimindo as “falsas promessas de cura”, em outras palavras, as “práticas mágico-religiosas-curativas” dos cultos de matriz africana.

O Código Penal Republicano, Dec. nº 847, de 11 de outubro de 1890, veio garantir nacionalmente aos médicos a posição de únicos peritos do corpo e da cura. Na dicção do texto, prática ilegal da medicina⁸⁴, espiritismo⁸⁵ e curandeirismo⁸⁶, eram situados no rol dos crimes contra a saúde pública.

Em verdade, o Estado se imiscuiu nas questões referentes à magia porque era preciso “conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam na alucinação da dor ou na ambição” (MAGGIE, 1992, p. 29). Magia e poder se confundem nesse contexto, e por isso mesmo era necessário “normatizar” as práticas dos dominados que representavam um poder paralelo sobre o corpo, ao lado do saber médico oficial.

A partir daí médicos passaram a reivindicar maior proteção legal ao exercício de sua profissão e os curandeiros se tornaram criminosos. “Estava declarada uma verdadeira guerra médico-policial-jurídica contra os mais diferentes agentes terapêuticos populares e suas respectivas atuações de cura” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 76), e, portanto, as práticas de cura empreendidas por povos de matriz africana.

Essa regulação garantiu aos médicos “proteção efetiva contra quem quer que os ameaçasse enquanto os únicos peritos do corpo e da cura” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 75). Aos médicos, portanto, era deferida a proteção do controle das práticas curativas através da regulação jurídica, e nesse ponto de entrecruzamento entre Direito e Medicina representações sobre doença e cura, criminalidade, raças e atraso cultural “estão nesse ‘nó’ formado pelas falas

⁸⁴ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

⁸⁵ Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica.

⁸⁶ Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro.

médicas e práticas judiciais, especialmente quando ambas se unem na análise de práticas mágico-religiosas-curativas” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 70)⁸⁷.

Assim, ocorreu uma espécie de transmutação do saber médico em saber jurídico:

Como em um jogo, juristas e médicos se opunham, mas respeitavam as mesmas regras científicas e reconheciam-se como parceiros legítimos – doutores –, unindo-se contra quaisquer intrusos que, de algum modo, questionassem a validade do que realizavam. Curandeiros, charlatães e exploradores da credulidade pública, nesse sentido, propiciaram a união de médicos e juristas diante de um só objetivo: o resguardo da saúde e da credulidade pública. (SCHRITZMEYER, 2004, p. 72).

A inclusão do espiritismo e curandeirismo no rol dos crimes contra a saúde pública significava, doravante, uma forma de controle de práticas curativas diferenciadas (não eurocêntricas) em relação ao saber médico, que por sua vez “teve fundamental importância na legitimação do discurso eugênico (eu = boa, genius = geração), considerado um dos desdobramentos políticos mais radicais do darwinismo social” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 64).

Justamente esse imaginário de que saberes não hegemônicos produzem malefícios sociais foi o que propiciou a transmutação do saber médico para as leis penais, a cumplicidade dos bacharéis, como expressão do controle social de negros e camadas pauperizadas da sociedade brasileira, um apagamento que garantiu a manutenção do tipo curandeirismo no Código Penal de 1940, vigente até hoje, no rol dos crimes contra a saúde pública (art. 284)⁸⁸, sustentado por posições jurisprudenciais e doutrinárias⁸⁹.

Por esse motivo assiste razão aos autores que defendem a violação da liberdade religiosa de povos e comunidades tradicionais de terreiro como modalidade de racismo ou discriminação racial – e as incontáveis mortes cotidianas (simbólicas ou não) impostas a estas modalidades

⁸⁷ Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (2004), em sua pesquisa de 233 casos de curandeirismo entre os anos de 1900 a 1990 nos tribunais brasileiros apresenta os autores que efetivamente “fizeram a cabeça” das autoridades judiciárias e acadêmicas da época em seu poder legítimo de nomeação dos crimes de curandeirismo e charlatanismo, concluindo a frequente associação entre o delito e práticas religiosas de matiz africana, entendidas como bárbaras e primitivas.

⁸⁸ Art. 284 - Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos. Em complemento, o Decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941 - Lei das Contravenções Penais, estabelecia até 1997, quando foi alterado nesse ponto pela Lei nº 9.521/97, a revogação do art. 27, que previa a exploração da credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres.

⁸⁹ Rogério Greco (2010, p. 191), Luiz Regis Prado (2011, p. 756), Guilherme Nucci (2016, p. 936), para citar exemplos, estão entre aqueles teóricos do direito, ou “cientistas da lei” (SCHRITZMEYER, 2004), que mais de meio século depois reproduzem em suas obras, como referências à noção legal de curandeirismo, comentários de autores do passado, como Sady Gusmão (1933), Flaminio Fávero (1942), para os quais as práticas e saberes populares de matriz africana estão ligados ao baixo espiritismo, macumba, magia negra e bruxaria. O presente trabalho entende pela não compatibilização formal e material desses tipos com a Constituição e com a legislação antirracista pós-88, porquanto o tipo insiste em manter, sustentado por práticas ancestrais, os modos de criar, fazer e viver de povos e comunidades de terreiro no campo da ilicitude.

religiosas estão expressas nos dados sobre intolerância ou desrespeito religioso apresentados mais oportunamente no quarto capítulo.

Dessa forma, o Estado de Direito necropolítico foi pilhando uma gama de saberes e modos de vidas de grupos étnicos responsáveis pelo processo civilizatório nacional (algo que somente será reconhecido a partir de 1988), de maneira que o racismo se expressa como o verdadeiro direito soberano de apagar as religiões de matriz africana em nome de um *ethos* civilizatório eurocêntrico e etnocêntrico, mesmo hoje sob a égide de uma Constituição Plural e da *insurgência* da legislação antirracista no Brasil.

3.2 Raça e racismo no Brasil e as implicações na questão religiosa

As bases teóricas aqui manejadas ilustram como a biopoder e o necropolítica estão na base da formação do Estado Brasileiro em seu poder soberano, de modo que a experiência da escravidão (terror racial) é o elemento constitutivo das narrativas que conformaram historicamente identidades sociais pautadas em hierarquizações raciais escamoteadas.

Porque por mais que haja uma legislação protetiva da liberdade religiosa, como demonstrado em diversas passagens do presente capítulo, o racismo perdura por meio dos aparatos jurídicos e institucionais, aniquilando as religiões que contêm em seus códigos origens diversas da cristã. O crescimento do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro e sua influência no campo jurídico a partir dos anos 1970 aumentará esse tensionamento.

Didaticamente, escolheu-se o presente item para avançar na discussão categórica sobre raça e racismo, em razão da especificidade em que essas terminologias expressamente aparecem nos textos legais brasileiros.

Para Niccola Abbagnano (2007, p. 822-823), racismo é a doutrina segundo a qual todas as manifestações histórico-sociais do homem e os seus valores (ou desvalores) dependem da raça. Para essa doutrina há uma raça superior (“ariana” ou “nórdica”), que se destina a dirigir o gênero humano. O fundador dessa doutrina foi o francês Gobineau em seu *Lisscii sur l'inégalité des race bumcihies* (1853-55), que visava defender a aristocracia contra a democracia. O antissemitismo era antigo na Alemanha, e ali a doutrina do determinismo racial e da raça superior encontrou fácil difusão, traduzindo-se no apoio dado ao preconceito contra os judeus e a crença de que existe uma conspiração judaica para dominar o mundo.

Em relação ao racismo de cor, Achille Mbembe (2014, p. 10) afirma que negro e raça significam para os imaginários das sociedades europeias a mesma coisa, constituindo o núcleo

complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento e de governança se difundiu.

Complementa:

Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e incalculáveis crimes e carnificinas (MBEMBE, 2014, p. 11).

No Brasil, Lilia Schwarcz (1993, p. 65) informa que a questão racial passou a entrar na agenda política somente com a proximidade com o fim da escravidão, e também da própria monarquia. A partir dos anos de 1870 intelectuais passaram a divulgar teorias raciais, com base na ciência positiva que estava em voga no pensamento europeu de então, como a frenologia e a antropometria⁹⁰.

Dessa maneira, a “raça” era introduzida a partir de argumentos biológicos da época como elemento “científico” diferenciador dos indivíduos, ao lado da manutenção do liberalismo então exaltado. O determinismo racial, portanto, criaria novas formas de hierarquia e exclusão, o que ocorria em paralelo ao incentivo à imigração europeia para que a sociedade brasileira galgasse sua “evolução” a partir de cruzamentos mais “puros”, num gradiente que iria da “raça negra” à “raça branca”.

As três grandes leis abolicionistas, respectivamente, *Ventre Livre* (1871), *Sexagenários* (1885) e a *Lei Áurea* (1888), em verdade, tratavam gradualmente de pôr fim ao cativo, o que de certa maneira já se anunciava de forma bastante larga no segundo reinado ante as incontáveis fugas, rebeliões, na noção de conflito, e de escravos que adquiriam a própria alforria, no âmbito da negociação.

Mas diferentemente do que ocorria em nações como o Haiti, que no início do séc. XIX desencadeou um processo intenso de lutas pelo fim da escravidão e pela independência, no Brasil a Abolição foi apresentada como uma dádiva imperial, “ante uma hierarquia social cada vez mais naturalizada, corolário incontestado de uma aceitação da ideia da existência de diferenças raciais e biológicas entre os grupos” (SCHWARCZ, 2001, p. 47). Por isso, não foi coincidência o fato de os abolicionistas não terem se pronunciado sobre as teorias raciais.

⁹⁰ Teorias que interpretavam a capacidade humana tomando como base o tamanho e a proporção do cérebro dos diferentes povos. Do que se deriva a observação da natureza biológica do comportamento criminoso, da “antropologia criminal” de Cesare Lombroso, que argumentava ser o crime um fenômeno físico e hereditário. Todas essas teorias representavam a hipótese poligenista (existência de vários centros de criação da vida), em contestação ao monogenismo da Igreja, que previa a existência de uma fonte de criação apenas. Para uma visão mais detalhada, a obra da historiadora e antropóloga Lília Moritz Schwarcz, *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil – 1870-1930* (1993).

O fato é que o final do século XIX “trazia consigo o embaraço ‘da exclusão’ e o retorno, em bases renovadas (porque biológicas), de novos modelos de diferenciação social” (SCHWARCZ, 2012, p. 38), ao lado da Constituição que sublimava formalmente o fim das cisões⁹¹.

Porém, por volta dos anos 1930, ante a inexistência explícita de categorias de dominação racial, foi que a questão racial deu um giro e o Brasil passou a alimentar a ideia de paraíso racial e da tolerância religiosa, associados à noção de miscigenação. Enquanto outros países evocavam memórias deletérias e vergonha da escravidão, o passado escravocrata brasileiro foi construído de forma positiva, ressignificado⁹², fato que corre paralelamente ao incentivo à imigração europeia como estratégia de embranquecimento da sociedade e a consolidação da ideologia da higiene nos dispositivos legais.

Como conseqüência do terror que o Estado brasileiro levou a cabo por meio de técnicas necropolíticas, é de se ressaltar que não houve aqui estratégias jurídicas que garantissem a discriminação explícita dentro da própria legalidade e sustentada publicamente por setores da sociedade – como o *apartheid* na África do Sul ou Jim Crow⁹³ nos Estados Unidos – mas a construção de ideologias racistas pautadas na imagem de um país cordial, estruturante de uma ‘democracia racial’, o “corolário da representação de uma *escravidão benigna*” (SCHWARCZ, 2012, p. 41).

⁹¹ No início do século XX, realizava-se o I Congresso Brasileiro de Eugenia (1929), em que o antropólogo Roquete Pinto previa que em 2012 o Brasil teria uma população composta de 80% de brancos, 20% mestiços, nenhum negro, nenhum indígena (SCHWARCZ, 2012, p. 26).

⁹² Lília Moritz Schwarcz (2012) esclarece que no século XX estudos como o de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala* (1933) e Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia* (1945), dentre outros, vão fortalecer na ideia da representação oficial nacional da mestiçagem como um instrumento positivo de acomodação das raças, algo como uma chave para operar a tolerância e a integração nacional capaz de suplantar os ódios raciais através do “mito das três raças”. Esse movimento negava o argumento das teorias darwinistas defendidas por Nina Rodrigues, Sílvio Romero, João Batista Lacerda e Oliveira Viana, que consideravam a miscigenação como algo a ser exterminado da sociedade. O interessante é que essa estratégia, curiosamente, na medida e que reforça a noção de paraíso racial, reforça o clareamento e a desafricanização de elementos culturais legados pelos povos africanos. Veja-se por exemplo o caso da feijoada, que saía dos porões do terror racial para transformar-se no prato mais tradicional da culinária brasileira; a capoeira outrora criminalizada no Código Criminal de 1890, é oficializada como esporte nacional em 1937, deixando de ser dança de preto para criação destinada à exportação; o dia da raça (30 de maio de 1939), criado durante a ditadura Vargas para exaltar a tolerância da sociedade; os batuques do candomblé deixam oficialmente de ser reprimidos em 1938; o futebol, esporte de origem inglesa, foi progressivamente sendo associado aos negros, quando o Vasco da Gama, em 1923, foi o primeiro clube a aceitar negros; o surgimento do malandro brasileiro nas rodas de samba; a escolha de Nossa Senhora Aparecida (negra) como padroeira do Brasil, como forma inclusive de privilegiar a Igreja Católica.

⁹³ Jim Crow Laws era o nome dado às leis discriminatórias no sul dos Estados Unidos, entre os anos de 1876 a 1965.

Desse modo, Raça⁹⁴, como acrescenta a autora (2012, p. 34):

[...] é uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural, que tanto pertence à ordem das representações sociais assim como são as fantasias, mitos e ideologias – como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas.

Mas, ainda que a inexistência das raças seja uma evidência incontestável nos dias de hoje, desconstruir a acepção “natural” da diferença racial e o seu significado histórico não leva a negação de duas implicações sociais, porque “raça persiste como representação poderosa, como um marcador social da diferença – ao lado de categorias como gênero, classe, região e idade, que se relacionam e retroalimentam – a construir hierarquias e delimitar discriminações” (SCHWARCZ, 2012, p. 34).

Dessa maneira, o racismo, isto é, a diferenciação dos seres humanos em raças, “persiste como fenômeno social, justificado ou não por fundamentos biológicos. No caso brasileiro, a mestiçagem e o branqueamento da população geraram uma espécie de “racismo à brasileira”, isto é, um racismo que se esconde “por detrás de uma suposta garantia da universalidade das leis, e lança para o terreno privado o jogo da discriminação” (SCHWARCZ, 2012, p. 67).

Florestan Fernandes (2007) explica que o processo brasileiro de exclusão social levou a uma “metamorfose do escravo” em que o “preconceito de cor” fazia às vezes das raças, tonando ainda mais confusos os mecanismos de compreensão das discriminações. Logo, o preconceito de cor passou a ser condenado sem reservas, “como se constituísse um mal em si mesmo, mais degradante para quem o pratique do que para quem seja sua vítima” (FERNANDES, 2007, p. 41), algo como um “preconceito de não ter preconceito”. No entanto, os antigos ajustamentos discriminatórios mantiveram-se intocados, encobertos e dissimulados no âmbito privado, ou seja, o padrão tradicional de acomodação racial.

Daí que situado no foro íntimo, a salvo de controle social, nasce o típico racismo à brasileira, de que se falou alhures, um “racismo sem raça”, que se afirma pela sua negação, ou seja, todos em alguma medida são racistas, mas imputam sua prática aos outros. Em outras

⁹⁴ No mesmo sentido Octavio Ianni (2004, p. 26): A “raça” não é uma condição biológica como a etnia, mas uma condição social, psicossocial e cultural, criada, reiterada e desenvolvida na trama das relações sociais, envolvendo jogos de forças sociais e progressos de dominação e apropriação. Racionalizar uns e outros, pela classificação e hierarquização, revela-se inclusive uma técnica política, garantindo a articulação sistêmica em que se fundam as estruturas de poder. Racializar ou estigmatizar o “outro” e os “outros” é também politizar as relações cotidianas, recorrentes, em locais de trabalho, estudo e entretenimento; bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando práxis humana, acentuando a alienação de uns e outros, indivíduos e coletividades.

palavras, todos, em maior ou menor grau, já praticaram atos de discriminação envolvendo religiões cuja origem matricial é negro-africana.

Na presente pesquisa, essa base é lançada como uma hipótese para a baixa - e no caso do Maranhão, inexistente - condenação penal do preconceito de religião com base no elemento racial (crime de racismo), vez que se mostra difícil entender o desrespeito público aos cultos de matriz africana como ato de racismo, pelas razões aqui elencadas, relegando-se seu reconhecimento para os atos da vida privada cotidiana e íntima, por exemplo, na demonização das práticas religiosas (incentivada ou não por outras designações religiosas), no receio de acessar os cultos, na atribuição à noção de “macumba” tudo quanto é significação pejorativa e jocosa, na folclorização das formas religiosas etc.

É sob este signo que nasce, em 1951, a primeira lei antirracista no Brasil, a Lei nº 1.390, de autoria do então Deputado Federal pela UDN de Minas Gerais, Afonso Arinos de Melo Franco. Como acrescenta Patrícia Vanzolini Figueiredo (2010, p. 72), o diploma em questão tipificava como *contravenção* os atos resultantes de preconceito de raça ou cor⁹⁵, e em razão da pouca severidade das sanções e pela forma casuística e aleatória da seleção das condutas típicas, teve pouca aplicação prática. Nada dizia sobre a vinculação do preconceito racial à religião.

Depois, a Constituição de 1967, foi a primeira a fazer constar uma menção específica ao racismo⁹⁶, recepcionando a Lei Afonso Arinos. Com a EC nº 69, ao lado do preconceito de baseado em “classe”, passou a ser repudiado o “preconceito de religião”, mas igualmente sem vinculá-lo ao racismo⁹⁷.

Ainda na ditadura militar, foi editado o Decreto nº 65.810/69, que promulgou a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial adotada pela Resolução nº 2.106-A da Assembleia Geral das Nações Unidas em 1965. Nela o Estado Brasileiro se compromete a proibir e a eliminar a discriminação racial em todas suas formas e a garantir o direito de cada uma à igualdade perante a lei sem distinção de raça, de cor ou de origem nacional ou étnica, principalmente no gozo de alguns direitos, dentre os quais a liberdade de pensamento, de consciência e de religião.

⁹⁵ Art 1º Constitui contravenção penal, punida nos termos desta Lei, a recusa, por parte de estabelecimento comercial ou de ensino de qualquer natureza, de hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno, por preconceito de raça ou de côr.

⁹⁶ Art. 150, § 1º: § 1º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção, de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. O preconceito de raça será punido pela lei.

⁹⁷ A Lei Afonso Arinos foi modificada pela Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985, para incluir no rol das contravenções penais os atos resultantes de preconceito de “sexo” ou “estado civil”.

A partir dos anos 1970 surgem os chamados novos movimentos sociais, conforme apresentado no capítulo anterior, dentre os quais o Movimento Negro Unificado (MNU), que juntamente com outras organizações sociais, como o movimento de terreiro, passaram a questionar as formas tradicionais de poder, possibilitando a formulação de estratégias de territorialização específicas para combate à discriminação racial e o encontro da agenda negra com a agenda de terreiro.

Com a Constituição de 1988 e toda a principiologia voltada para noção de dignidade humana, foi introduzido no rol catálogo dos direitos fundamentais o crime de racismo como crime inafiançável e imprescritível (art. 5º, XLII), abrindo-se a possibilidade para a aprovação da Lei nº 7.716/89, de 05 de janeiro de 1989, que dispõe, em sua redação original, sobre os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor⁹⁸, sendo modificado pela primeira vez pela Lei nº 8.081/90, para incluir no rol dos tipos previstos o preconceito racial decorrente de etnia, **religião** ou procedência nacional.

Acerca da noção de raça, de que decorre a noção de racismo, em atenção às discussões travadas no seio da antropologia, o Supremo Tribunal Federal teve a oportunidade de apreciar o HC 82424-5/RS (“caso Ellwanger”)⁹⁹, em que firmou o entendimento de, juridicamente, a raça é uma categoria que não existe:

[...] Raça humana. Subdivisão. Inexistência. Com a definição e mapeamento do genoma humano, cientificamente não existem distinções entre os homens, seja pela segmentação da pele, formato dos olhos, altura, pelos ou por quaisquer outras características físicas, visto que todos se qualificam como espécie humana. Não há diferenças biológicas entre os seres humanos. Na essência todos são iguais. Raça e racismo. A divisão dos seres humanos em raças resulta de um processo de conteúdo meramente político-social. Desse pressuposto origina-se o racismo que, por sua vez, gera a discriminação e o preconceito segregacionista (BRASIL. STF, 2003, p. 524)

⁹⁸ Lilia Schwarcz (2012, p. 80 e nota pág. 126) alerta que a assertiva “raça ou cor” aparecem como sinônimas, em uma comprovação de que os termos são homólogos e intercambiáveis. Considerando que somente existe uma raça no Brasil e no mundo (a raça humana), não seria o caso de negar o critério mas sim de nuançá-lo.

⁹⁹ Siegfried Ellwanger Castan foi condenado no TJ-RS e no STJ pelo crime de racismo, em razão de ter editado, distribuído e vendido livros antissemitas e revisionistas do holocausto judeu. Em 17.09.13 o STF manteve a condenação de Ellwanger pelo crime de racismo (Lei nº 7.716/89), por 9 votos a 3, concluindo ao final que a liberdade de expressão e a livre manifestação do pensamento não configuram direitos absolutos, tampouco se prestam à incitação de discriminações odiosas. Vide: SEREJO, Jorge. *Os contornos do crime de racismo e o julgamento do habeas corpus nº 82.424-5/RS (“Caso Ellwanger”)*. In: Márcia Haydée Porto de Carvalho. (Org.). Pluralismo, democracia e direitos fundamentais. 1ed. São Luís - MA: EDUFMA, 2016, v. 1, p. 273-297.

O caso se tornou emblemático e lançou luzes no campo jurídico brasileiro sobre a proteção de minorias étnicas e religiosas. No dizer de Hédio Silva Jr. (2007):

Ao qualificar juridicamente o antissemitismo como racismo, o Supremo Tribunal Federal agasalha a noção de que a identidade religiosa dá ensejo à conformação de um grupo étnico, no sentido de que a discriminação religiosa possui atributos de discriminação étnica, daí a pertinência da aplicação da norma constitucional do crime de racismo.

3.3 A liberdade religiosa no catálogo jufundamental de 1988

A Constituição de 1988 foi a que, de longe, mais avançou na proteção dos direitos individuais, inclusive da liberdade religiosa. Curiosamente, não há no texto a expressão literal “liberdade religiosa”, embora a temática apareça exaustivamente no texto, a começar do preâmbulo¹⁰⁰.

Do ponto de vista dogmático, o conteúdo jurídico da liberdade religiosa pós-88 é expresso por José Afonso da Silva (2013, p. 250-253) no âmbito das chamadas “liberdades espirituais”, cuja exteriorização é uma forma de manifestação do pensamento, todavia de conteúdo mais complexo, que compreende (a) a liberdade de crença; (b) a liberdade de culto; (c) e a liberdade de organização religiosa, todas garantidas pela atual Constituição brasileira¹⁰¹.

Jayme Wiengartner Neto (2007, p. 68), quem mais analiticamente descreve a questão da liberdade religiosa no programa normativo pátrio de 1988, diz tratar-se de um direito complexo

¹⁰⁰ A referência a “proteção de Deus” no preâmbulo da Constituição de 1988 decorre de uma tradição do constitucionalismo brasileiro, que incorpora em seus documentos solenes essa menção (1824, 1934, 1937, 1946, 1967, 1988), à exceção da Constituição republicana de 1891. A primeira vez que aparece no Brasil foi na Constituição de 1824, “por graça de Deus”, outorgada em nome da Santíssima Trindade. É inegável a vinculação e resquício de quando o catolicismo era a religião oficial e, portanto, havia um questionamento natural se a nova ordem constitucional de 1988 instaurava de fato um Estado laico. O Supremo Tribunal Federal (STF) enfrentou a questão em 2002, através do julgamento da ADI nº 2.076-5/AC, movida pelo Partido Social Cristão (PSL) em face da Assembleia Legislativa do estado do Acre, sob a alegação de inconstitucionalidade formal com o texto federal por não haver na Constituição daquele estado a menção a “Deus” em seu preâmbulo, ao contrário dos outros estados. Alegava o autor que os cidadãos acreanos eram os únicos da federação “privados de ficar sob a proteção de Deus” (BRASIL. STF, p. 2). No julgamento o Supremo afirmou que o preâmbulo não constitui norma central da Constituição, isto é, não é norma de reprodução obrigatória nos estados, não possui força normativa (tese da irrelevância jurídica).

¹⁰¹ Para o autor (2013, p. 251-253), na **liberdade de crença** entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer “seita religiosa”, a liberdade de mudar de religião e de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de “descrença”, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo. **Liberdade de culto** assegura a liberdade de cultos religiosos, “sem condicionamentos”, e protege os locais de culto e suas liturgias. **Liberdade de organização religiosa** diz respeito à possibilidade de estabelecimento e organização das “igrejas” e relações com o Estado.

ou *cluster right* dentro de um “catálogo de posições jusfundamentais”, com o seguinte conteúdo ao direito fundamental à liberdade religiosa (2007, p. 72-77):

1 - **Direito subjetivo individual**, de que derivam quinze posições: (a) liberdade de ter, não ter ou deixar de ter religião; (b) liberdade de crença, ou seja, de escolher livremente, mudar ou abandonar a religião; (c) professar a própria crença, inclusive de procurar novos crentes (proselitismo), exprimir e divulgar o pensamento em matéria religiosa, aprender e ensinar religião; (d) liberdade de culto, que inclui a inviolabilidade dos templos; (g) reunir-se, manifestar-se e associar-se; (h) privacidade religiosa; (i) objeção de consciência; (j) assistência religiosa; (m) dispensa de atividades laborais e de aulas/provas; (o) conteúdo negativo, que significa que ninguém pode ser molestado; (p) tratamento diferenciado dos ministros de confissão religiosa; (q) ensino religioso em escola pública;

2 – **Direito subjetivo das “Igrejas”**: (a) autodeterminação; (b) liberdade de exercício de funções e cultos religiosos; (c) autofinanciamento; (d) exercício de atividades não religiosas de caráter complementar;

3 – **Princípios**: (a) separação entre igreja e Estado; (b) não-confessionalidade do Estado; (c) cooperação entre confissões religiosas e Estado; (d) solidariedade, por meio de fomento a atividades educativas e assistenciais e vedação de tributação.

4 – **Deveres de proteção**: (a) proteção dos indivíduos; (b) proteção da sociedade civil contra abusos; (c) criar condições para o desempenho livre das confissões;

5 – **Garantia institucional**: (a) proteção da liberdade religiosa individual; (b) proteção da liberdade religiosa coletiva; (c) garantia do princípio da igualdade; (d) garantia da diversidade e do pluralismo religioso.

Tipologicamente, a liberdade religiosa está disposta dentre os direitos e deveres individuais e coletivos elencados no art. 5º, destacando-se a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, o livre exercício dos cultos religiosos e garantida e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (inc. VI); a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (inc. VII); não privação de direitos por motivo de crença religiosa (inc. VIII).

Comentando os dispositivos, Wiengartner Neto (2013, p. 266) afirma que o direito constitucional no Estado Democrático de Direito ocupa-se da matéria a fim de compatibilizar “a mais ampla e livre (con)vivência religiosa com os valores constitucionais basilares (igual dignidade e liberdade, pluralismo intercultural, justiça social)”, apontando-se para um programa normativo amplo de liberdade religiosa e de religião, que aposte na “inclusividade (abertura

para religiões minoritárias e inconventionais) compatível com a igual liberdade e dignidade dos cidadãos”.

Ao discorrer sobre organização do Estado (Título III), a Constituição estabelece a vedação dos entes da Federação de estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, 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 (art. 19, inc. I). Nesse ponto específico, duas questões já estiveram na ordem do dia no Brasil: feriados religiosos no Brasil¹⁰² e uso de crucifixo em repartições públicas¹⁰³.

No capítulo dedicado às Forças Armadas (Título V), a Constituição de 1988 atribui serviço alternativo em caso de imperativo de consciência por motivo religioso para a não prestação de serviço militar obrigatório (art. 143, §1º), também isentando os eclesiásticos do serviço militar obrigatório em tempo de paz (art. 143, §2º).

No sistema tributário nacional (Título VI), a Constituição veda a instituição de tributos de sobre templo de qualquer culto (art. 150, inc. VI, alínea “b”). Jayme Wiengartner Neto (2013, p. 1653) entende que “templos de qualquer culto” deve ser interpretado de modo extensivo, referente a ao local onde os membros da religião praticam seus atos de

¹⁰² A Constituição não estabelece feriados nem religiosos nem civis, o que é feito por leis federais, especialmente a Lei nº 9.093/95, segundo a qual são feriados civis os declarados em lei federal, a data magna do Estado fixada em lei estadual, e os dias do início e do término do ano do centenário de fundação do Município, fixados em lei municipal; feriados religiosos são pela lei os dias de guarda, declarados em lei municipal, de acordo com a tradição local e em número não superior a quatro, neste incluída a Sexta-Feira da Paixão. Observe-se: não há no Brasil regime concordatário, como na Europa, que confere à Igreja Católica *status* especial. Todavia, a referida lei federal, ao estabelecer que aos Municípios cabe definir, conforme suas tradições, os feriados religiosos que entenderem, incluído o feriado da religião católica, publicamente delimita o campo de proteção do feriado católico a salvo de qualquer alteração municipal, a um só tempo, ao arrepio da Constituição no que diz à violação do princípio da não-confessionalidade, e em relação à violação da competência municipal de legislar sobre interesse local (art. 30, I). Ressalte-se também o feriado de 12 outubro, estabelecido pela Lei nº 6.802/80, para culto “público e oficial” a Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. Wiengartner Neto (2007, p. 239; 2013, p. 707): “No que tange ao culto ‘público e oficial’, por afronta ao princípio da não-confessionalidade, considera-se quase óbvio que a norma não foi recepcionada pela Constituição”. Acrescenta-se que a referida lei já era inconstitucional mesmo sob o parâmetro da Constituição de 1967/69. Dos feriados estabelecidos em lei federal dois são religiosos, sendo um católico – 02/11 e 25/11 (vide Lei nº 10.607/02). Não há lei federal prevendo feriados relativos a datas significativas para outras designações religiosas.

¹⁰³ No que tange ao uso de crucifixo, símbolo maior do cristianismo católico, em repartições públicas e Tribunais, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) entendeu que em sessão de 06/06/07, que “o uso de símbolos religiosos em órgãos da Justiça não fere o princípio da laicidade do Estado, ao julgar quatro pedidos de providências que questionavam a presença de crucifixos em dependências de órgãos do Judiciário” (WEINGARTNER NETO, 2007, p. 274). Interessante posição do Conselheiro Emmanoel Campelo, para quem “a proibição ou retirada dos símbolos religiosos existentes em repartições públicas ou em salas de sessões de Tribunais responde à visão preconceituosa daqueles que pretendem apagar os vestígios de uma civilização cristã invocando a laicidade do Estado, quando, na verdade, professam um laicismo mais próximo do ateísmo do que da posição equilibrada da separação entre Igreja e Estado” e o “Crucifixo é um símbolo simultaneamente religioso e cultural”, “representando um dos pilares da civilização ocidental”. Defende-se nesse trabalho que a decisão fere igualmente o princípio da laicidade estatal.

espiritualidade, “quer se trate de igreja, terreiro, sinagoga, mesquita ou templo (...) prevalecerá sempre a situação fática que se demonstre apta a realização dos atos de culto religioso”.

Na ordem social (Título VIII) prevê o ensino religioso, de matrícula facultativa, nas escolas públicas de ensino fundamental (art. 210, § 1º), podendo os recursos públicos ser destinados a escolas confessionais (art. 213, caput, e inc. II)¹⁰⁴.

No capítulo referente a família, a Constituição de 1988 estende o efeito civil ao casamento religioso (art. 226, §2º). Não custa lembrar que a regulamentação das relações de família foi deixada por quase 300 anos nas mãos das Ordenações do Reino, mantidas até o Código Civil de 1916 mesmo após a própria revogação pelo Código Seabra, de Portugal, em 1965, e a razão disso é porque até o início do séc. XX as relações familiares eram assunto eclesiástico. Ademais, tornando-se civil o casamento deixaria de ser um “sacramento” para qualificar-se como um contrato, e, sendo um negócio jurídico abriria a possibilidade de distrato, portanto, de divórcio.

Não há dúvida histórica sobre a matriz liberal-burguesa dos direitos individuais, dentre os quais a liberdade religiosa, reconhecidos nas primeiras Constituições escritas e nos principais documentos de direitos humanos dos séculos XVIII e XIX como uma onda forte que partiu da Europa e dos Estados Unidos influenciando todo o Ocidente (a “humanidade”), a ponto de Canotilho (2013, p. 46) afirmar que a Constituição brasileira de 1988 foi “um dos últimos fôlegos da modernidade política e institucional”.

Sem desmerecer a anotação do mestre, mas, levando em conta a forma como o Estado brasileiro consolidou o regramento da liberdade religiosa ao largo de condições históricas absolutamente desiguais em relações a grupos etnicamente diferenciados, o presente trabalho aponta para o problema ínsito a percepção do reconhecimento dos direitos étnicos de povos e comunidades de matriz africana a partir desses paradigmas como valores fundantes da Modernidade, em contextos locais subjacentes erigidos sob o manto da escravidão, no dizer de Adias do Nascimento (2017, p. 57), “o maior de todos os escândalos, aquele que ultrapassou qualquer outro na história da humanidade”, por essa razão não se pode entender a liberdade religiosa pós-88 sem adentrar nas questões raciais.

¹⁰⁴ Aqui entra outro debate do momento: foi proposta perante o STF a ADI nº 4439 em que o Procurador-Geral da República pretende seja conferida interpretação conforme a Constituição Federal ao *caput* e §§ 1º e 2º, do art. 33, da Lei 9.394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB) e ao art. 11, § 1º do acordo firmado entre o Brasil e a Santa Sé¹⁰⁴ para assentar que o ensino religioso nas escolas públicas não pode ser vinculado a uma religião específica, no caso, o catolicismo, e que seja proibida a admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas. O caso foi a julgamento no STF, mas ainda está pendente de posição final. Vide <http://www.stf.jus.br/porta/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=354333>.

3.3.1 A Lei nº 7.716/89 e o núcleo “religioso” do crime de racismo

A professora Claudia Gonçalves (2006) lembra que desde a década de 70 o Movimento Negro Unificado ressignificava a ideia de que os direitos relativos à população negra foram conquistados e não um favor concedido. Não se tratava da luta não pela outorga moral da dignidade concedida unilateralmente, “mas sim pelo reconhecimento dos direitos próprios da dignidade, conquistados pela luta” (GONÇALVES, p. 131), como agentes formadores e transformadores de direitos e não como destinatários, característica em geral dos movimentos populares (“novos movimentos sociais”) que desembocaram suas lutas no processo constituinte de 1987/88.

A Lei nº 7.716/89 nasce nesse contexto de efervescências políticas. Deve-se recordar que O autor da Lei nº 7.716/89 na Câmara dos Deputados foi o deputado baiano e militante do movimento negro Carlos Alberto Oliveira (“Caó”)¹⁰⁵, eleito pelo PDT carioca, justificando no Projeto nº 668 de 12 de maio de 1988¹⁰⁶, dentro dos marcos de questionamento trazidos pelos protestos da época, que o negro “deixou de ser escravo mas não conquistou a cidadania”, e que “embora os valores culturais – em suma, a herança cultural africana – mantenham a capacidade de impregnar a vida do brasileiro, quaisquer que sejam os traços étnicos, o negro está privado do direito à cidadania em uma prática odienda do racismo” (BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS, s/n, 1988).

Fruto do acúmulo do movimento negro, desse “novo” movimento social, a lei decorre da articulação prévia, ainda no debate constituinte, quando em 1986 a representação negra no Congresso aumentara. À época, parlamentares como Abdias do Nascimento, Benedita da Silva, Paulo Paim foram figuras importantes para a aprovação do art. 5º, XLII; art. 215, §1º; art. 68 ADCT, o que por si só, já demonstra o empoderamento das representações do movimento no debate normativo constituinte.

¹⁰⁵ Segundo o site *Geledés – Instituto da Mulher Negra*, Caó era filho de uma costureira e de um marceneiro, tendo iniciado sua militância cidadã na Associação dos Moradores da Federação, sendo também vice-presidente da UNE. Foi preso e torturado pela ditadura militar. Migrou para o Rio, onde se tornou uma das lideranças mais influentes do brizolismo – corrente hegemônica no estado fluminense nas décadas de 80 e início dos anos 90. Tornou-se, então, secretário estadual do Trabalho e Habitação. Jornalista e advogado, foi presidente do Sindicato dos Jornalistas do Rio de Janeiro. Durante mandato de deputado federal, deixou a sua marca indelével na ampliação dos direitos civis, na condição de autor de um marco legal em prol da justiça racial. Vide: <https://www.geledes.org.br/o-homem-por-tras-da-lei-cao>.

¹⁰⁶ A lei foi proposta antes da promulgação da Constituição de 1988, por isso antes mesmo de ser promulgada teve uma emenda oferecida pelo próprio autor para incluir a imprescritibilidade do tipo (na redação original previa a prescrição quinzenal), justificando que a futura Constituição já havia definido o crime de racismo como imprescritível.

Ronaldo Sales Jr. (2009, p. 125) acrescenta que a Lei Caó, constituiu-se em um avanço político, histórico e um importante instrumento de judicialização do racismo em relação à Lei Afonso Arinos, no sentido de que a criminalização do racismo e a utilização da Lei Caó “tornaram-se formas importantes de visibilização e publicização do racismo e das lutas por sua erradicação. Esta estratégia viria a ser utilizada, também, contra a intolerância religiosa às religiões afro-brasileiras”.

Todavia, o recurso judicial ainda é, para a opinião pública, o principal instrumento de combate ao racismo, desconhecendo-se a agenda política dos movimentos sociais negros e o conjunto complexo de iniciativas levadas a efeito por vários segmentos destes movimentos. Conclui:

Apesar dos significativos avanços políticos e legais, a Lei Caó sofreu de um baixo nível de eficácia ou ampliação nos dezesseis anos de vigência. Neste mesmo período, a disposição transitória relativa às comunidades quilombolas teve sua regulamentação adiada ou vetada, não estando, até hoje regulamentada. Estes problemas apontavam, contudo, a necessidade do aprofundamento e fortalecimento da organização política e social por iniciativa dos movimentos sociais negros (SALES JUNIOR, 2009, p. 126).

Questões relativas à judicialização dos casos envolvendo racismo reativamente ao núcleo “religião” em São Luís serão apresentados no próximo capítulo, mas de antemão o presente lança a hipótese de que a baixa ou inexistente judicialização não tem a ver com a inexistência de fatos enquadrados na Lei nº 7.716/89, mas com o correto entendimento sobre o que vem a ser o próprio racismo, vez que o racismo no Brasil, na letra da lei, pressupõe o seu reconhecimento público, porém, não há referências quando o abuso ocorre no interior de um lar ou em locais de maior intimidade, ao contrário, por exemplo, da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/06).

De 1989 até a presente data, a Lei Caó sofreu quatro alterações. A primeira delas pela Lei nº 8.081/90, que pela primeira vez amplia o campo de proteção do instrumento, passando a incluir o art. 20, segundo o qual constitui crime de racismo praticar, induzir ou incitar, pelos meios de comunicação social ou por publicação de qualquer natureza, a discriminação ou preconceito de raça, por **religião**, etnia ou procedência nacional.

Posteriormente, no escopo dos debates provocados nos idos de 1995, por ocasião do tricentenário da morte de Zumbi, com o impulso dos GTI da População Negra e a formulação do I PNDH, é proposta a principal alteração, com o projeto nº 1.240, depois Lei nº 9.459/97, de autoria do então deputado Paulo Paim, para, definitivamente, modificar a Lei como um todo – e não apenas a sua prática nos meios de comunicação –, para os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, **religião** ou procedência nacional.

Não menos significativas foram as alterações do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.888/10), incluindo hipóteses de negativa de acesso a emprego em decorrência do racismo (incluindo-se aí praticantes de cultos de matriz africana); e por fim a Lei nº 12.735/12, possibilitado ao juiz, na apreciação do caso concreto de racismo, determinar a cessação das respectivas transmissões radiofônicas, televisivas, eletrônicas ou da publicação por qualquer meio¹⁰⁷.

A Lei Caó prevê 14 tipos delitivos envolvendo a discriminação preconceituosa¹⁰⁸, sendo que os arts. 3º a 14 tratam de tipos específicos a discriminação praticada em cargo público, emprego, estabelecimento de ensino, comércio, transporte, família, bares, restaurantes etc. “Todos eles transmitem, no entanto, a mesma ideia, de obstrução injustificada ao exercício de um direito legítimo” (FIGUEIREDO, 2010, p. 85), já o art. 20 contém o tipo genérico “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito...de religião”¹⁰⁹.

Para Hédio Silva Jr. a expressão “prática do racismo” contida nos dispositivos da Lei Caó não requer que o agente possua destreza ou domínio teórico ou retórico dos teoremas raciais, engajamento político-ideológico às teorias raciais, anotando que seu ato reflita o conteúdo da ideologia racial, de que se falou aqui, isto é, “uma prática orientada por critério racial, ou étnico, que resulte em violação de direitos” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 317).

Sem dúvidas a Lei Caó se mostrou como uma importante conquista do movimento negro e de terreiro, no contexto da tutela jurídica da igualdade racial, que de uma forma geral se ampara na perspectiva pluralista e “multicultural” assumida pelo Brasil com a Constituição Federal de 1988.

¹⁰⁷ Os elementos normativos trazidos por manuais de direito penal sobre a “prática do racismo” são discriminação, preconceito raça, cor, etnia, religião e procedência nacional (SILVA; SILVA, 2012, p. 37), e nesse sentido, exigem-se dois elementos para o perfazimento do tipo em questão: “a) atitude de preconceito ou discriminação”; b) em função de um aspecto específico, vale dizer, de raça, cor, etnia, da religião ou da procedência nacional” (FIGUEIREDO, 2010, p. 78). Discriminação: ato de discriminar, distinguir, discernir, não sendo necessariamente algo negativo, como as ações afirmativas (FIGUEIREDO, 2010, p. 78). Preconceito: é a opinião formada acerca de alguém, se cautela, de maneira açodada, levando a julgamentos açodados, provocadores de aversão as pessoas (NUCCI, 2012, p. 190).

¹⁰⁸ O bem jurídico tutelado pela principal lei antirracista no Brasil é a igualdade de todos (SILVA; SILVA, 2012, p. 93), mas Hédio Silva Jr. (2002, p. 44-46), informa que os bens tutelados pela lei penal são a dignidade humana (art. 1º, III CF), a imagem (art. 5º, V), a honra (art. 5º, V), a proibição de tratamento degradante (art. 5º, III).

¹⁰⁹ Mais recentemente, em 2014, a Deputada Erica Kokay (PT/DF) propôs o projeto nº 7.997, acrescentando dispositivo à Lei Caó para considerar como religião o Candomblé, a Umbanda e todas aquelas que adotam símbolos, valores e tradições em geral de origem africana, justificando que naquele ano a imprensa noticiou que um estudante de 12 anos foi impedido de ingressar na escola pública municipal no Rio de Janeiro porque usava colares de candomblé. Porém, o projeto foi retirado no mesmo ano (BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2014).

Porém, no âmbito ainda das alterações da Lei nº 7.716/89, destaca-se a criação do §3º ao art. 140 do Código Penal (injúria qualificada pelo preconceito) pela Lei nº 9.459/97, que ao lado do art. 208 (“ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo”), vem a ser outro instrumento legal criado para combater a discriminação racial, porém, ao contrário, representa uma distorção sobre o fenômeno da discriminação racial.

3.3.2 *A injúria racial qualificada pela discriminação religiosa*

Surgidas em contextos e motivos distintos, a Lei Caó e a figura da injúria (crime contra a honra), passaram a ter uma interface comum a partir das alterações promovidas na primeira em 1997. No jogo das compensações e negociações, o racismo à brasileira entrou como um elemento da necropolítica para sufocar as resistências às formas de preconceito racial publicamente reconhecidas (dentre os quais as religiosas), relegando-as para o campo das manifestações pessoais.

Explica-se: o art. 140 do Código Penal passou a contar com o §3º, segundo o qual a injúria, isto é, a ofensa a dignidade ou decoro desta feita praticada através de elementos referentes a raça, cor, etnia, **religião** ou origem¹¹⁰, passariam a figurar no rol dos crimes contra a honra, mas com punição maior (reclusão). Como se sabe, diferentemente do racismo, crime inafiançável e imprescritível, cuja ação penal é pública incondicionada, os crimes contra a honra são afiançáveis e prescritíveis, e nesses casos de ação penal condicionada¹¹¹.

À injúria qualificada pelo preconceito, ou injúria racial, consolidou-se o entendimento que se dirige “a uma pessoa, embora valendo-se a um grupo de pessoas” (NUCCI, 2012, p. 217). O Conselho Nacional de Justiça (BRASIL. CNJ, s/n), em matéria explicativa sobre a diferença dos tipos penais, diz que “o crime de injúria está associado ao uso de palavras depreciativas referentes à raça ou cor com a intenção de ofender a honra da vítima”.

Do outro lado, a Lei antirracismo pune a prática do racismo (incluindo a modalidade religiosa) dirigindo, conforme o CNJ, a uma “coletividade indeterminada de indivíduos, discriminando toda a integralidade de uma raça” (BRASIL. CNJ, 2015, s/n). No mesmo sentido para Nucci (2012, p. 217), o racismo “diz respeito à ofensa a um grupo de pessoas e não somente a um indivíduo”.

¹¹⁰ Posteriormente a lei foi modificada para contemplar as hipóteses de discriminação em razão da idade e pessoa com deficiência (Lei nº 10.741/03 – Estatuto do Idoso).

¹¹¹ Art. 145, § único, CP: Procede-se mediante representação do ofendido, no caso do inciso II do mesmo artigo, bem como no caso do § 3º do art. 140 deste Código.

Para Nucci (2012, p. 217) essa diferenciação é resolvida na busca do elemento subjetivo do tipo específico, ou seja, se o agente pretende ofender a um indivíduo valendo-se de caracteres raciais é injúria; se por outro lado, seu real intento for “discriminar” uma pessoa para que seja segregada, aí é racismo. Assim, para o autor e também para o CNJ, trata-se de um conflito aparente de normas penais.

No presente trabalho, porém, assume-se a posição de que essa diferenciação não possui pertinência. Em verdade, essa concepção se traduz em disputas no campo jurídico que se explicam por razões de ordem sociológica, relacionados à gestão do necropoder, isto é, o direito de matar (física e simbolicamente) através do racismo possibilita a criação de instrumentos jurídicos que burlam as narrativas de resistência formuladas pelos movimentos sociais, como a Lei Caó e o Estatuto da Igualdade Racial, como será visto.

Essas posições significam uma reação do próprio campo jurídico, sustentando por aparatos doutrinários e jurisprudenciais, que pretende limitar, reforçando a tinta colonial, o ingresso de vozes até então estranhas.

Pesquisa realizada por Thula Pires e Caroline Lyrio (2014) sobre a atuação do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro nos crimes de racismo (Lei Caó) entre os anos de 1989 a 2011 mostrou que cerca de 60% dos acórdãos analisados, os magistrados desqualificaram o crime de racismo para a injúria qualificada, contida no artigo 140, §3º do CP, delito este suscetível à prescrição e fiança. Em cinco processos em que a lei 7.716/89 foi aplicada não houve condenação. Segundo as autoras, “(...) a interpretação equivocada de normas de teor antirracista contribui para o esvaziamento das medidas de promoção da igualdade racial, além de constituir exemplo mais que evidentes de uso oficial do Direito contra a população preta e parda” (PIRES; LYRIO, p. 22), assertiva com a qual a presente pesquisa tem acordo.

Não havendo razão histórica para a não punição do racismo, ante à memória da escravidão, o Estado dilui seu enquadramento no âmbito da pessoalidade das relações, na intimidade, na violação da honra, com penas menores e possibilidades processuais de transação, mantendo-se, todavia, a lei mais severa como emblema ou símbolo de compensação, mas sem possibilidades concretas de atuação e ainda por cima com dúvidas sobre a sua viabilidade constitucional¹¹². Como diz Lília Moritz Schwarcz (2012, p. 82): “apesar de bem-intencionado o texto não dá conta do lado intimista e jamais afirmado da discriminação brasileira”.

¹¹² Guilherme Nucci (2012, p. 216-217) defende que o art. 20 da Lei nº 7.716/89 é inconstitucional porque ofende o princípio da taxatividade penal, e razão de ser aberto demais.

Sendo o racismo algo muito desagradável de assumir, para um país que convive naturalmente com ele, são criadas formas em que o “jeitinho”, aquele que “longe dos expedientes oficiais usava a intimidade para seu sucesso” (SCHWARCZ, 2012, p. 61) é utilizado pelas instituições para expressar a cordialidade, revelado por Sergio Buarque (1995) nos anos 30. Todavia, segue conformando relações de discriminação baseadas na ideia de raça (e no caso da discriminação às religiões de matriz africana à “raça inferior”).

Dizia o professor Holanda que a exaltação dos valores cordiais e das formas sensíveis de religião que no catolicismo representam “um esforço de reconquista espiritual e da propaganda da fé perante a ofensiva da Reforma, que encontraram entre nós um terreno de eleição e acomodara-se em a outros aspectos típicos do comportamento social” (HOLANDA, 1995, p. 151).

A intimidade com o Deus cristão e europeu (melhor dizendo com o catolicismo) é tanto característica do Brasil (“Deus é brasileiro”), que levou tanto o Estado monárquico necropolítico instituir a religião católica como oficial, como o presente republicano e democrático a instituir mecanismos de apagamento de religiões de matriz africana, como no amansamento, na suavização ou cordialidade com a aqueles que praticam as mais bárbaras formas de discriminação religiosa (como o art. 140, §3º), mais ainda a partir dos anos 70 com o fortalecimento do segmento neopentecostal no mercado religioso brasileiro, de que inclusive resultou “o caso Edir Macedo”¹¹³, bastante emblemático e ainda hoje sem uma resposta definitiva.

3.4 Repensando os esquemas de pensamento: a liberdade religiosa como direito étnico

Até agora o presente trabalho fez um esforço para demonstrar como a liberdade religiosa foi inserida no direito brasileiro pelas mãos da Igreja Católica, no rescaldo da melhor tradição filosófica do liberalismo em voga nos países centrais, mas que no Brasil se deu com a retaguarda da necropolítica através dos mecanismos de apagamento das diferenças que levaram a conformação harmônica de uma forma de racismo à brasileira e à naturalização da violência.

Para David Sánchez Rúbio (2004, p. 89) os direitos individuais de primeira geração, são frutos da luta da burguesia contra o sistema feudal por demanda de liberdade. Mas se é certo

¹¹³ No caso “Edir Macedo” (Agr. Inst. nº 2005.01.00.069605-8), o Tribunal Regional Federal da 1º Região autorizou a continuidade da circulação da obra *Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?* (2004), do bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, que afirmava a *mistura curiosa e diabólica* de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, como elemento criador ou favorecedor do desenvolvimento de cultos fetichistas como a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé.

que a burguesia concebeu e acreditou em suas práticas, não é de todo certo que posteriormente foram se originando gerações seguintes de forma linear, progressiva e sucessiva, e nesse sentido, a perspectiva geracional pode refletir o imaginário moderno e liberal que, através de uma “universalidade abstrata”, silencia e inviabiliza experiências concretas de grupos que não conseguiram se estruturar hegemonicamente como a burguesia (indígenas, mulheres, grupos étnicos e raciais).

Para Herrera Flores (2009), falar de direitos humanos significa adotar a premissa teórica de que os direitos humanos são complexos (cultural, empírica, jurídica, filosófica e politicamente) e que “a forma de compreensão e dotação de sentido aos direitos” reivindica a “impureza dos seus conteúdos ou, o que é o mesmo, suas estreitas relações com as expectativas e interesses de grupos sociais interessados em sua formulação e colocação em prática” (HERRERA FLORES, 2009, p. 28).

Apesar da enorme importância histórica das normas que buscam garantir a efetividade dos direitos, os direitos não se reduzem à norma, não são “direitos que criam direitos”. O direito é resultado de lutas sociais que “não se afastam das ideologias e expectativas das maiorias sociais” (HERRERA FLORES, 2009, p. 24).

Quando começamos a falar de direitos humanos, destacando o conceito de “direitos” corremos o risco de esquecer dos conflitos e lutas que conduziram à existência de um determinado sistema de garantias dos resultados das lutas sociais (...) Falamos de direitos e parece que tal reconhecimento jurídico já solucionou todo o problema que envolve as situações de desigualdade ou de injustiça que as normas devem regular (...) desprezando absolutamente que, atrás de todo edifício jurídico, se escondem sistemas de valores e processos de divisão do fazer humano que privilegiam grupos e subordinam outros (HERRERA FLORES, 2009, p. 26).

Considerados como essenciais à condição humana, em si (“temos direitos humanos porque somos humanos”), abstratos e universalizantes, os direitos humanos assim instrumentalizados pela razão liberal acabam reduzidos à mera retórica conservadora – ou evangelizadora – ou como uma proposta utópica (HERRERA FLORES, 2009, p. 26).

Isto posto, o reconhecimento dos modos de vida tradicionais dos povos e comunidades de terreiro aponta para uma nova forma de ver o direito à liberdade religiosa no Brasil, necessariamente a partir de processos reivindicatórios que refletem “práticas sociais” diferenciadas que por sua vez exigem práticas jurídicas correlatas para além de conceituações da razão liberal.

Nesse sentido, o reconhecimento da pluriétnicidade da sociedade brasileira, ou nos termos da Constituição de 1988, das “culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros

grupos participantes do processo civilizatório nacional” (art. 215, § 1º) e dos modos de criar, fazer e viver dos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (art. 216), levou o pluralismo jurídico para o centro das preocupações das sociedades democráticas, sendo o reconhecimento da diversidade social “resultado de um intenso processo de mobilização social por direitos em todo mundo, o que acabou resultando na edição de um conjunto de dispositivos no âmbito internacional e nacional” (SHIRASHI NETO, 2011a, p. 87).

A ideia de diversidade e pluralismo jurídico no Brasil vem acompanhada de reflexões sobre o direito vivido às margens do direito positivado pelo Estado, tendo sido levada a cabo por sociólogos e historiadores do direito, que utilizavam essa noção operacional para demonstrar que o ordenamento jurídico era insuficiente para descrever situação que não se catalogam no monismo jurídico.

Mas a eclosão dos novos movimentos sociais como sujeitos de direitos coletivos, autônomos e independentes do Estado, agindo para “responder às necessidades humanas existenciais e culturais, como ecologia, pacifismo, feminismo, antirracismo e direitos difusos (WOLKMER, 2001, p. 47), favoreceu a criação de novos padrões normativos e novos conceitos jurídicos - portanto, um pluralismo de formulações jurídicas provenientes diretamente da comunidade, emergindo de vários e diversos centros de produção normativa, adquirindo um caráter múltiplo, informal e mutável -, de modo que o lastro de abrangência desses novos direitos, que como afirmado, são “novos” porque provêm de “um processo de lutas e conquistas das identidades coletivas para o reconhecimento pelo Estado” (WOLKMER, 2001, p. 166)¹¹⁴.

Hoje essa noção ganha mais significados, pois não se trata mais apenas do reconhecimento das formas de vida em si, “mas sim, a marca de um direito, que se amplia, estendendo seu controle para além da ordem controlada, e para isso se reinventa, criando o que pode ser designado como uma ‘nova sensibilidade jurídica’”¹¹⁵ (SHIRASHI NETO, 2011b, p. 89). Isto posto, a luta social dessas comunidades avança para além do reconhecimento formal,

¹¹⁴ Repise-se: “novo” não é grupo em si, mas o modo de obtenção de direitos, forjado à luz de processos coletivos. “Assim a designação de ‘novos’ direitos refere-se à afirmação e materialização de necessidades individuais (pessoais) ou coletivas (sociais) que emergem informalmente em toda e qualquer organização social, não estando necessariamente previstas ou contidas na legislação estatal positiva. O lastro de abrangência dos ‘novos direitos’, legitimados pela consensualidade de forças sociais emergentes, não está rigidamente estabelecido ou sancionado por procedimentos técnico-formais, porquanto diz respeito a direitos concebidos pelas condições de vida e pelas exigências de um dever, direitos que ‘só se efetivam, se conquistados’ (WOLKMER, 2001, p. 166)

¹¹⁵ Parte-se de uma maneira de olhar a realidade múltipla e complexa de caracterizações e suposições que Geertz (1997, p. 276) chama de “sensibilidade jurídica”, isto é, “um conjunto de atitudes práticas sobre o gerenciamento de disputas que essa forma de ver o mundo impõe” e que variam não somente em grau de definição, mas também no poder que exerce sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir.

rumo a um conjunto de atitudes práticas de disputas para “dizer o direito”, uma “forma específica de construir a realidade social, apresentada como múltipla e complexa, diante dos novos sujeitos de direito” (SHIRASHI NETO, 2011b, p. 92).

Trata-se antes de tudo de uma luta simbólica pela apropriação de uma parcela do campo jurídico, em que povos e comunidades tradicionais de terreiro profanam um sistema profissional fortemente integrado de instâncias hierárquicas que resolvem os conflitos de interpretação a partir de efeitos de apriorização, neutralização e universalização¹¹⁶ (BOURDIEU, 2006, 214-215).

Os povos de terreiro, enquanto “novos” sujeitos históricos, cujo reconhecimento constitucional atual vai ao encontro de outras vozes estranhas ao *métier* jurídico (antropólogos, sociólogos e historiados), travam uma “luta jurídica localizada” (SHIRASHI NETO, 2009; 2011a), repensada à luz do pluralismo e da diversidade da diferença, e nesse ponto o critério da identidade forjado por esses atores, é o vetor que contribui para maior capacidade de mobilização e de luta por novos direitos.

A luta jurídica localizada, segundo Shiraishi Neto (2009, p. 143), desdobra-se na estratégia de elaboração e proposição de dispositivos legais que não estavam catalogados, constituindo-se em elo importante no processo de construção das identidades, de modo que o deslocamento de enfrentamentos políticos rumo serve para evidenciar práticas sociais que estavam invisibilizadas ou diluídas tanto no âmbito do Estado, quanto nas organizações tradicionais dos movimentos sociais (sindicatos, associações, movimentos etc.).

No presente trabalho foram apresentados os instrumentos normativos que surgiram em nível nacional relativamente aos povos de terreiros enquanto povos tradicionais, mas há legislações específicas decorrentes igualmente de processos de mobilização, em questões específicas, e portanto, reflexo dessas sensibilidades que levaram a lutas localizadas, como Decreto nº 25.560, de 19 de novembro de 2014, de Salvo/BA¹¹⁷ e a Lei nº 12.131, de 22 de

¹¹⁶ Em Bourdieu (2006, p. 215-216), o “efeito de neutralização” é aquele que combina elementos diretamente retirados da língua comum e estranhos ao seu sistema, acusando todos os sinais de uma retórica da impessoalidade e da neutralidade; “efeito de neutralização” é obtido por um conjunto de características sintáticas tais como o predomínio de construções passivas e frases impessoais; “efeito da universalização” decorre de vários processos convergentes que exprimem a generalidade e omnitemporalidade da regra do direito. Esta retórica da autonomia, neutralidade e universalidade expressam o funcionamento do campo jurídico.

¹¹⁷ Veja-se o caso como por exemplo no Decreto nº 25.560, de 19 de novembro de 2014, do município de Salvador (BA), que reconhece as formas de organização dos povos e comunidades de terreiros para fins de políticas públicas, fruto da reivindicação e mobilização do povo de terreiro na luta pelo reconhecimento e combate ao racismo. Esse exemplo serve de comparação com os movimentos de terreiro de São Luís do Maranhão, cidade que, como Salvador, que possui uma grande quantidade de comunidades de terreiro; todavia, nada obstante a cidade contar com um presidente da Câmara Municipal babalorixá (pai de santo) não há nenhuma lei municipal nesse ou em outro sentido tocante às comunidades de terreiro.

julho de 2004, que altera o art. 2º da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 (Código Estadual de Proteção do Animais do Rio Grande do Sul)¹¹⁸.

A própria Lei Caó, apresentada anteriormente, é fruto desse movimento de afirmação das identidades e das territorialidades específicas, já que tanto a proposição quanto a aprovação se deram em contexto de radicalização da luta social dos movimentos negros no combate à discriminação racial, aplicada aqui no campo da defesa da liberdade religiosa de matriz africana, contou necessariamente com o engajamento de parlamentares negros como Carlos Alberto Oliveira, Benedita da Silva e Paulo Paim.

A “politização de fatores religiosos”, como categoriza Alfredo Wagner (2008), expressa o conteúdo das leis aprovadas, mas o fato é que “os deslocamentos das ações e estratégias para o plano jurídico local, especificamente para o da elaboração e proposição de leis, servem para reconhecer a existência social dos grupos sociais e, sobretudo legitimar as suas ações (SHIRAIISHI NETO, 2009, p. 151).

Como bem assinala Rita Laura Segato (2006, p. 212-213), a lei é um campo de luta simbólica, uma “narrativa mestra” da nação, e disso deriva a luta para inscrever uma posição e ter “legitimidade e audibilidade dentro dessa narrativa. Essas lutas não fazem mais do que reconhecer o poder nominador do direito, “entronizado como a palavra autorizada da nação, capaz, por isso, não só de regular, mas também de criar, de dar *status* de realidade às entidades sociais cujos direitos garante, instituindo sua existência a partir do mero ato de nomeação”

¹¹⁸ A referida lei foi regulamentada pelo Decreto Estadual nº 43.252, de 22 de julho de 2004, que, considerando inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício de cultos religiosos, nos termos do art. 5º, VI, CF, no exercício dos cultos de matriz africana somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte. A referida lei gaúcha foi questionada perante o Tribunal de Justiça, que a considerou constitucional. Todavia, o Ministério Público Estadual recorreu da decisão e o caso atualmente está em pauta no Supremo Tribunal Federal (Recurso Extraordinário nº 494601), com repercussão geral (relatoria Min. Marco Aurélio). Em suas razões o MP gaúcho argumenta a Lei invade a competência da União para legislar sobre matéria penal, assim como haveria privilégio concedido aos cultos das religiões de matriz africana para o sacrifício ritual de animais, ofendendo a isonomia e contrapondo-se ao caráter laico do país (artigos 22, I; 5º, caput e 19, I, todos da CF). Também sustenta que a lei desrespeita o princípio isonômico e a natureza laica do Estado brasileiro ao instituir como exceção apenas os sacrifícios para os cultos de matriz africana. No processo, além de entidades protetoras dos animais, estão habilitados como terceiros interessados o Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos AfroBrasileiros do Rio Grande do Sul – CEUCAB/RS, a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e da Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul – FAUERS, do que se extrai que a luta localizada, de fato, lança estratégias de articulação pela defesa de direitos, seja no âmbito dos dispositivos municipais, seja no encaminhamento de demandas perante o Judiciário, tanto que mais entidades pleitearam o ingresso na demanda por possuírem “conhecimentos profundos sobre as religiões de matriz africana, motivo pelo qual entendem poder contribuir em “abundância”, consideradas as próprias finalidades estatutárias” (BRASIL. STF, 2017, p. 2). A imolação de animais se traduz, em verdade, na própria maneira de existir de povos e comunidades tradicionais de terreiro pela reprodução de práticas ancestrais, e, portanto, uma maneira que os povos mantêm de resistência aos apagamentos que a visão eurocêntrica necropolítica sobre os direitos quer sufocar.

Em verdade, a elaboração e proposição de dispositivos legais pelos movimentos sociais, e no caso em tela, pelo reconhecimento da Lei Caó, por exemplo, como uma lei de combate ao racismo motivado pelos mecanismos de apagamento das religiões de matriz africana, reforçam os laços sociais da comunidade tradicional e “abrem” o sistema jurídico de “corpo fechado” para novas possibilidades hermenêuticas, novas narrativas, novas interações.

Da mesma forma, em 2010, entra no cenário jurídico a Lei nº 12.288 (Estatuto da Igualdade Racial), destinado a garantir à “população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica”, com as seguintes definições:

Art. 1º (...)

Parágrafo único. Para efeito deste Estatuto, considera-se:

I - **discriminação racial ou étnico-racial**: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em **qualquer outro campo da vida pública ou privada** (grifo nosso).

Pela letra da lei, assim, a violência contra as práticas religiosas, foram confirmadas no âmbito da discriminação racial, mormente se considerado o capítulo III (Do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos), que institui direitos específicos da liberdade religiosa de cultos de matriz africana, nos arts. 24 e 25:

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de **matriz africana compreende**: I - a **prática de cultos**, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins; II - a **celebração de festividades e cerimônias** de acordo com preceitos das respectivas religiões; III - a **fundação e a manutenção**, por iniciativa privada, de **instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas**; IV - a **produção**, a **comercialização**, a **aquisição** e o **uso de artigos e materiais religiosos** adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica; V - a **produção e a divulgação de publicações** relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana; VI - a **coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas** de natureza privada **para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões**; VII - o **acesso aos órgãos e aos meios de comunicação** para divulgação das respectivas religiões; VIII - a **comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais** (grifo nosso).

Art. 25. É assegurada a **assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas** internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade (grifo nosso).

Pode-se argumentar que os direitos acima elencados já se encontram tutelados na legislação protetiva da liberdade religiosa como um todo. Contudo, não se pode perder de vista que em um país que considera o sacrifício de animais em rituais afro um tabu (a ser combatido porque fere as normas ambientais), mas que permite o abate de perus em todo 25 de dezembro (porque se trata de um ritual religioso cristão), é de se dizer que não é demasiado tarde para que a legislação possa afirmar direitos de povos e comunidades de terreiro como direitos de ordem religiosa, que, nesse caso, aliás, não decorrem nem de longe do mesmo processo que afirmou a liberdade religiosa de credos como o catolicismo no Brasil.

É de se dizer igualmente que a liberdade religiosa como um direito ético-racial significa uma “inversão da ordem de se pensar o direito a partir da situação vivenciada pelos povos e comunidades tradicionais” (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 29), como que uma ruptura com os esquemas jurídicos pré-concebidos, que ao mesmo tempo denuncia o terror racial ainda persistente e opera uma mudança na lógica interna do campo jurídico deslocando disciplinas tradicionais do campo; relativiza e reorganiza a hierarquia de determinadas normas consagradas; e reafirma a consagração de dispositivos internacionais de proteção dos direitos humanos, como a Convenção nº 169, a Declaração Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (1992)¹¹⁹ e a Declaração de Durban (2001)¹²⁰.

Em outras palavras, significa dizer que “os novos” direitos postulados pelos povos e comunidades tradicionais de terreiro englobam o direito de serem reconhecidos como uma comunidade religiosa étnico-racial, algo que está para além da promoção individual e universalizante da liberdade religiosa, algo que convida repensar os esquemas de pensamento. Assim, a violação da liberdade religiosa é considerada modalidade de discriminação racial e seu sujeito passivo, nada obstante a conduta tenha se dirigido a uma pessoa em si, é o grupo

¹¹⁹ Artigo 2.1. As pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas (doravante denominadas “pessoas pertencentes a minorias”) têm o direito de fruir a sua própria cultura, de professar e praticar a sua própria religião, e de utilizar a sua própria língua, em privado e em público, livremente e sem interferência ou qualquer forma de discriminação.

¹²⁰ Declaração de Durban (2001): Reconhecemos que os povos de origem africana têm sido secularmente vítimas de racismo, discriminação racial e escravidão e da negação histórica de muitos de seus direitos, e afirmamos que eles devem ser tratados com justiça e respeito por sua dignidade e não devem sofrer discriminação de nenhum tipo. Reconhecimento deve, portanto, ser dado aos seus direitos à cultura e à sua própria identidade; de participarem livremente e com iguais condições da vida política, social, econômica e cultural; de se desenvolverem no contexto de suas aspirações e costumes; de manterem, preservarem e promoverem suas próprias formas de organização, seu modo de vida, cultura, tradições e expressões religiosas.

étnico, pois o indivíduo pertencente a uma minoria étnica é “representado no grupo”, como acrescenta Shiraishi Neto (2004), e assim tem-se o exemplo do caso envolvendo o Pai Tico, em São Luís do Maranhão, apresentado no próximo capítulo.

Claro que o objetivo desses argumentos não é o da negação da personalidade da imputação penal, mas justamente operar uma reparação histórica em relação a questão racial no Brasil, de modo a suscitar uma reflexão sobre a (im)pertinência da diferenciação dogmática entre a honra subjetiva afetada pela injúria racial e o sentimento coletivo violado pela prática do racismo. Ou seja, a discriminação ou o preconceito contra as práticas religiosas de matriz africana é algo que, necessariamente, ofende direitos transindividuais do grupo étnico, no que se aplicaria em todo o caso a Lei nº 7.716/89 combinada com o Estatuto da Igualdade Racial¹²¹.

3.4.1 Encruzilhada epistêmica, descolonialidade e razões da tolerância

Nas religiões de matriz africana, a dinâmica cosmológica de oferenda aos deuses (despacho) constrói uma cartografia a partir do espaço da encruzilhada, da linha cruzada, aquele lugar por onde se processa a “abertura” e o “fechamento” dos caminhos (ANJOS, 2006, p. 19). Pois os empreendimentos da vida são percebidos como caminhos, e melhor se forem “livres de obstrução espiritual” (ANJOS, p. 19).

Assim com a encruzilhada espiritual, pensar a liberdade religiosa como direito étnico significa também situá-lo em uma encruzilhada simbólica, isto é, ao mesmo tempo em que se reconhece a importância de defesa de normas protetivas das liberdades individuais, de matriz eurocêntrica – porque afinal os direitos não se sucedem em cascata, antes se complementam -, aponta-se para “novas sensibilidades” e “práticas jurídicas localizadas” (SHIRAISHI NETO, 2009; 2011) decorrentes de processos de luta emancipatórios de minorias étnicas.

Diria Wolkmer (2012, p. 35) que o lastro da abrangência desses novos direitos não está rigidamente estabelecido ou sancionado por procedimentos técnico-formais, justamente porque só se efetivam se conquistados. Todavia, a Constituição de 1988, com o discurso do pluralismo, possibilita a abertura procedimental para o reconhecimento de direitos transindividuais, como os direitos étnicos.

Nesse sentido, o pluralismo nasce como condição primeira para se instituir uma cultura jurídico-política mais democrática que, ao criticar os genocídios étnico-culturais, introduz o

¹²¹ Pensando-se além, ademais, parece que esse foi o entendimento esboçado pela Lei nº 12.966/14, que alterou a Lei 7.347/85 (Ação Civil Pública), para incluir nas ações de responsabilidade por danos morais e patrimoniais causados à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos.

pluralismo democrático como instrumento que legitima resistência contra-hegemônicas e afirmam os direitos humanos emergentes (WOLKMER, 2013, p. 39)

O regaste da noção de pluralismo não mais apenas para a noção de direito vivido, mas aquele que faz parte do discurso jurídico oficial subordinado ao direito, é de fundamental importância para entender essas narrativas dentro de um contexto mais amplo emancipação dos povos no Ocidente. Entre 1982 e 1988, o Ocidente passou por um ciclo de reformas constitucionais marcadas pelo surgimento do multiculturalismo, do “concepto de diversidad cultural, el reconocimiento de la configuración multicultural y multilingüe de la sociedad, el derecho individual y colectivo a la identidad cultural y algunos derechos indígenas específicos” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 140). Assim foi a Constituição do Canadá (1982), da Guatemala (1985) e a do Brasil (1988).

A partir daí abre-se o cenário para o desenvolvimento do chamado “constitucionalismo pluricultural” (1989-2005), que levou a mudanças políticas importantes em países da América Latina, como a Colômbia (1991), Peru (1993), Venezuela (1999), e mais radicalmente Bolívia (2006) e no Equador (2008), as mudanças patrocinadas por povos tradicionais no chamado “constitucionalismo plurinacional” (2006-2007)¹²².

A referência a esses ciclos não é gratuita. Ela serve para se pensar, portanto, os direitos constitucionalmente estabelecidos a partir de outras matrizes de pensamento que não as eurocêntricas. Ao introduzir o reconhecimento da existência de diversos grupos sociais e suas territorialidades específicas, essas Constituições possibilitam uma mudança do olhar do direito para processos internos (locais) de luta concreta pela dignidade e pela diversidade da diferença (igualdade material) de grupos originários que foram espoliados pelo terror racial da modernidade, como que uma manifestação desses novos sujeitos coletivos de resistência aos surdos poderes da morte instaurados pela necropolítica.

Como acrescenta o sociólogo venezuelano Edgardo Lander (2005, p. 34) a ideia de modernidade trouxe consigo a visão universal da história associada moldada pela experiência europeia, sendo que as categorias desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se convertem nas únicas formas válidas, objetivas e universais, como dispositivos de conhecimento coloniais e imperiais que converte os demais conhecimentos e saberes sujeitados em formas de conhecimento primitivas, arcaicas, carentes, tradicionais, pré-modernas e, portanto, ontológica e essencialmente inferiores.

¹²² Para um estudo mais aprofundado sobre os ciclos constitucionais latino-americanos, vide Yrigoyen Fajardo (2011).

Ora, esse rearranjo, que se propõe a partir da experiência das violações dos direitos de povos e comunidades de terreiro, pode ser tratada aqui como uma *insurgência* de povos tradicionais na América Latina, do ponto de vista teórico, filia-se aos chamados, “estudos pós-coloniais”¹²³, “estudos subalternos”¹²⁴, ou “Epistemologias do Sul”¹²⁵, que são estratégias epistemológicas engendradas por pensadores pós-coloniais na perspectiva de críticas às concepções e narrativas dominantes da Modernidade, associados a cartografias epistemológicas do chamado “sul global”.

W. Mignolo (2003; 2005) transporta a noção de saberes subjugados foucaultiana para a subversão de uma lógica que chamou de “diferença colonial”, isso é, uma lógica interna da colonialidade¹²⁶ do poder fronteiriço que controla os domínios da experiência humana, ou seja, o econômico, política, social, epistêmico e subjetivo/pessoal. Mas esses saberes subjugados, para o autor, são concebidos em pé de igualdade como o ocidentalismo com imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno.

Daí que um “pensamento liminar” ou “fronteiriço” é o que “busca compensar a diferença colonial” (2003, p. 23), ou seja, situa-se dentro do imaginário moderno, mas reprimido pela hermenêutica e pela epistemologia enquanto conceitualização do saber. Isto posto, desde a perspectiva da subalternidade colonial, Mignolo não ignora o pensamento da modernidade, ou seja, não se trata de negar as conquistas civilizatórias de direitos humanos da Modernidade, do “norte global”, mas defender a existência de um pensamento decolonial, fronteiriço, que está

¹²³ Conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente de estudos literários e culturais a partir dos anos de 1980. Nessa chave de interpretação, estão associadas as condições de emergência de povos espoliados pela Modernidade colonial. Seus precursores são os martinicanos negros Franz Fanon (1925-1961) e Aimé Césaire (1913-2008); Albert Memmi (1920-), nascido na Tunísia, e Edward Said (1935-2003), de origem palestina (BALLESTRIN, 2013, p. 90-91).

¹²⁴ De forma paralela, o pós-colonialismo nasce como movimento epistêmico, intelectual e político no sul asiático. Destacam-se no chamado grupo de estudos subalternos, os indianos Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Também foram estruturados os chamados estudos culturais sobre as diásporas pelo jamaicano Stuart Hall e o inglês Paul Gilroy. Por sua vez, na América Latina nasce o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, apoiado pela CLACSO (Conselho Latino Americano de Ciências Sociais), encabeçado por Santiago Castro-Gómez (Colômbia), Walter D Mignolo (Argentina), Enrique Dussel (Argentina), Aníbal Quijano (Peru), Arturo Escobar (Colômbia), Edgardo Lander (Venezuela), Catherine Walsh (Estados Unidos) e Boaventura de Sousa Santos (Portugal) (BALLESTRIN, 2013, p. 92-98).

¹²⁵ Essa opção metodológica é sintetizada por Boaventura Santos como “Epistemologias do Sul”, isto é, conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes tem produzido e investigam um diálogo horizontal entre conhecimentos (SOUSA SANTOS, 2010, p. 11).

¹²⁶ Para o autor colonialidade é diferente de colonialismo. Colonialidade tem a ver com a lógica do domínio moderno/colonial que transcende a conquista do território geográfico.

em marcha a partir do reconhecimento da colonialidade como parte constitutiva da Modernidade¹²⁷.

Trata-se de apresentar uma crítica teórica interna e contra-hegemônica que resiste ao entendimento não apenas da liberdade religiosa como legado do pensamento moderno/liberal, mas também, e por isso mesmo, aquele que fornece elementos para se pensar que a luta dos povos e comunidades tradicionais de terreiro em sua luta pelo reconhecimento e das suas territorialidades se traduz na ressignificação da forma de ver a liberdade religiosa em uma gnose decolonial, ou seja, uma redefinição cartográfica do pensamento “em busca de novos caminhos para um imaginário democrático” (MIGNOLO, 2003, p. 50).

O reconhecimento jurídico e o surgimento de políticas públicas voltados para povos de terreiro, com conceitos disputados pelos próprios povos de terreiro, como que em uma “semiose colonial” (MIGNOLO, 2003) que produz sentidos e significados a partir dos conflitos gerados pela colonialidade no âmbito das interações dos signos à sociedade, composta de várias histórias, saberes locais, memórias diferentes. Justamente trata de colocar os saberes subjugados até o limite da diferença colonial para a construção do que chama de “hermenêutica pluritópica”, que enxerga no conflito originado nos embates das cosmovisões o reconhecimento de outras epistemologias e promove uma enunciação plural e dialógica.

Assim, no horizonte do pensamento pós-colonial a luta dos povos de terreiro em seus processos de territorialização que levaram o Estado Brasileiro a reconhecer seus modos de vida tradicionais se traduz no pensamento liminar que possibilita a construção de novas interações jurídicas, novas hermenêuticas.

Da mesma forma, a questão da tolerância religiosa, que a partir desses marcos pode ser ressignificada, para uma noção que vá além do *totelare*, que segundo Lília Schwarcz (2012, p. 65) é um termo ambíguo que significa suportar aquilo é diverso, mas tampem combater, como algo que se ensina e se aprende, a ponto de um ir ao encontro do outro.

Para Marlise Vinagre Silva (2009, p. 134), a intolerância religiosa contra religiões de matriz africana, o contrário da tolerância, é consubstancial ao próprio padrão dominante de relações sociais e de sociabilidade que atravessa a história do país, “fundado na propriedade privada, na exploração e opressão econômica, política e cultural de segmentos que historicamente detêm menores parcelas de poder – os pobres, os negros, as mulheres e outros”.

De fato, dentro dessa perspectiva, não se desconhece que há boas razões para a manutenção do binômio tolerância/intolerância - aliás o próprio Estatuto da Igualdade Racial

¹²⁷ Em Mignolo (2003), vê-se que o pensamento liminar resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo.

vai dispor no art. 26 que o poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores. Mas uma questão se impõe: como considerar que seria possível uma “tolerância” em espaços como o brasileiro, onde determinadas religiões de sujeitos subalternos são sufocadas e sequer são consideradas religiões?

Não se pode olvidar a Constituição de 1824, que instituía uma religião oficial e apenas *tolerava* as demais, ao mesmo tempo em que o aparato legal estava à serviços das elites escravocratas e da Igreja Católica. Assim, em contextos próprios de povos como os de matriz africana no Brasil, já que está se falando de história, *tolerar* não parece ser o mais apropriado para segmentos derivados de quase 10 milhões de negros que mantiveram seus cultos estocados nos cativeiros por mais de 300 anos. O respeito, e não a tolerância, é o que buscam os povos e comunidades de terreiro em suas narrativas insurgentes.

Todavia, o discurso da “tolerância” é mais fácil de se manter dentro de uma órbita epistêmica que sub-repticiamente perpetua as contradições históricas e o jeito brasileiro de ver o racismo. É mais fácil admitir-se como intolerante que como racista, em uma sociedade que formalmente protege todos os credos, mas que na prática efetiva e naturaliza formas de violência em face das religiões de grupos étnicos minoritários.

4 REFLEXÕES SOBRE A DISCRIMINAÇÃO RACIAL CONTRA PRÁTICAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA E O SISTEMA DE JUSTIÇA EM SÃO LUÍS/MA

“Então tá na hora de eu botar em cima dele. Porque não é assim que a gente fala com seu próximo. Se eu chegasse lá desacatando, discutisse, ele poderia me ameaçar, me botar na cadeia, porque isso era desacato a autoridade, eu também tenho autoridade, tenho direito”.

Francisco de Assis Morais (Pai Tico), entrevista concedida em 07.10.17.

Na introdução à sua sociologia reflexiva, Pierre Bourdieu (2006) vai dizer que a pesquisa não uma busca mística, mas sim uma atividade racional e um método cuja eficácia se manifesta na capacidade de construir ou reconstruir cientificamente objetos socialmente importantes, apreendendo-lhes ângulos imprevistos. Isto é, a capacidade de pôr em jogo pressupostos teóricos sobre dados da realidade, objetos ditos empíricos.

A violência contra povos e comunidades de terreiro é um dado da realidade concreta¹²⁸ de que se vem falando bastante nos últimos anos no Brasil. A experiência pessoal de frequentar casas de culto afro no Maranhão e o contato com representantes da sociedade civil e do governo que atuam na proteção de cultos de matriz africana, a participação em eventos sobre a questão religiosa afro-maranhense têm possibilitado observar a recorrência falas sobre discriminação racial contra essas comunidades como um fenômeno presente em São Luís do Maranhão, apesar da ausência de dados mais consistentes.

Verificou-se nessas interlocuções muitas denúncias de casos de violência que não foram levados ao conhecimento dos órgãos competentes, de que se extrai como uma hipótese de trabalho a existência de mecanismos de silenciamento, invisibilização ou subnotificação de casos como responsável pela ausência de interações com o Poder Judiciário. Trabalhou-se com a possibilidade de dificuldades no próprio registro de ocorrências não somente em função de eventual desconhecimento dos meios e canais disponíveis para denúncias, mas sobretudo, em função de barreiras institucionais que no fim impossibilitam ou dificultam a judicialização de casos com base na Lei nº 7.716/89.

¹²⁸ Em 30/10/17, religiosos de matriz africana, sob representação do advogado e professor paulista Hédio Silva Jr., apresentaram denúncia que será peticionada na OEA sobre a questão da intolerância religiosa no Brasil. Vide: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/um-jurista-contra-a-intolerancia-religiosa>.

Considerando tais narrativas em contraste com a baixa intensidade de informações concretas em nível local, buscou-se aqui romper com aquilo que Bourdieu chama de “passividade empirista”, através de uma aproximação entre os dados objetivos coletados e a ocorrência de um caso de violência que repercutiu bastante nos fóruns específicos locais, com a intenção de construir um “modelo” que pusesse a questão de maneira mais sistemática.

Utilizando-se do chamado “método comparativo”¹²⁹ proposto pelo pensador, chegou-se a um caso concreto de discriminação racial contra uma comunidade de terreiro na figura do seu babalorixá, fato que guarda sob a aparência de singularidade caracteres invariantes que permitem relacioná-lo com as causas que levam a confirmação das hipóteses levantadas.

Também procurando não cair na armadilha do pré-construído, a pesquisa partiu dos pressupostos teóricos demonstrados nos capítulos antecedentes para construir o objeto de pesquisa, através dos quais se pode apresentar um novo ângulo sobre o fenômeno da discriminação contra as religiões de matriz africana sob o olhar dos processos de insurgência dos povos e comunidades tradicionais de terreiro na sua luta pelo reconhecimento.

5.1 Itinerários da pesquisa: rigidez ou rigor?

O universo do tema “intolerância religiosa” ou “discriminação religiosa”, ou ainda “racismo religioso” é por demais amplo. Em razão disso, o problema aqui teria que ser bem delimitado para determinar que tipo de violência se abordaria e em que ou sobre quais instituições do sistema de justiça o assunto seria trabalhado.

Tinha-se em mente a investigação no âmbito do Poder Judiciário local, principalmente diante da existência de casos de violência contra povos de terreiro em outros estados que ganharam grande repercussão nacional¹³⁰. O problema de pesquisa que se colocava inicialmente,

¹²⁹ O raciocínio analógico, que se apoia na intuição racional das homologias (ela própria alicerçada no conhecimento das leis invariantes dos campos), é um espantoso instrumento de construção do objeto. É ele que permite mergulharmos completamente na particularidade do caso estudado sem que nela nos afoguemos, como faz a idiografia empirista e realizarmos a intenção de generalização, que é a própria ciência, não pela aplicação de grandes construções formais e vazias, mas por essa maneira particular de pensar o caso particular que consiste em pensá-lo verdadeiramente como tal. Este modo de pensamento realiza-se de maneira perfeitamente lógica pelo recurso ao *método comparativo*, que permite pensar relacionalmente um caso particular constituído em caso particular do possível, tomando-se como base de apoio as homologias estruturais entre campos diferentes (...) ou entre estados diferentes do mesmo campo (...) (BOURDIEU, 2006, p. 32-33)

¹³⁰ Como exemplo o caso que envolveu manifestação judicial em favor de publicações odiosas do Bispo Edir Macedo contra as religiões de matriz africana, Agravo de Instrumento nº 2005.01.00.069605-8 (Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) c/c proc. nº 0004170- 51.2010.8.05.0001 (23ª Vara dos Feitos de Rel. de Cons. Civ. e Comerciais da Comarca de Salvador/BA). Este caso teve como parâmetro o *Habeas Corpus* nº 82.424/RS, em que o Supremo Tribunal Federal manteve a condenação do paciente, por atos de racismo contra o povo judeu, com base na Lei nº 7.716/89

portanto, era entender como se posicionavam os juízes do Termo Judiciário de São Luís da Comarca da Ilha de São Luís, Tribunal de Justiça do Maranhão (TJ-MA), a partir da verificação de casos de preconceito racial no núcleo “religião” da Lei nº 7.716/89 praticados contra povos e comunidades de terreiro entre os anos de 2010 a 2016.

O período escolhido justifica-se pela compreensão de um lapso temporal razoável de 6 anos para que fossem percebidas as alterações introduzidas pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/10)¹³¹ no campo jurídico, particularmente sobre a Lei nº 7.716/89¹³². Justifica-se também a escolha da Comarca de São Luís por quatro motivos: a) seria mais viável a consulta local de processos que não estivessem digitalizados; b) apenas em São Luís conseguiu-se identificar mapeamento oficial de terreiros de matriz africana, o que poderia facilitar contatos e endereços; c) possui a maior estrutura do Poder Judiciário maranhense; d) teoricamente haveria maior acesso dos povos de terreiro ao Poder Judiciário na capital.

Em síntese, tratava-se de investigar se as vozes da “Justiça” local, em seus vereditos¹³³, afirmavam ou não o discurso racista arraigado na noção de biopoder e necropolítica em casos envolvendo a discriminação racial, e de que maneira isso poderia contribuir para o aumento das violações dos direitos étnico-religiosos de povos e comunidades de terreiro, destacando-se, de plano, que a proteção da lei antirracista aplica-se a coletividade desse grupo étnico, como preceitua o Estatuto da Igualdade Racial.

O percurso desta pesquisa exploratória naturalmente envolveu o levantamento documental da jurisprudência do TJ-MA¹³⁴ com vistas a encontrar casos que pudessem ilustrar a pesquisa, porém, nenhum caso foi encontrado nos diários de justiça.

¹³¹ Estatuto da Igualdade Racial destina-se a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica. Nele estão definidos os conceitos legais de discriminação racial ou étnico-racial, desigualdade racial, O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana entre outros.

¹³² Modifica os arts. 3º e 4º, dispondo sobre acesso a cargo da administração pública ou emprego em empresa privada e o §3º do art. 20 para incluir hipótese de racismo em meio eletrônico.

¹³³ O veredito do juiz, para Bourdieu (2006, p. 236-237), representa a “palavra autorizada, palavra pública, oficial, enunciada em nome de todos e perante todos (...) são atos mágicos que são bem sucedidos porque estão à altura de se fazerem reconhecer universalmente, portanto, de conseguir que ninguém possa recusar ou ignorar o ponto de vista, a visão, que eles impõem”.

¹³⁴ Os mecanismos de busca foram os diários da Justiça da plataforma “*jurisconsult*”, “*jusbrasil*” e “dizer o direito”, com os seguintes indexadores: “intolerância religiosa”, “preconceito religioso”, “racismo”, “racismo religioso”, “Lei nº 7.716/89”, “Lei Caó”, “lei antirracismo”, “Estatuto da Igualdade Racial”, “povos de terreiro”, “comunidades de terreiro”, “povos e comunidades de matriz africana”, “macumba”, “tambor de mina”, “candomblé”, “umbanda”, “terecô”.

Decidiu-se consultar formalmente o TJ-MA, via Ouvidoria (atendimento nº 1842017)¹³⁵. Passado um mês da consulta e após sucessivos contatos deste pesquisador com o setor responsável, o Tribunal respondeu, através do Setor de Informática, apenas anexando arquivo com o título “Informações acerca da judicialização de casos de racismo, com base na lei nº 7.716/89”, em que aparece como único caso o processo nº 1581-82.2009.8.10.0001, da 4ª Vara da Fazenda Pública onde Estado do Maranhão e Prefeitura de São Luís (daí a competência *ratione personae* da vara) responderam a ação de obrigação de fazer c/c indenização por danos morais ajuizada pela Comunidade Cristo Para Todos (evangélica)¹³⁶.

Para que não restassem quaisquer dúvidas, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) foi acionado, via Ouvidoria (atendimento nº 186113), tendo em vista que o órgão poderia possuir em seu banco de dados informações sobre judicialização de casos de discriminação religiosa em geral na Justiça brasileira¹³⁷ – e de lá se extrair casos maranhenses envolvendo povos de terreiro. Para espanto e tristeza deste pesquisador, o órgão máximo de controle da Justiça nacional respondeu tão somente que “(...) sua manifestação foi encaminhada ao Departamento de Pesquisas Judiciárias que prestou a seguinte informação: ‘O DPJ não possui os dados solicitados’” (CNJ. Ouvidoria, 2017).

Daqui se extrai um primeiro resultado da pesquisa documental: nem o TJ/MA nem o CNJ possuem informações compiladas sobre o problema de pesquisa levantado. Afirma-se esta assertiva com segurança, mas também com certa cautela, pois há várias possibilidades jurídicas de uma pretensão deduzida em juízo não se converter em processo judicial. Mas a ausência de dados, porém, revela a baixa densidade de judicialização da Lei nº 7.716/89 acerca do núcleo

¹³⁵ 1 - O TJMA possui dados sobre a judicialização de casos de racismo nas varas criminais do Termo Judiciário de São Luís, da Comarca da Ilha de São Luís, com base na Lei n. 7.716/89? 2 - Caso possua, quantos estão relacionados à discriminação religiosa prevista na Lei antirracismo? 3 - Ainda sobre as questões anteriores, há registro sobre processos relativos a discriminação contra religiões de matriz africana com base na lei antirracismo? 4 - Caso possua, há dados sobre condenação/absolvição de acusados?

¹³⁶ Irresignado, este pesquisador questionou novamente o TJ, desta vez com a observação de que as perguntas que foram formuladas não foram respondidas. Não somente o Tribunal não respondeu como deu por encerrado o atendimento.

¹³⁷ De acordo com o art. 103-B, § 4º, inc. VI, da CF compete ao CNJ “elaborar semestralmente relatório estatístico sobre processos e sentenças prolatadas, por unidade da Federação, nos diferentes órgãos do Poder Judiciário”. Anualmente o CNJ publica relatórios de gestão sobre temas enfrentados pelos Poderes Judiciários, dentre eles os relativos à judicialização de casos de violência doméstica contra mulheres, justiça infanto-juvenil etc. Foram feitas as seguintes questões: 1 - O CNJ possui dados sobre a judicialização de casos de intolerância religiosa no Brasil? 2 - Caso possua, quantos estão relacionados à discriminação religiosa prevista na Lei antirracismo? 3 - Ainda sobre as questões anteriores, há registro sobre processos relativos a intolerância contra religiões de matriz africana com base na lei antirracismo? 4 - Caso possua, há dados sobre condenação/absolvição de acusados?

“religião” e da não aposta ou não acesso ao Poder Judiciário para a resolução de um grave problema social.

Há 9 (nove) varas criminais com competência genérica para apreciação de casos dessa natureza em São Luís/MA. Todavia, considerando-se que o sistema informatizado do Tribunal é o mesmo para todas as unidades jurisdicionais, a busca em cada uma delas também restaria inócua. Como resposta, um ponto a ser considerado é o modo de cadastramento de indexadores ou categorias relativas à temática no sistema, que pode ter favorecido o resultado (não) encontrado.

Esse dado específico já seria um grande problema de pesquisa – saber quais são as tipologias que o TJ utiliza para catalogar casos de discriminação racial -, pois a forma de indexar e catalogar os processos nos sistemas envolve percepções e disputas sobre a visão (e di-visão no campo jurídico) dos fenômenos que podem ter se desdobrado em categorias distintas das invocadas, e se assim o for, eis uma questão que reforça uma violência de ordem simbólica, uma visão distorcida sobre o fenômeno que pode levar ao aumento da impunidade.

Se é verdade que a biopolítica de que fala Foucault (2010) introduziu ao poder disciplinar tecnologias de controle social que passam pela criação e sistematização de dados, estatísticas e números sobre a “população”, no sentido de “fazer viver”, a não existência de categorias pode indicar um apagamento, um “deixar morrer” de demandas levadas a cabo por grupos sociais ou “unidades de mobilização” (ALMEIDA, 2008), que não conseguiram - diferentemente de outros segmentos sociais em suas demandas específicas (mulheres, criança e adolescente, idoso etc.) - fazer com que o Sistema de Justiça, e, portanto, o Estado, tenha uma manifestação sobre a relação entre liberdade religiosa afro e questão racial.

Pois bem. Ainda na qualificação do projeto, a banca já alertava para uma eventual mudança de eixo, caso de fato não encontrasse dados no Tribunal de Justiça com os quais pudesse trabalhar de forma qualitativa - eis uma dificuldade e um risco inerentes que envolve qualquer atividade de pesquisa. Evidentemente, o trabalho poderia ter fixado nas questões específicas do Tribunal, no aprofundamento resultado encontrado, mas acolhendo as sugestões dadas e a orientação, decidiu-se avançar para uma investigação sobre as causas que levam o Poder Judiciário local a não conhecer casos de discriminação étnico-religiosa praticados contra povos de terreiro.

Assim, buscando manter o rigor, mas não sendo essencialmente rígido, como diria Bourdieu¹³⁸, esta parte empírica do trabalho de pesquisa passou a empreender uma reflexão

¹³⁸ “Em suma, a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir rigidez, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele

sobre a discriminação racial contra povos e comunidades de terreiro em São Luís/MA nas razões pelas quais o Poder Judiciário sequer chega a ser acionado para dar um *veredito* sobre a matéria, relacionando-se os achados com os pressupostos teóricos apresentados, sem, contudo, ter a pretensão de espelhar uma visão universal e generalizante sobre a relação entre a questão racial e as instituições do sistema de justiça local.

Isto porque a esta altura, nos vários diálogos e na pesquisa de campo que este pesquisador realizou na Secretaria de Igualdade Racial do Governo do Estado (SEIR), na Defensoria Pública Estadual (DPE), no Tribunal de Justiça (TJ/MA), junto ao Fórum Estadual de Religiões de Matriz Africana no Maranhão (FERMA)¹³⁹, a Federação de Umbanda do Maranhão¹⁴⁰ e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO)¹⁴¹, todos os caminhos levaram ao emblemático caso de discriminação sofrida por Pai Tico, do Terreiro Ilê Axé Oyá Sapatá, no bairro do Anjo da Guarda. O babalorixá foi parar em juízo não como requerente ou vítima da discriminação, mas como requerido e como suposto autor de fatos apontados como criminosos.

O caso revelou ainda uma tipologia de violência de que se tinha um conhecimento distante, a saber, a restrição de horário de culto religioso afro tendo por base a tranquilidade e o sossego públicos em pleno século XXI. Mais detalhes serão apresentados adiante. Por hora, tem-se que a presente pesquisa empreendeu levantamento de documentos relativos ao registro da ocorrência do Pai Tico na SEIR e na DPE, além do procedimento judicial relativo ao Termo Circunstanciado de Ocorrência. Também empreendeu levantamento bibliográfico, relativamente a obras que dialogam com o caso. Como técnica de coleta de dados, entrevistas semiestruturadas com o próprio Pai Tico, com lideranças e representantes de organizações implicadas na resolução desse caso.

recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina” (BOURDIEU, 2006, p. 26).

¹³⁹ Sob a denominação de Fórum Estadual de Religiões de Matriz Africana do Maranhão – FERMA - fica constituído um colegiado de instituições de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, sem fins lucrativos, voltada para articulação e definição de políticas públicas, comprometida com a manutenção, preservação, estudo e divulgação da Cultura e da Religião Afro-brasileira no Maranhão, em extensão no Brasil, e atividades sociais das comunidades a elas relacionadas (art. 3º do Estatuto). (FERMA, 2011).

¹⁴⁰ A Federação de Umbanda e Cultos Afro Brasileiros do Maranhão é um(a) Associação Privada de São Luís - MA fundada em 10/05/1984. Sua atividade principal é atividade de organizações religiosas.

¹⁴¹ A Renafro nasce em 2003 com o objetivo de estabelecer ações relativas a questão da saúde nos terreiros em e na questão da intolerância religiosa.

4.1.1 A opção pelas Ouvidorias e a pesquisa de campo

De acordo com art. 52 do Estatuto da Igualdade Racial, conquista do movimento negro e de terreiro, é assegurado às vítimas de discriminação étnica o acesso aos órgãos de Ouvidoria Permanente, à Defensoria Pública, ao Ministério Público e ao Poder Judiciário, em todas as suas instâncias, para a garantia do cumprimento de seus direitos. Tomando por base essa premissa o presente trabalho acionou além da Ouvidoria do TJ-MA e do CNJ, a Ouvidoria de Direitos Humanos, Igualdade Racial e Juventude e a de Segurança Pública do Governo do Estado do Maranhão, o Disque 100 (Disque Direitos Humanos) do Governo Federal, e ainda as Ouvidorias da Defensoria Pública Estadual (DPE) e do Ministério Público Estadual (MPE).

No que diz respeito ao CNJ e Disque 100 o levantamento documental via Ouvidoria *online* se deu pela razão óbvia de que não possuem instalações em São Luís. Em relação às instituições locais é bem verdade que se possa pensar que o acesso através das Ouvidorias seja um trabalho mais facilitado, mas tal direcionamento aqui na pesquisa parte da estratégia de aferição do grau de comprometimento dos órgãos públicos com o repasse de informações consistentes e nos prazos legalmente definidos¹⁴², especialmente sobre violações de direitos humanos, pois que se propaga o surgimento desses canais como instrumento de democratização do acesso informação e à Justiça.

Então a escolha foi intencional e não meramente pela suposta comodidade que representa, mesmo porque o contato *online* com as Ouvidorias locais foi o primeiro momento da busca e já revelou de plano o grau de envolvimento dos órgãos com a temática. No TJ-MA, como se relatou, o órgão se limitou a enviar colagem de uma consulta processual. No caso da DPE¹⁴³ e da SEIR¹⁴⁴ este pesquisador foi convidado a se dirigir às instalações para complementar as

¹⁴² Pela Lei nº 12.527/11 (Lei de Acesso à Informação), aplicada aos órgãos da Administração Pública, as Cortes de Contas, ao Poder Judiciário, e ao Ministério Público, a informação solicitada de ser fornecida no prazo de 20 (vinte) dias prorrogáveis por mais 10 (dez).

¹⁴³ 1 - A DPE possui dados sobre atendimento de casos intolerância religiosa envolvendo religiões de matriz africana (pode ser ação cível)? 2 - A DPE já ajuizou alguma ação em favor de vítimas de intolerância religiosa (pais, mães, filhos de santos etc)? Se sim, quantas? 3 - A DPE já realizou algum atendimento de vítimas de intolerância religiosa com base na Lei nº 7.716, mesmo que seja para orientação? Se sim, quantos? 4 - A DPE já realizou atendimento e/ou acompanha algum caso de injúria racial (art. 140, § 3º CP) referente ao núcleo "religião", relativo às religiões de matriz africana? Se sim, quantos? 5 - Nesse último caso, há informações sobre absolvição/condenação acusados?

¹⁴⁴ 1 - A SEIR possui informações/acompanhou casos de violência/discriminação/intolerância praticados contra religiões de matriz africana no Maranhão, entre os anos de 2010 e 2016? 2 - Em caso positivo, quantos se encontram judicializados, especialmente em São Luís? 3 - Dos casos acompanhados, há algum que se refira à Lei nº 7.716 (antirracismo), com as alterações do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288)? Dos casos acompanhados, há algum que se refira ao art. 140, §3º, do Código Penal (injúria racial)? 5 - Quais medidas a SEIR

informações¹⁴⁵. Em relação ao MPE¹⁴⁶ não houve resposta alguma aos pedidos formulados, apesar de acionado o gabinete do Procurador-Geral (para onde a Ouvidoria do órgão encaminhou o pleito via Ofício nº 292017 – GAB/OUV). Na SSP¹⁴⁷, a Ouvidoria respondeu informando que a Secretaria não dispõe dados sistematizados sobre os questionamentos efetuados.

A DPE e a SEIR foram as portas de entrada do caso que se tratou aqui, motivo pelo qual esses órgãos detinham mais informações sobre ele. Ali foram feitas entrevistas e coleta de documentos que demonstram porque o caso é revelador da questão da violência contra povos de terreiro. Destarte, do que se falou aqui, a estratégia de acessar os órgãos via Ouvidoria, como instrumento de avaliação do termômetro de acesso do cidadão comum a informações públicas, mostrou que os órgãos dos Sistema de Justiça selecionados, à exceção da DPE¹⁴⁸, não possuem

vem tomando para combater a violência/discriminação/intolerância religiosa contra povos e comunidades tradicionais de matriz africana?

¹⁴⁵ Ressalva-se que no caso da DPE e SEIR, as Ouvidorias contactaram este pesquisador e o convidaram a complementar as informações presencialmente – o que foi uma grande e elogiada vantagem, pois facilitou o acesso, já que ao chegar nos referidos órgãos com hora e data para ser recebido, pode-se observar de perto o funcionamento do órgão e ter a confiança dos envolvidos para a disponibilização, inclusive via celular pessoal, de informações e de grande parte do material aqui apresentado (Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável de Povos de Terreiro do Maranhão e outros documentos atinentes ao caso discutido aqui). Em verdade, sem o suporte desses dois órgãos não teria sido possível se chegar ao material apresentado na presente pesquisa.

¹⁴⁶ Para o MPE objetivava-se uma aproximação que levasse a informações sobre dados e a existência de denúncias e procedimentos com base na lei antirracismo, pois os crimes descritos na Lei nº 7.716/89 são crimes de ação penal incondicionada, sendo, portanto, a denúncia promovida pelo *parquet*. Verificou-se que o MPE, a par de não ter apresentado respostas, vem discutindo, juntamente com a Fundação Josué Montello, orientações para legalização e institucionalização de terreiros, tendo lançado cartilha sobre a temática em 2016, intitulada *Orientações para legalização de associações de apoio às casas religiosas de matriz africana*, no projeto “Promoção de ações de reconhecimento e valorização das comunidades tradicionais de matriz africana”, parceria do Ministério Público do Maranhão e Fundação Josué Montello. Vide: <https://www.mpma.mp.br/index.php/menu-caop-dh-noticias2/11991-sao-luis-lancada-cartilha-com-orientacoes-para-casas-de-matriz-africana>.

¹⁴⁷ 1 - Quantos registros de ocorrência foram realizados nas delegacias de polícia do Maranhão, entre os anos de 2010 e 2016 relativos a atos de racismo, enquadrados na Lei nº 7.716? Desses, é possível especificar quantos foram na capital maranhense? 2 - Dos fatos registrados, quantos foram os relativos a atos de racismo na modalidade "religião", e se dentre eles, há especificação de quantos envolveram religiões de matriz africana? Desses, é possível especificar quantos foram na capital maranhense? 3 - Quantos registros de ocorrência foram realizados nas delegacias de polícia do Maranhão, entre os anos de 2010 e 2016 relativos a fatos enquadrados no art. 140, §3º, do Código Penal (injúria racial)? Desses, é possível especificar quantos foram na capital maranhense? 4 - Dos fatos registrados, quantos foram os relativos a atos de injúria racial "religião", e se dentre eles, há especificação de quantos envolveram religiões de matriz africana? Desses, é possível especificar quantos foram na capital maranhense? 5 - Quantos registros de ocorrência foram realizados nas delegacias de polícia do Maranhão, entre os anos de 2010 e 2016 relativos a atos de racismo, enquadrados na Lei nº 7.716/89. Desses, é possível especificar quantos forma na capital maranhense?

¹⁴⁸ A DPE apresentou outro caso de 2016 em que a reclamante noticiou que foi ofendida com palavras de baixo calão de conteúdo ofensivo a sua religião, através de um perfil falso no *Facebook*. A DPE solicitou providências da 2ª Delegacia de Polícia do João Paulo, para apuração do crime de injúria racial do art. 140, §º 3 do CP ou do crime de racismo da Lei nº 7.786/89. A Ouvidoria informou que depois a ofendida procurou o órgão informando que já havia entrado em composição com a suposta agressora. Ressalte-se que dos órgãos pesquisados, à exceção

informações sistematizadas sobre a questão da discriminação étnico-religiosa contra povos de terreiro.

Também a presente pesquisa avançou para interlocuções com outros atores que atuam no segmento, em busca de casos de discriminação religiosa. Nesse ponto, constatou-se uma atuação mais consistente do FERMA, que relatou além do caso do Pai Tico outro caso em São Luís no prazo assinalado da pesquisa, mas igualmente não judicializados, também no bairro do Anjo da Guarda, como foi o caso do Pai Lindomar¹⁴⁹. Também a Federação de Umbanda informou ter tido conhecimento em São Luís do mesmo caso relatado pelo FERMA. O Centro de Cultura Negra também foi consultado, mas não possui registros sobre casos de discriminação étnico-religiosa.

Do ponto de vista dos processos de enfrentamento à discriminação religiosa, a opção pela judicialização dos casos levantados não tem sido consistente, conforme se verá no caso do Pai Tico. As entrevistas de campo mostraram que os terreiros vêm abordando essa temática de forma esparsa, não sistemática a exemplo dos encontros das RENAFRO¹⁵⁰, caminhadas contra a intolerância religiosa¹⁵¹, procissão dos Orixás¹⁵², das reuniões do FERMA, dos seminários de construção do Plano nacional e do Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável, reuniões do Conselho de Igualdade Racial etc¹⁵³.

Em todo caso, a pesquisa documental e o campo - especialmente o diálogo com os diversos interlocutores -, revelaram-se bastante oportunos, pois a pesquisa pode entender um

do MPE, que não respondeu, apenas a DPE possui uma estrutura interna formal voltada para o combate ao racismo, a *Comissão de Igualdade Racial*, criada pela Resolução nº 015, de 16 de agosto de 2016.

¹⁴⁹ Segundo Neto de Azile em entrevista concedida no dia 11/10/17, Pai Lindomar estava no momento de realização de ato litúrgico do Divino Espírito Santo, e durante o cortejo havia uma celebração de evangélicos da Assembleia de Deus no Anjo da Guarda na mesma rua. Os fies evangélicos se aproximaram desse cortejo e começaram a panfletar o seu material de divulgação. A esposa do Pai Lindomar conduzia a filha, que era a imperatriz, e uma evangélica foi colocar o panfleto. Não tendo a mãe da menina recebido o material, a fiel colocou-o em sua blusa contra sua vontade na blusa, momento em que a garota cai do colo da mãe e cria-se uma confusão pública.

¹⁵⁰ Interlocução com representantes da Renafro indicaram documentos, mas em razão do falecimento em 01/09/17 de José Marmo, a maior liderança nacional do movimento, foi absolutamente compreensível a não disponibilização no momento.

¹⁵¹ Vide: <http://imirante.com/sao-luis/noticias/2011/11/08/caminhada-vai-protostar-contr-a-intolerancia-religiosa-no-maranhao.shtml>.

¹⁵² Promovido pela Federação de Umbanda, acontece anualmente no centro histórico de São Luís no dia do aniversário da cidade. Vide: <http://imirante.com/sao-luis/noticias/2017/09/07/processao-dos-orixas-ocorre-nesta-sexta-feira-8.shtml>.

¹⁵³ Ressalte-se, todavia, os relatórios das edições de 2010 e 2102 dos EMCABs, que apresentam discussões mais aprofundadas e sistemáticas sobre os direitos e a judicialização de casos de discriminação racial contra terreiros.

pouco sobre a dinâmica de organização política dos povos e comunidades de terreiro em São Luís, seus mecanismos de territorialização, suas demandas por “novos direitos”, suas estratégias de luta pelo reconhecimento de direitos e afirmação de suas identidades diaspóricas. Também foi profícuo porque revelaram uma dimensão mais ampla sobre algumas das características dessa modalidade, a serem apresentadas no próximo tópico, de cujo contexto se extrai o caso do Pai Tico.

4.2 Cotidiano e violência: características da discriminação religiosa no Brasil e no Maranhão

Censo do IBGE (2010) aponta que em São Luís-MA cerca de 0,33% da população (3.433 pessoas) se identifica como pertencente a algum culto de matriz africana¹⁵⁴, portanto, pertencente a alguma comunidade tradicional de terreiro. Esse é um dado importante porque diz respeito à presença das religiões de matriz africana na população ludovicense evidenciando-se que se trata de fato de uma minoria étnico-religiosa.

Em complemento, levantamento inconclusivo produzido pela Secretaria Estadual de Igualdade Racial do Governo do Estado do Maranhão no ano de 2011¹⁵⁵, mostra que nas cinco áreas mais populosas da cidade de São Luís - o que corresponde a 151 bairros mapeados -, há pelo menos 122 casas de culto de matriz africana, sendo a área do Itaqui-Bacanga aquela que mais possui terreiros, principalmente de Tambor de Mina, totalizando 36 bairros e 47 terreiros. É nesta área que está situado o *Ilê Axé Oyá Sapatá* do Pai Tico.

O caso ilustrado é representativo, pois a dinâmica de organização socioespacial da área Itaqui-Bacanga favorece a potencial existência de mais casos de violência não apenas pela

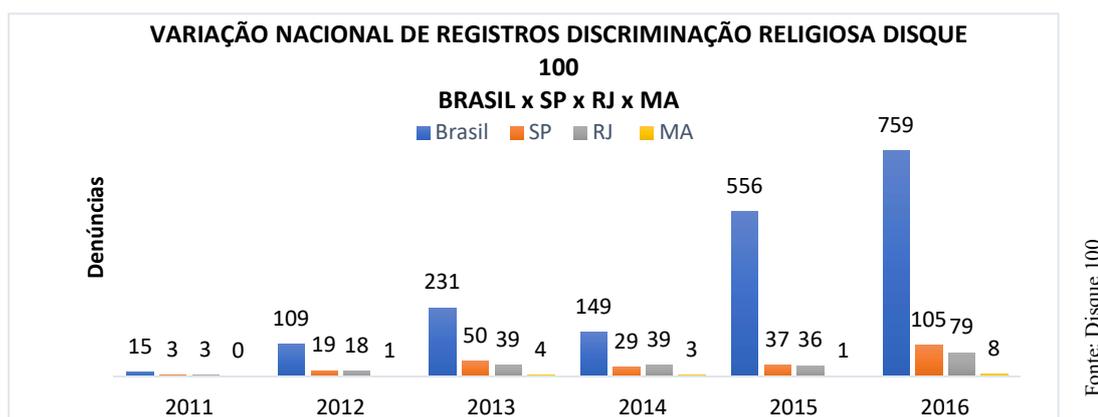
¹⁵⁴ São Luís apresenta o mesmo patamar nacional, sendo considerada a população local de 1.014.837 pessoas. Como indicadores o censo utilizou as expressões “candomblé”, “umbanda”, “umbanda e candomblé”, “outras declarações de religiosidades afrobrasileira” (IBGE, 2010). Vide: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/sao-luis/pesquisa/23/22107?detalhes=true>.

¹⁵⁵ O Projeto “Mapeando Terreiros” objetivou mapear e identificar as características dos terreiros de São Luís considerando-os em seu aspecto socioeconômico, organizacional e cultural a partir do critério de autoatribuição. Foram considerados os perfis dos entrevistados (endereço, sexo, cor, escolaridade, profissão, idade etc.), os dados sobre o terreiro (nome, patrono, liderança, Data da fundação, segmento religioso (Mina Vodun, Mina Caboclo, Terecô, Umbanda, Candomblé, Cura, Tambor da Mata, entre outros), calendário de eventos, número de filhos da Casa, informações sobre associativismo e outras questões relativas à saúde, inclusão em programas sociais, infraestrutura etc. A pesquisa foi dividida em quatro etapas, cada qual correspondendo aos bairros circunscritos em quatro áreas específicas da cidade de São Luís. Na área do Itaqui-Bacanga foram identificados 47 terreiros em 36 bairros; na área do Centro foram identificados 18 terreiros em 22 bairros; Cohab/Cohatrac 10 terreiros em 29 bairros; na área Anil/Aurora 29 bairros em 26 terreiros e na área Cidade Operária/Janaína 21 terreiros em 35 bairros (SEIR, 2011). Outras etapas estavam previstas no levantamento, porém a pesquisa não foi concluída. Há no momento uma iniciativa no mesmo sentido em trâmite na Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial.

maior quantidade de terreiros ali existentes, mas também pela forte presença de igrejas neopentecostais - observadas *in loco* quando da pesquisa de campo -, que ingressam no campo religioso a partir dos anos de 1970 protagonizando a redefinição do religioso no Brasil e diversas ocorrências de agressão contra povos e comunidades de terreiro¹⁵⁶ (GIUMBELLI, 2015, p. 149).

Antes de adentrar no caso do Pai Tico, buscou-se apresentar as características que permeiam os casos registrados nacionalmente sobre a questão da discriminação étnico-racial¹⁵⁷, apresentando alguns dados disponíveis sobre o fenômeno, e ressaltando-se, conforme se demonstrou, que não há dados oficiais sobre a judicialização localmente. Segundo dados do Disque 100¹⁵⁸ combinados com dados da SEPPIR¹⁵⁹, entre os anos de 2011 a 2016, foram registrados 1.819 casos de discriminação religiosa no Brasil, sendo 15 registros em 2011 e 759 em 2016, ou seja, uma variação total de 5.060%.

QUADRO 1



¹⁵⁶ Na redefinição do religioso no Brasil, assinala-se um projeto de cristianismo hegemônico em que os afro-brasileiros “parecem ocupar um lugar marginal, em dois sentidos alternativos: primeiro porque parece que dele não participam, por conta da sua condição francamente minoritária nas estatísticas de adesão religiosa e pela pouca expressão os espaços privilegiados pela atuação de evangélicos e católicos; segundo, porque se participam, é como vítimas, ou seja, como alvo dos ataques evangélicos e de sua ‘intolerância religiosa’” (GIUMBELLI, 2015, p. 151). Nas diversas interlocuções que a presente pesquisa travou, foi possível identificar outras ocorrências não registradas de discriminação religiosa contra povos de terreiro envolvendo evangélicos neopentecostais na área Itaqui-Bacanga. É também no bairro do Anjo da Guarda que ocorre anualmente o maior espetáculo católico aberto de *Via Sacra* do Maranhão.

¹⁵⁷ Estatuto da Igualdade racial: Art. 1º, I - discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada.

¹⁵⁸ Dados dispostos entre os anos de 2011 ao 1ª semestre de 2017. Vide: <http://www.mdh.gov.br/disque100/balanco-2017-1>.

¹⁵⁹ Balanço das Denúncias de Violações de Direitos Humanos (BRASIL. MDH, 2017). Disponível em <http://www.sdh.gov.br/disque100/balancos-e-denuncias/balanco-disque-100-2016-apresentacao-completa/>

No quadro acima, buscou-se evidenciar que o número de registro de casos de discriminação religiosa vem aumentando em todo o Brasil nos últimos 6 anos (período da pesquisa). A comparação com dados de São Paulo e Rio de Janeiro, porém, justifica-se porque há um desnível acentuado em comparação com o Maranhão, o que não quer dizer que aqui haja necessariamente mais ou menos discriminação religiosa. Sustenta-se, como uma das explicações, que as unidades de mobilização representantes de povos de terreiro no Rio e em São Paulo possuem um grau de organização maior que em outros Estados, algo que na prática se revela através da intervenção sistemática de organizações sociais que levam a bandeira da luta contra a discriminação étnico-racial, adotando também estratégias diferenciadas de intervenção política, como a maior publicização de casos.

Vejam-se como exemplos o CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades¹⁶⁰, em São Paulo, e o CEAP – Centro de Articulações de Populações Marginalizadas¹⁶¹, o CEPLIR - Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos e a CICIR - Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, no Rio de Janeiro. As organizações dessas unidades de mobilização utilizam como estratégias de territorialidade aquilo que Shiraishi Neto (2009; 2011) alcunha de “luta jurídica localizada”, constituindo especialistas que ingressam no campo jurídico representando esses povos tradicionais, não sendo estranho nem a eles nem ao campo.

No sítio do CEERT, por exemplo, há um “programa jurídico”, que conta “com uma equipe de advogados de diferentes ramos do direito, com especialização e experiência em temas que envolvem direito de igualdade racial e liberdade de crença” (CEERT, s/n, 2017), cuja finalidade é a de mobilizar e subsidiar operadores do Direito, envolver instituições jurídicas no debate sobre a “aplicação da legislação antidiscriminação e promocional da igualdade racial, além de propor ações judiciais favoráveis aos direitos e interesses da população negra e de vítimas de intolerância religiosa” (CEERT, s/n, 2017).

Entende-se tais fatores como responsáveis pelo maior número de registros de casos e de ações sistemáticas de combate à discriminação étnico-religiosa no Sudeste, que levaram o

¹⁶⁰ (...) o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT) vem se dedicando à propositura de ações judiciais, em vários tribunais do País, destinadas a concretizar os direitos de liberdade de crença e combater a intolerância religiosa” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 213). Vide: <http://www.ceert.org.br>.

¹⁶¹ A organização produz anualmente relatório sobre discriminação religiosa no Brasil que utiliza várias fontes de consulta. No presente trabalho não será abordado pois não traz dados específicos sobre o MA além dos já constantes no Disque 100 e no relatório anual do Ministério de Direitos Humanos. Vide: *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Santos, Babalawô Ivanir dos Santos [et al.] (orgs). Rio de Janeiro: Klíne: CEAP, 2016. Vide: <http://ceaprij.org.br>.

Estado de São Paulo inclusive a criar em 2006 a 2ª Delegacia de Polícia de Repressão aos Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECRADI)¹⁶².

Na pesquisa de campo do presente trabalho verificou-se que a ausência de quadros jurídicos especializados na representação de comunidades de terreiro na ilha de São Luís pode ser apontada, ao lado do das distorções de entendimento sobre o que vem discriminação étnico-racial dos agentes do sistema de justiça, e também de órgãos especializados, como algumas das explicações para a inexistência de judicialização de casos de violência, algo que é reconhecido pelas lideranças de terreiro entrevistadas.

A partir de 2016, os relatórios possibilitaram o recorte por “religião das vítimas”, em que os cultos de matriz africana foram indexados como “afro indígenas”, “candomblé”, “matriz africana”, “quimbanda” e “umbanda”, configurando 23,45% dos casos de intolerância religiosa registrados no país (178 casos), podendo-se afirmar que dos registros oficiais do Governo Federal, portanto, quase ¼ dos casos de discriminação religiosa praticados no Brasil são contra povos e comunidades de terreiros (já que se defende que o indivíduo violado aqui é representado no grupo étnico)¹⁶³.

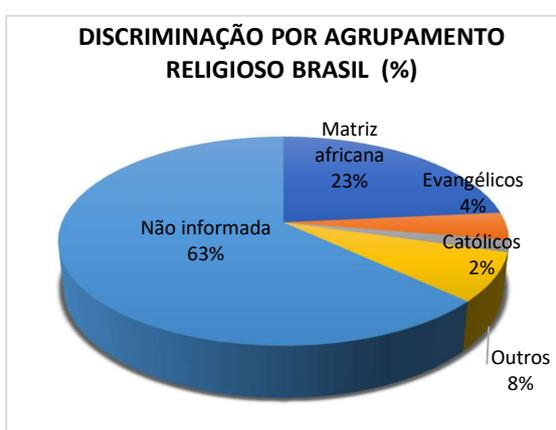
Os dados estão dispostos nos quadros, tendo por base a referência nacional, que se entende como relevante para demonstrar que o caso do Pai Tico não é isolado do resto do país – ao contrário, figura entre as características gerais comuns ao perfil das vítimas nos itens idade, sexo, cor/raça e relação suspeito/vítima.

¹⁶² Tem como atribuição, reprimir e analisar delitos de intolerância definidos por infrações originalmente motivadas pelo posicionamento intransigente e divergente de pessoa ou grupo em relação a outra pessoa ou grupo e caracterizados por convicções ideológicas, religiosas, raciais, culturais e étnicas, visando à exclusão social (preconceito). Vide: <http://www.policiacivil.sp.gov.br>.

¹⁶³ Ressalva-se, porém, que 62,98% dos registros (478 casos) estão como “não informados”. Foi questionado ao Ministério de Direito Humanos, através do próprio Disque 100, de envio de e-mail e de procedimento na Ouvidoria com base na Lei de Acesso à Informação o motivo pelo qual na maioria das discriminações religiosas registradas não fora informada a religião de denunciante. Em 04/12/17 o Ministério de Direitos Humanos respondeu, via Ouvidoria (Ofício nº 127/2017/SEI/OUVIDH/MDH), que “até mesmo as indicações das religiões por parte da vítima ainda carecem de maior certificação, uma vez que os próprios interessados encontram dificuldades em atestar a sua identificação religiosa, filosofia e/ou crença no momento do relato, até mesmo por seu estado de ânimo, desespero e/ou constrangimento, bastante compreensíveis” e que “(...) as informações iniciais são consideradas bastante precárias, uma vez que o/a denunciante não consegue identificar com precisão a sua opção religiosa, indicando apenas a sua pertença”. Para efeito de esclarecimento sobre o que se entende por discriminação religiosa, o Ministério de Direitos Humanos considerou as seguintes tipologias de motivação no registro: violência psicológica, violência física, violência relativa a prática de atos/ritos religiosos, violência moral, violência institucional, violência patrimonial, violência sexual, negligência. Mais detalhes sobre cada item podem ser verificados no Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015>.

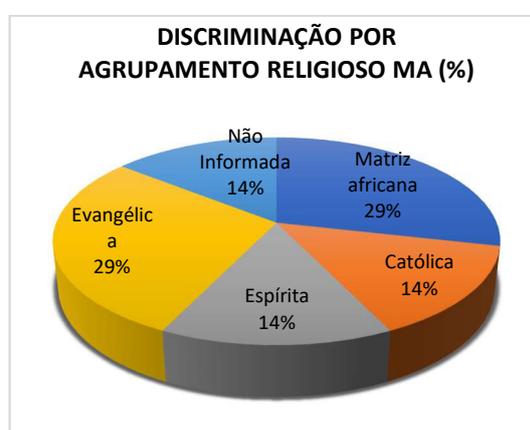
Para aprofundar o diagnóstico, o presente trabalho fez um esforço para sistematizar a partir dos dados nacionais informações sobre o Maranhão, e dispôs nos seguintes quadros comparações do ano de 2016 (único disponibilizado integralmente) sobre a discriminação por agrupamento religioso (quadro 3), sobre os locais onde mais acontecem discriminações religiosas, e perfis das vítimas por idade, sexo, cor/raça e relação suspeito/vítima, para demonstrar os caracteres invariantes que fazem com que o caso o Pai Tico seja um típico caso de agressão motivada sim por fins religiosos (ao contrário o que se tentou mostrar nas pelas informativas do Termo Circunstanciado de Ocorrência)¹⁶⁴:

QUADRO 2



Fonte: Disque 100

QUADRO 3



QUADRO 4



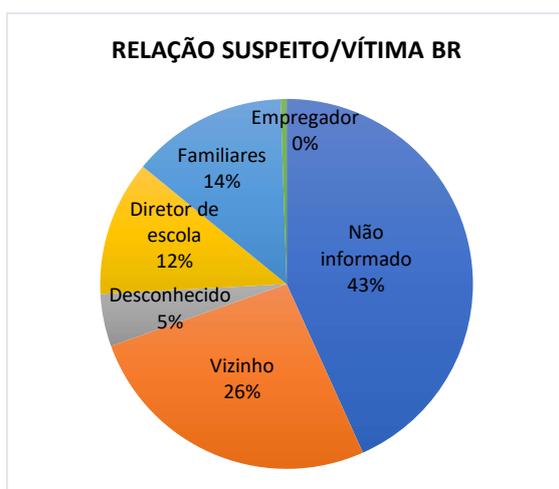
Fonte: Disque 100

QUADRO 5



¹⁶⁴ Para efeito do levantamento, matriz africana é considerada pelo Disque 100 como: “afro-indígena”, “candomblé”, “matriz africana”, “quimbanda”, “umbanda”.

QUADRO 6

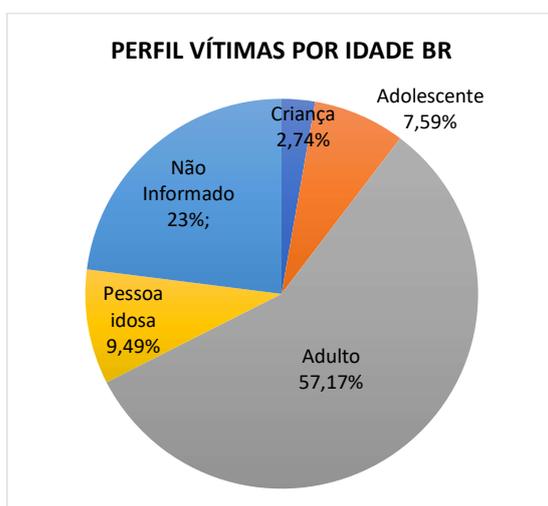


Fonte: Disque 100

QUADRO 7

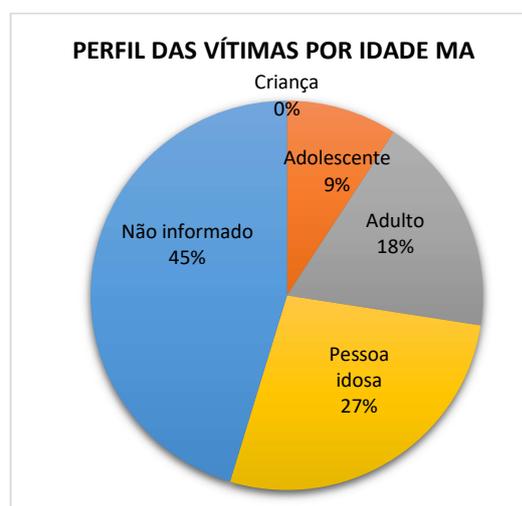


QUADRO 8



Fonte: Disque 100

QUADRO 9



QUADRO 10



Fonte: Disque 100

QUADRO 11



QUADRO 12



QUADRO 13



Fonte: Disque 100

O relatório da SEPPIR, porém, faz uma diferenciação em relação à igualdade racial e nele faz referência a comunidades de matriz africana:

QUADRO 14



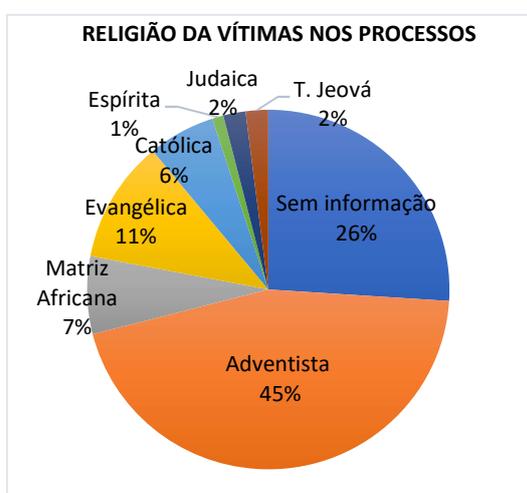
Fonte: MDH, 2016.

De todo o exposto, conclui-se que as pessoas pertencentes a comunidades religiosas tradicionais de matriz africana estão entre aquelas que mais sofrem discriminação, sendo a casa da vítima e a rua os locais onde mais ocorrem os ataques. Em relação ao perfil verifica-se que na maioria dos casos identificados são os vizinhos os responsáveis. Do ponto de vista da idade, no Brasil a maioria é adulta, enquanto que no Maranhão figuram mais idosos. Em relação ao sexo, enquanto que no Maranhão a maioria das vítimas é homem, no restante do Brasil é mulher.

Em relação a cor/sexo, invariavelmente, os casos de discriminação religiosa ocorrem entre o agrupamento preto/pardo. Conforme se verificará no caso apresentado, a vítima, um babalorixá, enquadra-se nessas características gerais apresentadas, sendo um típico caso de discriminação étnico-religiosa contra adeptos de religiões de matriz africana, embora não visto dessa forma pelo Sistema de Justiça.

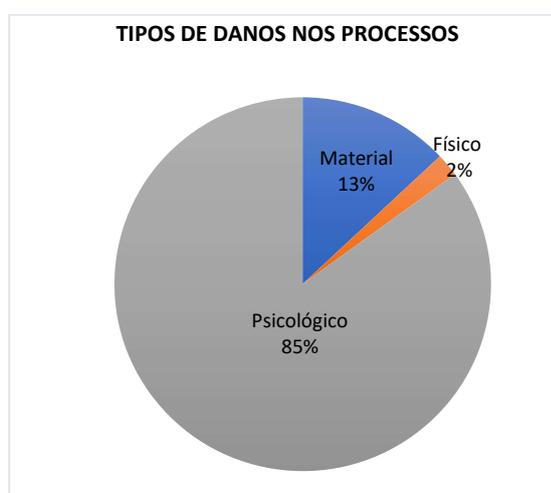
Do ponto de vista da judicialização de casos de violência contra povos de terreiro, relatório da SEPPIR¹⁶⁵ aponta que entre, 2011 e 2015, 162 processos foram os identificados no Brasil relativos a discriminação religiosa, sendo Rio de Janeiro, São Paulo e Distrito Federal os Estados com mais registros. Do ponto de vista a religião das vítimas nos processos, revelando a baixa justiciabilidade de demandas em favor de povos de terreiro, apenas 7% dos processos são de vítimas de religiões de matriz africana, estando, portanto, entre aqueles agrupamentos religiosos que menos acessam o judiciário.

QUADRO 15



Fonte: RIVIR, 2016, p. 81

QUADRO 16



Fonte: RIVIR, 2016, p. 81

QUADRO 17



Fonte: RIVIR, 2016, p. 81

¹⁶⁵ Vide: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015>.

4.3 De volta para o passado: o caso do Pai Tico

Como matriz comparativa sobre a questão da discriminação étnico-religiosa em face de práticas religiosas de comunidades tradicionais de terreiro e suas interações com o sistema de justiça em São Luís do Maranhão, o presente trabalho se deparou com o caso que envolve o Ilê Axé Oyá Sapatá¹⁶⁶, terreiro de Mina, liderado por Francisco de Assis Moraes, mais conhecido com Pai Tico.

O Terreiro do Pai Tico encontra-se situado no Bairro do Anjo da Guarda (área Itaqui - Bacanga), cujo nome cristão se associa material e espiritualmente a práticas religiosas de matriz africana nos mais variados cultos ali existentes -, e onde há 28 anos, dos 44 que ali reside, o babalorixá mantém a liderança da comunidade religiosa. Em entrevista concedida para o presente trabalho descreve que:

[...] Esta Casa na verdade não era um terreiro, **era** uma Casa de festa, que a minha tia, que era minha mãe de criação, a Enedina, muito conhecida desde o Goiabal fazia essa festa de Santo Antônio, que era com radiola, ladainha 13 dias, do dia 1º até o dia 14, com procissão, distribuição do pão meio-dia. E eu continuo ainda, levei isso pra frente. E como a Casa era grande, cansei das outras Casas, resolvi botar a minha. E hoje estou com mais de 28 anos de Casa. **A Casa tem 28 anos que eu comando**, mas essa Casa tem 44 anos (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017). (grifo nosso). (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017).

Dentro da perspectiva estabelecida pelo Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Matriz Africana, fruto da luta política dos povos de terreiro do Brasil, os terreiros se caracterizam como um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. Nesse sentido, Pai Tico mantém forte vínculo com a comunidade do Anjo da Guarda, fortalecido através de práticas “mágico-religiosas-curativas” (SCHRITZMEYER, 2004).

Durante a prática de campo, em entrevista, pode-se observar que diversas o sacerdote era chamado para resolver algo ou interrompido por pessoas que vinham lhe pedir bênção¹⁶⁷. Como

¹⁶⁶ O terreiro de Pai Tico é um terreiro de Mina e possui o nome dos seus senhores, seus guias, “Sapatá”, vodum jeje e “Oiá”, orixá nagô. Como lembra Mundicarmo Ferreti, “(...) O tambor de Mina em sua origem e em sua essência é um culto a entidades espirituais africanas (voduns e orixás), que baixam na cabeça de seus filhos, nos ‘toques’ (rituais públicos, com tambor), realizados em sua homenagem nos dias de festa dos santos católicos com os quais são associados nos terreiros. Contudo, hoje o número de entidades não africanas recebidas o Tambor de Mina ‘é maior do que o de entidades trazidas da África pelas fundadoras dos primeiros terreiros” (FERRETI, M., 2000, p. 61)

¹⁶⁷ No dia agendado para a entrevista haveria ali à noite um toque de mina. Mesmo envolto com a realização da obrigação, Pai Tico gentilmente aceitou conceder a entrevista.

ele disse em algum momento: “(...) Aqui vem muita gente atrás de mim para benzer, levantar a arca, fazer garrafada, banho, né? Tomar uns banhos para poder conseguir emprego e assim se vai...” (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017).

Tais práticas religiosas, dotadas de historicidade e memória, constituem os laços ancestrais legados pela diáspora africana, cuja organização é da autoridade religiosa, não cabendo a nenhuma outra pessoa, nem ao Estado, deliberar sobre as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver desses povos tradicionais.

Por isso mesmo apenas a essa comunidade compete definir o que entende por religião, e autodefinir-se enquanto comunidade religiosa. Compreender essa dinâmica é fundamental dentro de uma noção de respeito aos saberes que rompem com uma certa “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2003), pois a régua com que se mede a produção do conhecimento no ocidente letrado e eurocêntrico, e que engendra as normas jurídicas de organização social, não é a mesma para todos os credos.

Como lembra o antropólogo José Carlos Gomes dos Anjos (2006, p. 40), o terreiro, enquanto espaço cultural reterritorializado de matriz africana, rompe com certas noções de que as sociedades hegemônicas estão habituadas. A própria noção de propriedade privada é um exemplo. Ali não é mais privado, mas também não chega a ser essencialmente público, primeiro porque é “propriedade do pai-de-santo, um apêndice de sua residência; em segundo lugar porque a própria família do pai-de-santo é algo indefinido entre o grupo corporado e uma rede aberta de relações interpessoais”.

O Ilê do Pai Tico possui estas mesmas características. Pode-se observar que ali a moradia ocupa o menor dos compartimentos, sendo o “barracão” a parte que toma quase a totalidade do imóvel. Filhas e filhos de santo também se alojam no local. Há um sentido comunitário, que de acordo com os regramentos legais apresentados, deve ser protegido porquanto integra os modos de organização da comunidade tradicional. Assim, ao contrário do que se possa imaginar, o modo de funcionamento e organização de um terreiro não podem ser entendidos da mesma forma que uma igreja cristã. Também esse pressuposto é importante, pois conforme se verificará, o desconhecimento quanto a essa dinâmica e quanto à própria religião de Pai Tico gerou, no caso concreto, discriminações étnico-raciais¹⁶⁸.

¹⁶⁸ **Discriminação racial ou étnico-racial:** toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada (Art. 1º, I, Lei 12.288/10)



Imagem 1: Pai Tico em seu altar. O barracão se situa na antessala do imóvel, onde também o pai de santo reside.

Em 2015 vizinhos recém-chegados na Rua Costa Rica (observou-se que não há muros ou quaisquer divisórias, que separam as casas do terreiro do Pai Tico, como aliás em toda rua), segundo o babalorixá, passaram a reclamar de um mastro da festa do Divino Espírito Santo estava em sua calçada dizendo “tira esse pau daí, que tá em cima da minha calçada nova!”. O babalorixá acrescentou que:

[...] Ai pronto. Mande tirar, pedi desculpa, tudo, e na realidade a gente não estava ainda tocando tambor. Eu não sei nem porque ela deu parte [na polícia] porque aqui não estava tendo culto, porque a gente estava de sentimento da minha filha de santo, Vandinalva, que foi assassinada, e do meu avô de santo, Pai Euclides Menezes, que eu botei um ano de luto. Então eu não sei que “zoada” é essa que ela se incomodou, que ela deu parte. (grifo nosso).



Imagem 2: Imagem externa da Casa do Pai Tico (verde). A diferença de “fachada” da casa demonstra a diferença social entre os litigantes, mesmo em um bairro da periferia da cidade.



Imagem 3: Imagem externa da Casa do Pai Tico (verde). O imóvel da direita pertence a uma filha de santo da Casa. Semelhanças e cumplicidades em torno da religiosidade.

Refere-se a denúncia que os mesmos vizinhos fizeram na Delegacia de Polícia do bairro, que gerou uma diligência para ouvir Pai Tico em que se tentou esboçar uma composição entre as partes, tendo os denunciantes retornado dia 06 de outubro de 2016, para consignar “barulho insuportável, procedente de tambores, cachaça, gritos, vindos do tambor de propriedade do autor (...)” (TJMA, 2016, p. 7), provocado por Pai Tico, alcunhado na peça já de “vulgo Tico”. Tais denúncias configuraram para a autoridade policial a ocorrência das contravenções de perturbação do trabalho ou sossego alheio, perturbação da tranquilidade (arts. 42 e 65 do Dec. Lei nº 3.688/41, respectivamente) e perigo para a vida ou saúde de outrem (art. 132 do CP).

Em seu termo de declaração da ocorrência os denunciantes informam que:

Ao lado da casa da declarante, existe um terreiro de MACUMBA [destaque da fonte], pertencente ao **elemento conhecido por TICO**; QUE no local, há **muito tambor, cachaça, gritos, entra e sai de bebidas alcoólicas, e um entra e sai de várias pessoas vestidas de branco e vermelho, um cheiro insuportável de queima de incensos, acendimento de velas**; QUE porém o que mais perturba, causa desassossego é **o barulho dos tambores, dos gritos**; QUE várias vezes conversou com TICO, de forma amigável para ele **diminuir a zoada, o barulho, e até atendia de forma educada**; QUE alguns dias depois ele recomeçava; QUE, por tudo isso, a declarante esteve nesta Delegacia; QUE na primeira vez, há mais ou menos três meses, esteve nesta Delegacia, onde fez uma acordo verbal, e ele **suspendeu o barulho, mas as reuniões continuava de forma ordeira**; QUE **nada tem contra a religião dele** ou de qualquer outra pessoa; QUE com as proximidades das eleições, TICO recomeçou a **zoada e o barulho**, alegando que estava autorizado pela advogada dele, inclusive soube que ela estava aqui nesta Delegacia, sem a intimação da declarante para participar da audiência; QUE vários objetos são jogados para a casa da declarante (MATRACAS, GARRAFAS, BOLAS DE FERRO); QUE em consequência disso, os filhos da declarante reagiram, e a declarante, e a declarante ficou com medo de acontecer uma tragédia, ou eles serem mortos, ou matarem a TICO; QUE TICO alega que quando a declarante chegou ao local, **“ele já estava lá fazendo o que faz até hoje”**; QUE **volta a dizer que nada tem a ver com a religião dos Evangélicos, Católicos, Umbandistas e assim por diante, porém**, “as atividades de qualquer pessoa não podem lesar os direitos dos outros, principalmente o sossego”, inclusive dentro de uma área residencial, e até altas horas da noite e da madrugada, como é o caso de **TICO, que alega ter uma missão (...)**; QUE a pedido do filho mais velho da declarante vai sair do local e **desiste da ocorrência policial ou do procedimento criminal contra TICO, temendo ocorrer uma tragédia** (TJMA, 2016, p. 1-2) (grifo nosso).

A denúncia feita se assemelha às denúncias e notícias de jornais de “casos de polícia” dos finais do séc. XIX, quando os Códigos de Postura Municipais não reconheciam as práticas mágico-religiosas-curativas de cultos afro (o catolicismo ainda era a religião oficial), como foi o caso de Amélia Rosa, negra alforriada, alcunhada de “rainha da pajelança”, que foi presa em São Luís em 1876 acusada de sevícia¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Embora não tenha sido processada por ser fundadora de uma religião afro-brasileira ou de um terreiro, “nos autos do processo há referência – nas reuniões por ela realizadas – à dança, ao canto (às vezes em língua

De acordo com Mundicarmo Ferreti (2015, p. 18), no séc. XIX o negro era envolvido com atividades bastante discriminadas e reprimidas, fossem elas religiosas, como o curandeirismo e a pajelança, ou profanas como danças, caboclo, congo, bumba, chegada entre outras. Essas questões povoavam o cotidiano do Maranhão nos jornais, a exemplo de excerto do Dário do Maranhão de 1889:

DANÇA DE TAMBOR

É intolerável o **barulho** que, todos os sábados, pelo menos, das 10 horas da noite e diante até á manhã de domingo, fazem os **dançantes de tambor** o areal próximo do sítio Dous Leões. É tanta a **algazarra** que os vizinhos não podem dormir, e se conseguem conciliar o somno em algum pequeno intervalo de descanso, despertam logo depois sobressaltados.

Pedem-nos que, para o abuso, **chammemos a atenção da auctoridade competente, pois, se é justo e natural que se divirtam ou brinquem e dansem, é de rigoroso dever procurarem logar afastado, onde não possam en commodar**, e não ali que é frequentado e tem, nas proximidades, muitas famílias. [...] (DANÇA, 08 jan. 1889 – Diário do Maranhão apud FERRETI, M., 2015, p. 18) (grifo nosso).

A correlação entre as falas dos depoentes e a denúncia do jornal do séc. XIX não é em vão. Demonstra a vitalidade das relações sociais que codificaram as diferenças e identidades com base em um controle da subjetividade, da cultura, do conhecimento, do controle do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 121), que criou novas identidades no hemisfério sul legaram aos cultos afros o não reconhecimento de suas práticas, suas formas de organização (“tambor”, “barulho”, “zoada”), isto é, a “MACUMBA”, com “várias pessoas vestida de branco e vermelho” a “insuportável de queima de incensos”, “acendimento de velas”, “zoada”, barulho, que pode até ser uma religião (“nada tem contra a *religião* dele”), mas não deve ser respeitada como tal pois é diferente do que se entende por “religião”.

Estas falas também demonstram o desconhecimento das gnoses representadas pelas formas de expressão de outros grupos formadores da sociedade brasileira protegidos pelo art. 216 da Constituição Federal e do conteúdo étnico do direito humano à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana definido pelo Estatuto da Igualdade Racial, como que se pudesse manter em funcionamento uma lógica interna da colonialidade que institui uma hierarquização religiosa sob o manto da liberdade e da igualdade jurídica formais.

incompreensível”) e a transe com entidades espirituais (como Rei Sebastião)” (FERRETI, M., 2015, p. 17). Os autos do referido processo podem ser encontrados na íntegra reproduzidos no trabalho organizado pela antropóloga Mundicarmo Ferreti, *Pajelança no Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa, São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.*

Viu-se que no Brasil a afirmação do racismo se dá pela sua negação (racismo à brasileira). No exemplo dado a negação do racismo da religião de matriz africana pela afirmação do respeito a liberdade religiosa, daí o culto de Tico possui elementos tidos como reprováveis, “cachaça”, “gritos”, “entra e sai de bebidas alcoólicas”, “o barulho dos tambores”, mas isso nada teria a ver com o preconceito étnico racial contra ele, pois “volta a dizer que nada tem a ver com a religião”, já que “TICO (...) alega ter uma missão”¹⁷⁰.

Um elemento importante desse registro é como o agente do sistema de segurança registrou “QUE na audiência, TICO foi orientado pelo Delegado a procurar um advogado, a fim de melhor **esclarecimento sobre a questão da zoada**” e que “**em nenhum momento na primeira audiência foi tratada a questão de religião, mas somente do barulho, da zoada**”. Ora, o deslizamento semântico aqui do “esclarecimento” é próprio desse ato em que se nega e se reitera não se tratar o caso de (preconceito) de religião, que poderia ser esconjurado pela fala autorizada de um advogado, de alguém do “campo jurídico” cuja intervenção fosse no sentido de tornar “claro”, ou seja, “menos barulhento”, “mais aceitável”, o tambor “negro” do Pai Tico.

4.3.1 Licença para religião ou licença para festa?

Diante das denúncias, Pai Tico relata que recebeu uma intimação para comparecer à delegacia. Além de tomar conhecimento do teor das imputações, foi surpreendido com a exigência de documentos para que mantivesse de forma “autorizada” o seu culto, sob pena de prisão, conforme documento encaminhado por ele à Secretaria Estadual de Igualdade Racial, depoimento na Ouvidoria da Defensoria Pública do Estado, e entrevista para esta pesquisa:

[...] quando chego lá descubro a causa pela qual fui chamado, **uma vizinha nova com menos de 01 ano de moradia havia me denunciado por barulho, “zoada”, ela relatava que minha casa era muito barulho que estávamos incomodando muito** (...) (SEIR, 2016, s/n) (grifo nosso).

[...] Diante da fala da vizinha, Pai Tico tentou explicar para o delegado de que se tratava, porém não teve sua fala garantida, só chegou a falar que tinha o alvará de certidão da Federação de Umbanda (...), no qual o seu terreiro é vinculado. Porém o delegado disse que essa documentação não tinha nenhuma validade, e deu uma relação de documentação para que Pai Tico providenciasse, e que juntamente com a companhia de uma advogada deveria apresentar na Delegacia. O Delegado ainda fez uma advertência para Pai Tico, se tocasse tambor, ou fizesse qualquer zoada, sem antes apresentar as documentações solicitadas, iria prendê-lo (OUVIDORIA DPE, s/n, 2016)

¹⁷⁰ Em entrevista realizada no dia 07/10/17, Pai Tico informou: “Porque quando a gente já nasce com nosso dom porque Deus não dá poder, Deus só dá um dom, e este dom nós tamo levando até quando Deus quiser, e os bons guias de luz”.

[...] mostrei todos os meus documentos tirados pela Federação de Umbanda do MA, **o delegado em alto tom começou a me ameaçar de me prender, dizia ele “- olha Tico (Meu Apelido) esses teus documentos não valem nada, eu te prendo, prendo os teus documentos e ainda prendo a Federação de Umbanda (Órgão que cuida das casas de Matrizes Africanas no Maranhão). - Ele diz não ser preconceituoso que a questão a ser discutida era a “zoada”, mas porque então ele insiste em falar que vai me prender?**

E outra, porque ele pediu documentos que só são tirados pra casa de show? Ex: (Licença do Corpo de Bombeiro, Delegacia do Costume e Delegacia do Meio Ambiente). (SEIR, 2016, s/n)(grifo nosso).

[...] Quando eu fui pela primeira vez foi sem advogada. Meu advogado foi só Deus e os bons guias de luz. Ela reclamou tudo isso aí que eu falei (...) Aí foi donde eu falei assim eu não estou nem tocando tambor, e eu tenho licença. Onde ele falou que as minhas licenças não valiam, que eu disse que a licença era da Federação. **E ele falou para mim que ele ia me botar na cadeia, me prendia, e ia prender Federação. Que se chegasse mais uma reclamação minha ele me jogava na cadeia.** (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017). (grifo nosso).

Nunca tendo comparecido em delegacia acusado de qualquer crime, e nunca antes tendo tido problemas com a comunidade, Pai Tico informou que se sentiu ultrajado com o tratamento que lhe fora dispensado pela autoridade policial, de que se extrai o abalo por ele descrito em entrevista:

“(...) eu me senti, assim, mesmo, como se eu fosse um bandido, como se eu fosse como que eu já matei, como se eu tava roubando, como se eu tivesse...dá licença da palavra, em português claro, tivesse estuprado alguma criança, entendeu? Me senti mesmo arrasado...mesmo. Da audiência parou. Aí foi que o Astro [vereador Astro de Ogum] mandou a advogada para mim (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017).

Pai Tico acionou a Federação de Umbanda em razão do vínculo que seu terreiro possui com essa entidade, cuja advogada, também assessora do Presidente da Câmara de Vereadores de São Luís¹⁷¹, recompôs o episódio:

Cheguei na delegacia (...) falei que estava representando aquela pessoa e queria saber o que estava acontecendo. Aí ele [o delegado] foi e disse que tinha muita briga de vizinho. Eu perguntei: “Me diga uma coisa: esse seu procedimento também é usado para igrejas evangélicas?”. Ele disse que não. Então eu falei que aqui nós estamos falando de religião e até onde eu sei o Brasil é uma país laico, com o é que senhor vai impedir uma pessoa que nasceu e se criou nesse bairro, que tem uma religião definida. A religião dele é essa. Se ele batia de manhã incomodava, se ele batia de tarde incomodava, se batia de noite...então eu vim lhe comunicar que o meu cliente vai bater, vai cultivar a religião dele. E se o senhor prendê-lo eu vou soltar. E vou lhe representar. Tanto que no dia seguinte (...) eu marquei uma audiência do Presidente com o Secretário de Segurança, pedi pra chamar o Delegado Geral, mandou chamar

¹⁷¹ Generval Martiniano Moreira Leite, vereador no 3º mandato pelo PR, babalorixá, conhecido pelo nome Astro de Ogum, é o atual Presidente da Câmara de Vereadores de São Luís.

o delegado da área e a gente discutiu mesmo, foi “pau feio”, ele bradou pra lá eu bradei pra cá (...) eu sei que resumindo Pai Tico conseguiu cultuar, fazer os tambores dele. Ele [o delegado] foi chamado na corregedoria, e aí não teve mais problema ele [pai Tico] (...). Não tenho dúvida que influenciou o fato dele ser evangélico e de achar que a delegacia é a casa dele (...) porque, assim, na verdade, ele tomou a vizinha para impor a religião dele, hoje ele é fanático (Entrevista concedida pela advogada ItaMargareth em 06.11.2017).

Porém, a advogada desconhecia até a entrevista concedida que, nada obstante suas orientações, Pai Tico havia providenciado parte da documentação que lhe fora exigida pela autoridade policial. Na ocasião foi entregue ao babalorixá papel impresso com a cópia do art. 42 da LCP¹⁷² comentada, contendo a exigência dos seguintes **“documentos para regularização de eventos”**, a serem providenciados pelo interessado: 1 – abaixo-assinado; 2 – corpo de bombeiros; 3 – meio ambiente; 4 - blitz urbana; 5 – SMTT (ANEXO 1). Pai Tico, a esta altura não tendo mais assessoramento jurídico - que se limitou à situação descrita - e temendo “ser preso”, resolveu da forma como lhe pareceu mais “segura”, apesar dos prejuízos emocionais e financeiros, como relatou:

[...] E foi assim, da onde eu gastei muito. Tirei [os documentos] porque não estava sendo resolvido, esse negócio de advogado, essas coisas e passei foi 16 dias andando. Acordava 6 horas da manhã, só chegava 5 horas da tarde. Gastei numa faixa de 500, 700 reais, que tive que comprar o extintor. Tive que comprar a luminária que ele exigiu, da onde ele exigiu que eu botasse, até que eu colocasse forro de "cuxe" [acústico]. Que forro de "cuxe" a gente bota onde tem festa, em coisa de boate, essas coisas assim né? (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017).

Por todos os lados que se trate a questão, a exigência de documentos dispensáveis a realização de atividades religiosas não se compatibiliza com os regramentos normativos de que se falou nos capítulos precedentes, relativamente a liberdade de cultos de povos e comunidades tradicionais de terreiro, não somente em relação a autoridade policial que exigiu, mas também das autoridades administrativas que emitiram os documentos solicitados.

Pai Tico obteve, então, uma autorização especial de nº 1068/2016 da BLITZ URBANA do Município de São Luís, em que a autoridade municipal permite ao Sr. Francisco de Assis Moraes, a critério de fiscalização de campo, a realizar o evento **TAMBOR DE MINA**, nos dias 30 de setembro, 01 e 02 de outubro de 2016, no horário das 20:00 hs às 02:00hs. No documento (ANEXO 2) a seguinte observação:

¹⁷² Art. 42. Perturbar alguém o trabalho ou o sossego alheios: I – com gritaria ou algazarra; II – exercendo profissão incômoda ou ruidosa, em desacordo com as prescrições legais; III – abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústicos; IV – provocando ou não procurando impedir barulho produzido por animal de que tem a guarda: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses, ou multa, de duzentos mil réis a dois contos de réis.

[...] Autorização para uso do solo. Para uso do som recomenda-se orientação técnica junto às secretarias de Meio Ambiente do Estado e Município. O uso de som deve atender as normas de fiscalização dos referidos órgãos quanto ao nível de impacto e sonorização do entorno (...).

Art. 4º. Esta autorização só terá validade se apresentada via original acompanhada das autorizações do **Corpo de Bombeiros e Delegacia de Costumes, SEMA-SECRETARIA ESTADUAL DO MEIO AMBIENTE** (...).

Art. 6º. Para manuseio de alimentos, fica proibida a utilização de gás ou carvão, devendo a mesma portar o manuseio de equipamentos elétricos quando preciso, visando à proteção do bem público, e sempre respeitando as orientações do curso de Segurança Alimentar e da Vigilância Sanitária (...).

Art. 11º. Em caso comprovado dano ao bem público ou turbação do sossego aos moradores será aplicado multa no valor correspondente ao dano em acordo com a Lei 1790/68 – Código de Postura do Município¹⁷³. (grifo da fonte).

Não há como dissociar os procedimentos exigidos para o culto realizado pelo Pai Tico dos PLFs (pedidos de licença para festa)¹⁷⁴ do séc. XIX ao início do séc. XX. O historiador Tiago Santos (2014), observando mais de 500 pedidos da época classificou os documentos em grandes grupos: a) Brincadeiras; b) Bailes; c) Tambor de Mina; d) Festa do Divino; e) Bumba Meu Boi; f) Tambor. Na categoria “tambor de mina” observou que se referia a uma categoria exclusiva para pedidos que contivessem o termo “mina” (como é o atual caso do Pai Tico), sendo possível que pedidos referentes a tambor de mina estivessem incluídos de maneira disfarçada em outros pedidos, tal como no próprio “tambor”, que não era propriamente religioso, mas que continham esse instrumento como elemento central (“tambor de crioula”), por exemplo.

De acordo com o autor, “a idiossincrasia dos Chefes de Polícia da época pode ser destacada como um dos maiores entraves às licenças. Um mesmo chefe de polícia poderia apresentar posturas diferentes” (SANTOS, 2014, p. 97), algo que guarda alguma semelhança com o relato sobre tratamento da autoridade policial que exigiu a licença para a categoria “tambor de mina”, no séc. XXI.

Ainda de acordo com o estudo:

¹⁷³ Em relação a eventos religiosos, o Código de Posturas do Município de São Luís atual (1968) adverte em relação a horário que “Nas igrejas, conventos e capelas, os sinos não poderão tocar antes das 5:00 h (cinco horas) da manhã e depois das vinte e 22:00 h (vinte e duas horas), salvo os toques de rebates por ocasião de incêndios ou inundações” (art. 62).

¹⁷⁴ “Os Pedidos de Licença para Festas (PLF) eram documentos com estrutura simples e fixa. O requerente (aquele que pedia; usualmente também chamado de suplicante ou peticionário) apresentava-se, indicando o seu endereço e o objetivo do seu pedido de licença (a festa em si) dando detalhes do que ocorreria e em alguns casos justificando o seu pedido. No fim do documento quase sempre o requerente dava garantias de que manteria a ordem e os bons costumes encerrando com a assinatura de seu nome ou com a assinatura de uma pessoa a rogo” (SANTOS, 2014, p. 96).

[...] os PLF em geral apresentam alguns detalhes acerca do contexto sociocultural da época, algumas palavras frases ou expressões revelam o cotidiano das manifestações religiosas afro-maranhenses. Além das dificuldades materiais na realização dos rituais – o pagamento das licenças era apenas uma delas – havia as interdições impostas pelas portarias, que poderiam afetar diretamente às práticas religiosas. Em alguns pedidos, a resposta do Chefe de Polícia limita o horário de execução das “brincadeiras”. O Tambor de Mina e os divertimentos em geral não poderiam exceder às 10 horas da noite, sob o risco de serem interrompidos à força pela polícia. Em outros casos havia a limitação dos dias em que os objetos de licença seriam liberados, fora as recusas diretas da Chefatura de Polícia, que se concentraram mais no século XIX (SANTOS, 2014, p. 147).

Não se pode olvidar que a Lei de Postura Municipal de São Luís nº 1.138, de 1876, prescrevia abertamente: [...] Art. 2º. Ficam proibidas nesta capital as dansas denominadas vulgarmente de caboclo, congo, bumba, chegança e outros folguedos populares da mesma espécie sem previa licença da camara municipal (FERRETI, M., 2015, p.17).

A antropóloga Mundicarmo Ferreti lembra que a obrigatoriedade de registro dos terreiros na polícia e a exigência de autorização policial para a realização de festas de santos e encantados, mediante o pagamento de taxas, vigorou no Maranhão até 1988 (2004, p. 24). Todavia, em 2016, fora emitido pela Delegacia de Costumes e Diversões Públicas uma “Autorização Folclórica” (ANEXO 3), solicitada por Pai Tico, com base no art. 47 do Decreto nº 5.068/73¹⁷⁵ e pela Lei Estadual nº 8.364/06, para o evento **“DANÇA DO TAMBOR” – TERREIRO DE MINA – ILÊ AXE OYA SAPATÁ**, no período de 30 de setembro de 2016, das 22 hs às 02 hs.

Os referidos marcos normativos, por sua vez, informam que por constituírem brincadeiras tradicionais sem fins lucrativos consagradas pelo povo a fazerem parte da cultura maranhense, o "bumba-meu-boi", “quadrilha”, “tambor de mina”, "tambor de crioula", e similares serão licenciados sem as exigências de que trata o art. 10 (licenças municipais, corpo de bombeiros, atestado sanitário etc). No entanto, mesmo havendo esta exceção legal, o documento possui advertências no sentido de que a validade da autorização folclórica¹⁷⁶ está condicionada a apresentação das licenças e ainda ao cumprimento do horário estipulado.

¹⁷⁵ Trata-se de Decreto que regula o licenciamento, a fiscalização de casas de diversões públicas no Maranhão. O texto foi objeto de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 473, de 25/07/2017 no STF, em que o PGR questiona a competência do Estado para regular a realização de eventos, pois seria de competência municipal na forma do art. 30, I, CF. Vide: *Ação questiona lei do MA que regula licenciamento e fiscalização de casas de show em municípios*, <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=351251>.

¹⁷⁶ Tramita no STF A Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 473 com pedido de medida liminar, contra o Decreto 5.068/1973, do Estado do Maranhão, que regula o licenciamento, a fiscalização e o funcionamento de casas de diversões e praças desportivas e as atividades comerciais exercidas no interior delas. Para o MPF a norma estadual viola o regime de repartição de competências legislativas ao dispor sobre

Verifica-se que o teor do documento muito pouco difere de autorização concedida para a mesma finalidade mais de um século antes, conforme transcrição de LICENÇA POLICIAL do ano de 1897 em favor da Casa de Nagô, transcrita pelo historiador Thiago Santos (2014, p. 126):

PORTARIA – 5 de Janeiro de 1897

Nº 18

Concedo a licença que me requireo Josepha Seguins de Oliveira, para nos dias 5, 6 e 7 do corrente dar em sua caza á rua da Madre Deus nº 205, a **brincadeira denominada de “Minas”**, devendo ser esta apresentada ao Subdelegado do 4º Districto que a cassara si necessario for; nao’ excedendo o toque de tambor das dez horas da noite dos referidos dias.

Chefatura de Policia Maranhão 5 de Janeiro de 1897

Sebastião Magalhaes Braga. (grifo nosso)

Nas licenças para festa concedidas no passado em São Luís do Maranhão, sagrado e profano, obrigação e brincadeira aparecem a partir da noção de festa como elemento central que permite a correlação entre ambas, de acordo com o estudo realizado pelo professor. “Festa”, portanto, assimila as duas categorias (sagrado e profano), mas diferentemente das visões de mundo cristãs, “nas religiões afro não há oposição direta entre o domínio do sagrado e do profano, pois é dentro de uma festa aparentemente profana que são realizados rituais sagrados” (SANTOS, 2014, p. 118).

No sistema de classificação dos toques de Mina, nos pedidos de licença para festa analisados, o professor identificou: a) dançar mina; b) dança de minas; c) dança das minas; d) brincadeira de minas; e) brincadeira denominada mina; f) brincadeira denominada dança das minas; g) **tambor de mina**.

A nomenclatura “dança de tambor” eleita para o “evento” realizado em setembro de 2016 no Ilê Axé Oyá Sapatá, classificada como reunião de público e música diversificada, trata-se da religião Tambor de Mina. Tal como no passado, a negação ou a folclorização da religião de matriz africana representa, segundo Abdias do Nascimento (2017, p. 145) o “ponto máximo da técnica de inferiorizar a cultura afro-brasileira”.

Esses apagamentos de “saberes subalternos” (MIGNOLO, 2003) de povos tradicionais de terreiro constituem narrativas mestras da racionalidade do sistema mundial colonial/moderno, que conformou o exercício da antiga soberania do Estado a experimentações biopolíticas racistas, favorecendo a criação de imaginários que deram sentido a “direitos diferentes, para

peculiaridades locais, matéria reservada à competência dos municípios, conforme o artigo 30, inciso I, da CF. Ainda para o MPF os requisitos para concessão de alvarás de funcionamento devem ser definidos em cada município, conforme as peculiaridades locais, não por secretário de segurança pública estadual. Vide: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=351251>.

diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior do mesmo estado” (MBEMBE, 2016, p. 135).

Nesse sentido, excepciona-se a proteção jurídica das minorias religiosas (apesar da liberdade e da igualdade jurídica formais), para que se dê a morte social das suas culturas, das suas práticas, dos seus modos de vida tradicionais, isto é, o alterocídio, algo que “deixar viver” sob autorização, vigilância e disciplina, mas que se deve “fazer morrer”, através de mecanismos práticos em que o Outro passa a ser intrinsecamente ameaçador, sendo aquele do qual é preciso proteger-se devido a impossibilidade de controle total (MBEMBE, 2014, p. 26).

Nesse caso, a exigência de tais documentos, bem como o teor das denúncias formuladas em face do Pai Tico representam uma forma de gerir a liberdade criando embaraço ao exercício de direitos como a liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana, cuja motivação se enquadra na combinação da prática de discriminação religiosa do art. 20 da Lei nº 7.716/8, chamada também de “racismo religioso”, com a discriminação étnico-racial descrita no art. 1º da Lei nº 12.288/10 (Estatuto da Igualdade Racial).

Poder-se-ia pensar que se trata de uma mera licença, porém, gastos com transporte, taxas e outras despesas não previstas para obtê-la é demasiado grave para uma comunidade tradicional religiosa que não possui em sua prática o recolhimento de dízimo, e que para a realização de seus toques, precisa arcar com despesas de alimentação, roupas, bebidas etc. Em verdade, pode-se constatar que a exigência de certa forma viabilizou a restrição e o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades públicas.

4.3.2 De vítima de discriminação a acusado de ilícitos penais

Não bastasse ter sido obrigado “sob pena de prisão” a providenciar documentos juridicamente inexigíveis, Pai Tico ingressa no sistema de justiça denunciado por fatos que não constituem ilícitos penais, mas cuja interpretação levou a autoridade da circunscrição a instaurar o Termo Circunstanciado de Ocorrência nº 204/2016 com base no art. 42¹⁷⁷ da Lei de Contravenções Penais (Dec. Lei nº 3688/1941), que versa sobre a perturbação do sossego

¹⁷⁷ Art. 42. Perturbar alguém o trabalho ou o sossego alheios: I – com gritaria ou algazarra; II – exercendo profissão incômoda ou ruidosa, em desacordo com as prescrições legais; III – abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústicos; IV – provocando ou não procurando impedir barulho produzido por animal de que tem a guarda.

alheio, no art. 65¹⁷⁸ da mesma lei, perturbação da tranquilidade, e por perigo para vida ou saúde de outrem, art. 132 do Código Penal¹⁷⁹.

Desta maneira que Pai Tico, visto no presente trabalho tratado como vítima de processo discriminatório relativamente à religião, transformou-se em autor dos referidos ilícitos penais que se desdobraram no processo nº 824-84.2016.8.10.0020, distribuído ao 3º Juizado Especial Criminal, ao qual se teve acesso integralmente nas dependências do órgão jurisdicional competente (ANEXO 4).

Para instruir o procedimento foram juntados o boletim de ocorrência (ANEXO 5), depoimento (ANEXO 6), e termo de desistência da representação (ANEXO7), pois, nada obstante terem levado ao conhecimento da autoridade policial o suposto cometimento de ilícitos penais, os denunciantes, tendo sido informados do direito de representação do art. 39, §1º do Código de Processo Penal¹⁸⁰, declararam não querer representar pela prática dos referidos tipos penais. Todavia, os ilícitos que supostamente Pai Tico teria cometido constituem condutas processadas via ação penal pública incondicionada¹⁸¹, isto é, aqueles cujo titular da ação penal é o Ministério Público. Assim, mesmo os denunciantes tendo desistido de levar o Pai Tico a juízo, o delegado por força de lei, teria que encaminhar o feito¹⁸².

Em juízo, preliminarmente, os denunciantes reforçaram o pedido de desistência e o processo foi encaminhado ao membro do Ministério Público, que asseverou não haver qualquer evidência de que tenha efetivamente ocorrido o crime de perigo para a vida ou saúde de outrem.

¹⁷⁸ Art. 65. Molestar alguém ou perturbar-lhe a tranquilidade, por acinte ou por motivo reprovável.

¹⁷⁹ Art. 132 - Expor a vida ou a saúde de outrem a perigo direto e iminente.

¹⁸⁰ Art. 39. O direito de representação poderá ser exercido, pessoalmente ou por procurador com poderes especiais, mediante declaração, escrita ou oral, feita ao juiz, ao órgão do Ministério Público, ou à autoridade policial. § 1º A representação feita oralmente ou por escrito, sem assinatura devidamente autenticada do ofendido, de seu representante legal ou procurador, será reduzida a termo, perante o juiz ou autoridade policial, presente o órgão do Ministério Público, quando a este houver sido dirigida.

¹⁸¹ Em razão do art. 17 da LCP: “A ação penal é pública, devendo a autoridade proceder de **ofício**”. No caso do art. 13 do CP, trata-se igualmente de ação penal pública incondicionada em razão do art. 100 do CP: “A ação penal é pública, salvo quando a lei expressamente a declara privativa do ofendido”. Ocorre que do ponto estritamente processual no termo de notificação da ocorrência assinalou-se que se trata de “crime de ação penal pública condicionada”. Se se tratasse dessa modalidade, os denunciantes teriam até seis meses para exercer seu direito de representação, desde quando tomaram conhecimento dos delitos alegados. A autoridade, ao assinalar que as imputações ensejam ação penal condicionada, comete uma atecnia jurídica, pois nesse sentido, caso fosse de ação penal pública condicionada e o interessado desistisse da representação, subsistiria a possibilidade de fazê-lo dentro do prazo legal, dispensando-se, naquele momento o encaminhamento de notícia de fato para abertura de procedimento de Termo Circunstanciado de Ocorrência e a movimentação da máquina judiciária.

¹⁸² Art. 69, da Lei 9.099/95: A autoridade policial que tomar conhecimento da ocorrência lavrará termo circunstanciado e o encaminhará imediatamente ao Juizado, com o autor do fato e a vítima, providenciando-se as requisições dos exames periciais necessários.

Quanto a perturbação da tranquilidade, acrescenta o *parquet* que não se deu por “acinte ou motivo reprovável” (TJMA, 2016, p. 28), não tendo feito referência a religião. No que tange a perturbação do trabalho ou sossego alheios a Promotoria Criminal considerou que sequer o tipo da LCP deveria ser aplicado pois se encontra derogado pelo art. 54 da Lei nº 9.605/98 (Lei de Crimes Ambientais), isto é, a chamada poluição sonora, sendo matéria de competência ambiental.

O Promotor criminal pediu ao juízo o arquivamento do feito em relação ao perigo para a vida ou saúde de outrem e a perturbação da tranquilidade, mas em relação a perturbação do trabalho ou sossego alheios que fosse encaminhado ao Promotor do Meio Ambiente. Em poucas palavras, a magistrada da causa acolheu o pedido ministerial para determinar o arquivamento das duas primeiras imputações e encaminha a subsistente ao órgão ministerial ambiental, o qual, asseverou que a autoridade policial se equivocou em encaminhar capitulação legal revogada pela lei de crimes ambientais e que:

Ocorre que, no presente caso, apenas duas pessoas, residentes na mesma casa, manifestaram incômodo com os ruídos advindos do **terreiro**, sendo que ambas optaram em não apresentar representação criminal em face do proprietário do **estabelecimento religioso**. Na ausência de número significativo de pessoas cuja saúde esteja possivelmente em risco, resta prejudicada a continuidade das investigações, impondo-se o devido arquivamento (TJMA, 2016, p. 46). (grifo nosso)

Em face de tais circunstâncias o procedimento foi arquivado e Pai Tico não se tornou réu no sentido propriamente penal. Há que se ressaltar que, no âmbito do Termo Circunstanciado de Ocorrência, desde a delegacia até o pronunciamento da Justiça apenas o Promotor Ambiental considerou o terreiro estabelecimento religioso, no qual eventualmente foram produzidos “ruídos”. Verifica-se aqui um certo “refinamento” em relação à questão. Porém, a percepção dos agentes do sistema de justiça implicados na causa passou ao largo da questão religiosa, pois o exercício da liberdade de culto do Pai Tico e sua comunidade não foi considerado para o arquivamento, apenas questões de ordem processual, como a ausência de elementos que configurassem os ilícitos pelos quais o babalorixá foi acusado.

4.3.3 Reflexões sobre a implicação do sistema de justiça na questão da discriminação racial em face de comunidades de terreiro

Do exemplo acima, extraem-se questões pertinentes a práticas jurídicas cotidianas que expressam dificuldades operacionais na efetivação de direitos conquistados por comunidades

tradicionais de terreiro. Joaquim Shiraishi Neto (2011b, p. 36) acrescenta que os novos dispositivos legais criados com base no controle social exercido pelos movimentos sociais, - como exemplos do presente trabalho a Lei Caó, o Decreto que institui Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, as portarias relativas aos povos e comunidades tradicionais de terreiro, o Estatuto da Igualdade racial etc. -, foram determinantes para a abertura do ordenamento ou sistema jurídico até então indiferente aos direitos desses grupos.

Esses novos dispositivos ingressam no “campo jurídico” disputando com “detentores de espécies diferentes de capital jurídico” (BOURDIEU, 2006, p. 219), notadamente as autoridades jurídicas que detêm a forma por excelência da violência simbólica legítima do Estado, de maneira que precisam ir se acomodando no universo jurídico, processo este que “pode implicar num menor controle dos grupos sociais em função da ‘autonomia’ do campo jurídico (...) construída em face das necessidades de produção, reprodução e difusão de um discurso jurídico que sempre se ocupou em negar direitos a esses grupos” (SHIRAISHI NETO, 2011b, p. 36).

No caso específico dos povos de terreiro, essas interdições se mantêm arvoradas na memória de uma gnose colonial que conformou os saberes e modos de vida ancestrais de povos oriundos da diáspora do Atlântico Negro o terror racial que sub-repticiamente impregna a “divisão do trabalho de dominação simbólica” (BOURDIEU, 2006, p. 219) do campo. De fato, todo o esforço de ‘novos movimentos sociais’ para instituir “novos padrões jurídicos” e “novas práticas jurídicas” para forçar o Estado a reconhecer as territorialidades específicas de grupos étnicos diferenciados, encontra uma barreira de 300 anos de escravidão oficial que produziu fronteiras, hegemonias, narrativas e imaginários excludentes desses saberes subalternos insurgentes, mesmo no século XXI, pois a colonialidade do saber continua organizando a diferença colonial.

No percurso entre a denúncia na delegacia de polícia da “zoada” promovida por Pai Tico até a capitulação legal dos crimes em procedimento judicial, passando pela exigência e autorização de licenças para festa, o que se verificou foi a negação do mais básico dos direitos dos povos tradicionais de terreiro, notadamente, o direito de serem reconhecidos como tal.

A Convenção 169 da OIT (norma supralegal) estabelece como critério fundamental dos povos tradicionais a autoatribuição e autorreconhecimento, não cabendo a autoridade policial, juiz, promotor estabelecer requisitos para a salvaguarda da integridade dos valores, práticas e instituições desses povos. Tal assertiva, à medida em que desafia o poder simbólico de nomeação do campo jurídico, promove uma “(...) inversão da ordem de se pensar o direito a

partir da situação vivenciada pelos povos e comunidades tradicionais, leva a uma ruptura com os esquemas jurídicos pré-concebidos” (SHIRASHI NETO, 2007, p. 28). O alargamento de sentido jurídico de proteção dos “sujeitos de direito” relativiza a noção de soberania do Estado.

Justamente o antigo poder soberano resgatado pela Modernidade se liga a tecnologias de poder através do racismo, utilizado pelo Estado para funcionar e gerir as liberdades, e desta maneira, tal como no passado, o “direito soberano de matar” não está sujeito a regras, não é codificado legalmente, mas funciona como um ‘estado de exceção’, que põe as minorias no Estado de Direito, tal qual os escravos no passado, a um permanente “estado de injúria”, em que há direitos diferentes para diferentes categorias de pessoas (MBEMBE, 2016).

Nesse cálculo da gestão das liberdades, o discurso do Pai Tico afirmando tratar-se o que se chamavam de ‘barulho’ e da alegação de perturbação do sossego e afetação da saúde de outrem de sua religião colide com uma macronarrativa que se expressa concretamente em uma colonialidade jurídica tradicional, parte de uma racionalidade do moderno poder secular de gerar novos preconceitos, reforçando os antigos.

O discurso do Pai Tico ao afirmar durante a entrevista que “também possui autoridade”, que também possui direito, e que sofreu “desacato” por ter sido molestado dentro da sua “lei” (“A minha lei é até 2 horas da manhã e mesmo assim desse problema aí, eu sempre toquei no tambor, toco e paro meia hora antes, não é de agora”) demonstra uma forma de resistência aos apagamentos que o poder necropolítico institui através de mecanismos sutis. Nesse caso nem tão sutis. Ademais, essa fala se insere dentro de uma perspectiva reconhecida pela própria Convenção 169, para a qual ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.

Carlos Frederico Marés (1999, p. 314) vai dizer que os direitos coletivos de povos referentes ao governo próprio, território, à cultura e à liberdade se encerram no confronto com a soberania do Estado, pois se reduzem ao direito de se constituir como Estado, e se extinguem nesse exato momento. Considerando que não há direitos absolutos em si, poder-se-ia argumentar que os sons provenientes do tambor de Pai Tico eventualmente perturbassem a saúde, o sossego de outrem, e o limite da lei silêncio legalmente imposto¹⁸³. Estar-se-ia, em tese, diante de uma colisão de direitos, porém, a Convenção nº 169 estabelece que os 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 (art. 8º, item 2).

¹⁸³ O presente trabalho não teve notícia de que tenha havido em São Luís qualquer procedimento policial aberto em razão de “barulho” promovidos por outros credos religiosos contra os direitos de outrem.

Ocorre que ainda que fosse esse o caso, para o prosseguimento de qualquer feito nesse sentido seria imprescindível um exame pericial, o que não houve. A ausência desse elemento “processual” revela que a questão é de outra ordem, que não a jurídica, sendo este um dos motivos, inclusive do arquivamento do processo na Justiça. Acrescentou o Promotor Ambiental: “(...) à notícia-crime de poluição sonora é indispensável a realização de perícia que deve observar a existência de pessoas prejudicadas, ainda que por amostragem, e seguir a regra de avaliação de ruídos com reclamantes” (TJMA, 2016, p. 45).

A própria Convenção estabelece que sempre que necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio (art. 8º, item 2). No caso, a via escolhida pela autoridade policial para solucionar eventual conflito de interesse foi a exigência de documentos para eventos festivos e o enquadramento jurídico de fatos que ensejaram fase preliminar de persecução penal mesmo sem a vontade dos interessados, que desistiram da representação, conforme se extraem dos documentos e informações obtidas.

O método proposto por Bourdieu (2006) viabiliza uma visão *relacional* de realidades que podem ser vistas claramente na construção do objeto de pesquisa. Construir um sistema coerente de ligações a serem postos a prova na demonstração de um caso empírico, um caso particular, serve para retirar dele caracteres que o transformam no caso particular do possível. Assim, o caso apresentado no presente trabalho fornece elementos para, a partir do suporte teórico, entender-se como o racismo ingressa nos mecanismos estatais para aniquilar direitos à medida se vivencia uma era de crescimento de direitos conquistados pelos povos tradicionais.

Dessa maneira o caso particular visto tal como apresenta uma “intenção de generalização” (BOURDIEU, 2006, p. 32), de que se buscam extrair resposta ao problema formulado: quais as razões pelas quais não há registros nem processos judiciais de discriminação étnico-racial ou racismo religioso com base na Lei nº 7.7.16/89 (Lei Caó) relativamente a povos e comunidades tradicionais de terreiro em São Luís do Maranhão?

Considerando os dados apresentados, relaciona-se aqui o fato de que sendo a maior parte das vítimas negra e maior parte dos credos discriminados os de comunidades de terreiro, isto é uma minoria étnicos-religiosa, o acesso ao sistema de justiça se liga a elementos gerais relativamente a barreiras raciais que restringem o acesso da população negra em geral.

Aqui entra a noção de “racismo institucional”, desdobramento do racismo epistêmico que naturalizou no seio da sociedade critérios de diferenciação pautados no marcador “raça”, internalizando-os institucionalmente. Por racismo institucional, tem-se que se manifesta, conforme Thula Pires e Caroline Lyrio (2014, p. 6):

[...] através de condutas individuais que promovem a discriminação racial das suas mais variadas formas ou através da atuação silenciosa, mas contundente dos órgãos públicos e privados. O racismo institucional, aquele que pode ser experimentado e observado na dinâmica das instituições, decorre necessariamente do alto grau de naturalização da hierarquia racial e dos estereótipos que inferiorizam determinado grupo enquanto afirmam a superioridade de outro.

Soma-se que “(...) a interpretação equivocada de normas de teor antirracista contribui para o esvaziamento das medidas de promoção da igualdade racial, além de constituir exemplo mais que evidentes de uso oficial do Direito contra a população preta e parda” (PIRES; LYRIO, p. 22), assertiva com a qual a presente pesquisa tem acordo.

Houve um processamento da denúncia relativamente a perturbação do sossego e da tranquilidade em face de Pai Tico, mas não houve sequer resposta oficial do órgão da Segurança, passados mais de um ano, à denúncia por ele formulada em face da conduta da autoridade policial que exigiu documentos juridicamente desnecessários e enquadrou a conduta de Pai Tico como criminosa¹⁸⁴. Também não houve entendimento por parte das autoridades de que Pai Tico teria sido vítima de discriminação racial pelos vizinhos, muito embora se possa extrair com base na legislação pertinente eventual enquadramento nesse sentido. Seria algo, ao menos possível de ser investigado.

Do ponto de vista da Defesa de Pai Tico, há uma correlação com a pesquisa de Thula Pires e Caroline, pois as autoras verificaram que:

Na maioria dos casos analisados a defesa foi executada por advogados. Partindo do princípio que essas vítimas possuíam uma situação socioeconômica mais privilegiada, em comparação àquelas que precisam utilizar a advocacia pública, pode-se atribuir como um dos fatores para que vítimas cotidianas de desrespeito não procurem o Judiciário questões financeiras que inviabilizem acesso à justiça (PIRES; LYRIO, p. 25).

Pai Tico foi acompanhado por uma advogada encaminhada pela Federação de Umbanda para a audiência perante a autoridade policial. Posteriormente Pai Tico acionou posteriormente a Secretaria Estadual de Igualdade racial e a Ouvidoria da Defensoria Pública. A partir daí passou a ser acompanhado pela Comissão de Igualdade Racial da DPE. Tomou-se conhecimento que o Defensor Público responsável colheu depoimento do Pai Tico, doravante

¹⁸⁴ Pai Tico levou seu caso ao conhecimento da SEIR, que encaminhou à SSP o Ofício nº 351/2016, em 21/09/16, solicitando apuração sobre a conduta da autoridade policial referida. Passado mais de um ano sem resposta, este pesquisador consultou a própria SSP, que informou, via Ouvidoria (Protocolo nº 65381.000184/2017-72) em 10/11/17 que: “Informamos que a sua manifestação foi acolhida e registrada em nossos atendimentos sob o nº 2024/2017 e encaminhada para a Delegacia Geral para conhecimento e providencias”. Até a presente data sem resposta.

o denunciante, e tomará as medidas judiciais cabíveis em relação a apuração das condutas da autoridade policial e dos agentes públicos que emitiram as licenças. Todavia, até a presente data, Pai Tico ainda não teve a resposta que desejava do Sistema de Justiça, isto é, a apuração da conduta da autoridade policial e a reparação material do gasto que empreendeu com os documentos.

Relacionando o caso do Pai Tico à pesquisa citada outro fator que mereceu análise foi o tempo de tramitação dos processos até decisão de segunda instância. Segundo o estudo há uma demora não razoável na prestação jurisdicional¹⁸⁵, sendo este um dos motivos responsáveis por desacreditar uma medida. Concluem:

Quanto mais as pessoas percebem como demasiado o tempo de resposta dado pelos órgãos que compõem o sistema de justiça, menos se mobilizam para levar seus conflitos à sua análise e menos se sentem reconhecidos como sujeitos de direito pelo sistema. Mais um fator para contribuir para a inefetividade da legislação penal antirracismo (PIRES; LYRIO, p. 24).

O caso do Pai Tico não foi judicializado, mas seu discurso revela uma desconfiança em agentes do campo jurídico: “Tirei [os documentos] porque não estava sendo resolvido, esse negócio de advogado”.

Por fim, os dados por elas coletados refletem o distanciamento do Poder Judiciário fluminense frente às demandas de promoção da igualdade e combate às discriminações raciais. Embora não seja a mesma experiência do Poder Judiciário local, que sequer possui processos judicializados com base no crime de racismo, o fato de o caso do Pai Tico ter sido encaminhado a juízo por “barulho”, “zoada” “macumba”, refletem também o distanciamento concretamente:

[...] Esse tipo de postura fortalece o imaginário de total ineficácia da legislação antirracismo, encoraja a perpetuação de práticas racistas no cotidiano, além de fazer incidir sobre as vítimas dos referidos atos uma cidadania de segundo grau. Enquanto vigorar o modelo de produção e apropriação de corpos construído sob a lógica da desigualdade e do descarte de seres humanos, formas de hierarquização de pessoas continuarão a ser produzidas, reproduzidas e naturalizadas (PIRES; LYRIO, p. 27-28).

O caso do Pai Tico é exemplificativo. Considerando que a área da circunscrição policial onde se desdobraram os fatos é aquela que segundo estudo da SEIR de 2011 possui o maior

¹⁸⁵ Apesar da dificuldade anteriormente descrita de precisar com exatidão o tempo de duração dos processos, naqueles em que foi possível fazê-lo, em 31,37% do universo pesquisado, observou-se um aumento de sete meses em relação ao tempo médio (35 meses) na tramitação total.

número de terreiros na cidade de São Luís, e considerando que a delegacia de polícia é um “portão de entrada” de denúncias de crimes, é de se constatar que a percepção daquele agente público sobre o que vem a ser violência ou intolerância religiosa pode influenciar no subregistro de denúncias e na ausência de procedimentos próprios de investigação que ensejam processos judiciais.

Do outro lado, pode-se concluir que essa mesma postura pode vir a ser responsável pela perpetuação de práticas discriminatórias relativamente aos cultos de matriz africana na área Itaqui-Bacanga, diante do entendimento esboçado de que se “não se trata de religião”, mas sim de “barulho” “zoada”, a ser disciplinado por meio da emissão de licenças próprias.

Ou seja: os modos de vida tradicionais mediados pela religiosidade do babalorixá foram ignorados para o processamento do feito, o que leva a crer que além de uma distorção sobre o que vem a ser religião de matriz africana, não há, pelo menos das autoridades implicadas judicialmente no caso, a menor noção do impacto desses discursos sobre as conquistas dos povos de terreiros nos últimos 40 anos no Brasil.

Não se pôde na presente pesquisa avançar para além do exemplo, mas repita-se a insuficiência de dados sobre a relação com o sistema de justiça revela que há muito se para ser desvendado, no que diz respeito ao controle na perpetuação das desigualdades raciais, e, a partir do caso do Pai Tico, o resultado que se aponta está relacionado a três fatores.

O primeiro deles, aquilo que Capelletti e Garth (1988) chamam de “capacidade jurídica processual pessoal”, isto é, presença de barreiras que precisam ser pessoalmente superadas antes que direitos possa ser reivindicado através do aparelho judiciário, que por sua vez está interrelacionada com diversos fatores, como escolaridade, condição econômica, social, organizacional mas também a própria dinâmica difusa de novos direitos de povos de terreiro.

Pai Tico mesmo acionando através do FERMA e da Federação de Umbanda a Defensoria Pública e tendo levado ao conhecimento da Secretaria de Igualdade Racial, achou conveniente providenciar, apesar de enorme sacrifício pessoal, os documentos que sabia ser inexigíveis juridicamente, ante a possibilidade arbitrária de ter ser culto limitado. O problema aqui não foi o não conhecimento dos canais, mas a impossibilidade de acompanhar a denúncia.

Em entrevista Pai Tico informou que foi orientado a procurar um “lugar” para denunciar a autoridade policial, não soube exatamente dizer onde, mas pelo diálogo com a advogada que o acompanhou na delegacia, acredita-se que foi na Corregedoria de Polícia:

Eu cheguei lá, é como eu falei, se não tiver a pessoa para ir comigo pra assinar, que eu não minto, que eu não sei ler, se eu não gravar na minha mente o que dá para gravar...eu fui lá [num órgão da polícia, que não soube dizer exatamente onde era] e a mulher disse lá, que é outra delegada, advogada, sei lá...disse assim: “deixa isso pra

lá, você não quer conversar com o delegado? Eu ligo aqui para ele aqui, conversa com ele, é legal, ele é excelente. Ele trabalha muito bem no trabalho dele, da onde não fiz nada...? (Entrevista concedida por Pai Tico, 07.10.2017).

Outro fator que se credita à baixa ou inexistente judicialização de casos de discriminação religiosa em relação a religiões de matriz africana é mesmo um “racismo epistêmico” que impregna as visões de agentes do Estado - aqui sem particularizações pessoais - e que leva a perpetuação de apagamentos simbólicos. Quando o caso do Pai Tico chegou ao Poder Judiciário não encontrou eco no que diz respeito à religião em si apenas o Promotor do meio ambiente fez referência, mas logo em seguida atestou que:

Impende destacar que a ausência de tipificação da conduta do **vizinho barulhento**, no art. 54 da Lei nº 9.605/98, não prejudica a solução de conflitos intersubjetivos desta natureza através de *ação de dano infecto*, previsto no art. 1277 do vigente Código Civil (TJMA, 2016, p. 46).

Em outras palavras o Promotor de Justiça disse que não subsistindo a ação penal, poderiam os prejudicados processar Pai Tico por uso anormal da propriedade com base no direito de vizinhança regulado pela legislação civil¹⁸⁶. A descaracterização dos ilícitos pelos quais Pai Tico foi levado a juízo dizem respeito a insuficiência de elementos probatórios (p. ex. a exame pericial) que atestassem poluição sonora ou algo dessa natureza.

Essa camada jurídica da colonialidade representa barreiras de natureza epistemológica que impedem a operacionalização dos direitos coletivos conquistados. No exemplo dado nem autoridade policial, nem os promotores, nem a juíza, asseveraram que a denúncia formulada contra o pai de santo atentava contra a religiosidade que marca a identidade étnica do grupo a que pertence.

Em nenhum momento se questionou a legalidade da exigência e a emissão de documentos desnecessários ao exercício do culto. Em nenhum momento se colocou como razão para o arquivamento do processo a natureza religiosa da atividade. Em nenhum momento se questionou que se poderia extrair da denúncia informações preconceituosas que ensejassem um processo em que Pai Tico integrasse o polo ativo como vítima. Efetivamente Pai Tico, tendo passado por fatos que se investigados e processados, poderiam fazê-lo figurar no polo ativo de uma demanda, mas ao contrário, ele figurou no polo passivo.

¹⁸⁶ Art. 1.277. O proprietário ou o possuidor de um prédio tem o direito de fazer cessar as interferências prejudiciais à segurança, ao sossego e à saúde dos que o habitam, provocadas pela utilização de propriedade vizinha.

Há muito que se discute a possibilidade de órgãos especializados em combate ao racismo no Maranhão, a exemplo do que acontece em São Paulo ou no Distrito Federal, que possuem delegacias especializadas, no conjunto da especialização de profissionais no próprio campo jurídico como uma estratégia de territorialização do movimento de terreiro na consagração dos direitos conquistados. Neto de Azile, liderança de terreiro e do FERMA que possui bastante experiência nessas discussões, sintetiza sua percepção:

Os operadores do direito e da segurança pública quando tratam uma questão de violência contra terreiros (...) porque se a gente for conversar com eles sobre intolerância religiosa e terreiros, fica mais vago o terreno, a base teórica de formação deles que eles não têm. Então quando se fala na violência, na truculência, na ação violenta, do ponto de vista psicológico ou físico mesmo, uma lesão leve, do registro do boletim de ocorrência até o andamento do processo caso chegue nesse nível não conhecem a legislação. Há uma escassez de conhecimento, até de tipificação do crime. Acredito que pelo fato do desconhecimento mesmo e por questões de dogmas religiosos. A gente já encontrou coincidentemente muito problemas com as vítimas quando vão denunciar encontram operadores da segurança pública evangélicos e que tendem a minimizar o problema. Quando a relação de violência é com pessoas sem credo definido ou cristãs católicas não praticantes e que estão levando pelo lado de perturbação da ordem como se costuma dizer, fica mais fácil da gente conduzir porque não há o olhar confessional do sistema de segurança, mas quando vem pelo lado de neopentecostais e evangélicos em geral há um cuidado do tratamento que a justiça da (e isso a gente tem experiência) tentando, por mais evidente que esteja o erro do agressor, tentando não melindrar desse ponto de vista. Eles corroboram o ponto de vista de que de fato é uma religião ou uma tradição ou uma realidade ‘não normal’. Há esse entendimento. Isso dificulta muito. Se nós não tivermos um apoio como a Defensoria ou Advogado que possa conduzir o processo a gente acaba sofrendo racismo institucional velado e muitas vezes bem claro (entrevista concedida no dia 11/10/17).

Também o representante da Renafro, Pai Mariano, relata que passou por um caso a que atribui como de intolerância religiosa, em que um pastor evangélico adentou seu terreiro para entregar panfletos (no bairro da Vila Embratel também área Itaqui-Bacanga), e que embora a autoridade policial daquele bairro o tenha atendido bem, disse que desconhecia essa questão de ‘intolerância religiosa’, o que leva a necessidade de um tratamento especializado, algo que a entidade vem pautando há algum tempo:

O delegado nunca tinha ouvido falar em intolerância. Mas justiça seja feita, ele me deu muita atenção, mandou abrir um boletim de ocorrência. Ele me chamou na sala e disse: “olha o senhor já abriu um B.O aqui, leva esse B.O e deixa guardado, se este moço for lhe importunar novamente o senhor pode acionar aqui que eu vou lá. Ele é pastor na igreja dele, no seu terreiro quem manda é o senhor, e o senhor faz na sua casa o que o senhor quiser desde que o que esteja fazendo lá não esteja correndo risco para a sua vida e para a vida dos outros”. **Então o delegado em si teve um olhar totalmente respeitoso e achei até consciente, mas em termo da lei ele não sabia nada.** Ele que disse assim pra mim: “olha eu acho bom o senhor trazer alguma coisa pra eu entender o que é essa coisa de intolerância religiosa, eu nunca ouvi falar”. **Então ele se mostrou bem aberto para o conhecimento porque tem outros que não são. Então a gente precisaria ter uma delegacia especializada em intolerância**

religiosa. A Renafro puxou uma discussão nesse sentido várias vezes mas não teve êxito (entrevista concedida no dia 18/10/17). (grifo nosso)

Do que se extrai, portanto, que as organizações apontam como uma dificuldade para o processamento do feito a ausência de especialização dos órgãos. Capelletti e Garth (1998) vão dizer que a reivindicação dos novos direitos muitas vezes exige qualificação técnica não jurídica para que se garanta o acesso à justiça. Naturalmente há muitas barreiras para o ingresso no campo de vozes estranhas ao campo jurídico. É próprio da lógica de funcionamento do campo.

Porém, diferentemente do atendimento na delegacia do Pai Mariano, o atendimento prestado no caso do Pai Tico expressa para o presente trabalho um terceiro elemento que se interrelaciona com os dois primeiros: a postura dos agentes do sistema de segurança nos canais de ponta de denúncias. Embora pela legislação o inquérito policial seja peça dispensável para a propositura de ação penal, sua ausência pode acarretar em menor número de processos judiciais pelo crime de racismo.

Nesse ponto há que se destacar que a relação conturbada entre terreiros de mina e a polícia em relação a ocorrência envolvendo vizinhos evangélicos em São Luís. A presente pesquisa se deparou com dois outros casos da área Itaqui-Bacanga levados ao conhecimento de autoridades policiais, também não judicializados, demonstrando que o caso do Pai Tico de fato não se trata de um caso isolado:

a) **Invasão no Terreiro do Justino:** Mundicarmo Ferreti (2007) informa que em dezembro de 2001 houve uma “invasão” no Terreiro do Justino pela Polícia Militar em busca de uma criança de 2 anos, que deixada sob os cuidados de outra de 12 anos por um casal de evangélicos, desapareceu nas proximidades do terreiro. Quando foram avisados da ocorrência os pais regressaram, comunicaram o fato à polícia e aos bombeiros e constituíram um grupo de fieis que passou a orar e a empreender buscas na região, inclusive no terreiro, que fica em um sítio, com autorização da mãe-de-santo. No terreiro estavam um padre Camboniano, algumas pessoas de seu grupo pastoral e dois antropólogos da UFMA. Havia, apesar de não encontrarem a criança, fundada suspeita de que a criança se encontrava ali, conforme relata a antropóloga a partir de falas que circulavam pela comunidade. Tão logo os antropólogos saíram, Ferreti relata que testemunham informaram que:

[...] um grupo de umas 50 pessoas se aproximou do terreiro e um policial da Vila Embratel acompanhado de um homem não uniformizado, que se apresentou como o Delegado, mas que era o pai da criança, chegaram ao terreiro em duas viaturas, entraram na casa e revistaram tudo: abriram o freezer, olharam em baixo da cama da

mãe-de-santo e entraram, inclusive no peji (quarto de santo) etc. (...). Depois do toque, quando a mãe-de-santo, que é cardíaca e já tinha 74 anos, saiu do transe, ficou muito chocada e indignada ao ser informada de que um jornal da cidade havia noticiado a invasão policial e que os “crentes” estavam querendo expulsar o terreiro do bairro, o que a deixou bastante abalada, temendo que eles fizessem um abaixo assinado e conseguissem realizar o seu intento. Mas talvez porque, antes do amanhecer, a criança foi localizada e a raptora presa em flagrante, ao desembarcar com ela no porto de Cujupe (Pinheiro), nada aconteceu ao terreiro (FERRETI, 2007, p. 6).

b) Caso do Pai Lindomar: segundo o pai Neto de Azile, em entrevista concedida 11/10/17, no ano de 2011 Pai Lindomar de Xangô realizava ato litúrgico do Divino Espírito Santo, e durante o cortejo havia uma celebração de evangélicos da Assembleia de Deus no Anjo da Guarda na mesma rua. Os fies evangélicos se aproximaram desse cortejo e começaram a panfletar o seu material de divulgação. A esposa do Pai Lindomar conduzia a filha, que era a imperatriz, e uma evangélica foi colocar o panfleto. Não tendo a mãe da menina recebido o material, a fiel colocou-o em sua blusa contra sua vontade na blusa, momento em que a garota cai do colo da mãe e cria-se uma confusão pública. O caso foi registado e marcada uma audiência na delegacia de polícia do bairro Anjo da Guarda.

Na audiência o pai-de-santo foi acompanhado por Neto de Azile e pelo advogado Nonato Masson e lá encontraram o pastor da igreja, que não identificou a suposta autora da agressão, mas que iria tomar providências. Todavia, ainda segundo o entrevistado, o pastor afirmou que a autora estava querendo apenas “salvar almas perdidas”. Nesse momento o representante do FERMA discutiu com o pastor, momento em que o delegado que presidia a audiência acusou Pai Lindomar e ele de intolerantes. Segundo Neto: “(...) ele não considerou a frase do pastor uma ofensa, aí fomos descobrir que ele evangélico também”. Ao mesmo tempo em que ocorria a audiência ocorria um tambor na porta da delegacia organizado pelo movimento de terreiro. Neto de Azile conclui: “(...) o processo ficou tão lento que o próprio Pai Lindomar desistiu. Ele ficou com medo”¹⁸⁷.

Assim, tem-se que um dos canais principais de denúncia de casos de discriminação envolvendo povos e comunidades tradicionais de terreiro, isto é, o sistema de segurança, e particularmente a delegacia de polícia civil, isto é, a polícia judiciária, responsável pela instauração de procedimentos que podem instruir a denúncia ministerial, no caso concreto apresentado em correlação com os demais casos apresentados esteve aquém de sua missão

¹⁸⁷ O caso repercutiu localmente, e foi inclusive objeto de representação no Ministério Público com base no art. 20 da Lei nº 7.716/89. Como o MP não respondeu aos questionamentos que a referida pesquisa realizou, não se pode identificar quais foram as medidas tomadas pelo órgão, mas em todo caso a representação não se converteu em processo judicial. Vide: <http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com.br/2011/10/representacao-criminal-protocolada-no.html>.

constitucional, fazendo com que os casos não chegassem a apreciação do Poder Judiciário, e especialmente no caso do Pai Tico, que chegou, mas sob outro viés.

Todos esses elementos combinados, mas principalmente a intervenção destituída de preparo técnico de autoridades do sistema de segurança, que estão ali mais perto da população e na ponta do sistema de justiça (mais que o MP, o autor da ação penal), constituem um dos principais entraves ou obstáculos operacionais para que os casos de racismo pautado na Lei nº 7.716/89 não sejam levados adiante. Esses fatores levam a uma demasiada desconfiança no sistema de justiça local como meio de solução dos conflitos e pacificação social.

Perguntado qual a percepção sobre se seu caso fosse parar na justiça, afirmou:

[...] não sei dizer porque quando como tem aquele ditado “briga de tubarão peixe não se mete”. Eu não sei o que o juiz ou promotor ou delegado ia “coisar”, mas eu tive gente que eu poderia botar ela pra mim processar ele, porque esse era um processo (...).

Em todo caso, o caso do Pai Tico está nas mãos da Defensoria Pública, que doravante tem o desafio de fazer valer a imprescritibilidade do crime de racismo e pugnar junto aos demais órgãos do sistema de justiça, notadamente o titular da ação penal, a apuração e eventual processamento dos fatos aqui elencados. Da parte do Pai Tico o presente trabalho verificou sua disposição plena para enfrentar os obstáculos que o levaram a providenciar documentos desnecessários a manutenção do culto da sua comunidade, pois como ele mesmo afirma no início dos desdobramentos do seu caso muita gente o ligou para divulgar e colocar no *whatsapp*, ao que respondeu:

[...] porque o prejudicado fui eu, então eu mandei botar. enquanto vier eu boto mesmo, tem que mostrar a minha cara mesmo o que eu passei, eu que fui ameaçado. eu que fui massacrado, então eu tenho que botar pra fora, porque não parar por aqui...só queria que desse continuidade nesse apoio ...

O discurso do Pai Tico representa o grito de uma comunidade tradicional de terreiro ameaçada em suas práticas ancestrais, que, politicamente, através de mecanismos de territorialização, liga-se ao conjunto das comunidades que constituíram territórios sagrados que desafiam a soberania estatal e emergiram politicamente no conjunto dos novos movimentos sociais no final do séc. XX denunciando o racismo.

O entrevistado concluiu dizendo que gostaria que a Defensoria, os advogados, o juiz ou o promotor dessem um “documento” afirmando que ninguém pode empatar ou parar seu culto. O documento a que se refere é, em verdade, a Constituição de 1988, que tornou visível ao

Estado a existência de povos e comunidades tradicionais de terreiro, mas que na prática se sustenta sob um regime necropolítico que institui dificuldades operacionais impeditivas da consagração efetiva dos direitos por eles conquistados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qualquer narrativa sobre a questão da religiosidade negra no Brasil não pode prescindir das macronarrativas relativas ao terror racial fundantes da Modernidade colonial que legou aos dias de hoje o vertiginoso conjunto das consequências deletérias da escravidão. Também não podem prescindir das ressignificações simbólicas perpetradas por aqueles cerca de 4 milhões de seres humanos escravizados que, a despeito de cruzarem as árvores dos esquecimentos, reterritorializaram em solo brasileiro, através de várias formas de resistências, as memórias ancestrais que constituem hoje os modos de vida, de criar e de fazer dos povos e comunidades tradicionais de terreiro.

Enquanto agrupamento étnico e minoritário os povos de terreiro tiveram que romper muitas barreiras para afirmar suas territorialidades específicas e se constituir como unidades de mobilização no bojo dos chamados “novos movimentos sociais” a partir dos anos de 1970 da Era dos Extremos. A luta pelo reconhecimento dos modos de vida tradicionais e da liberdade religiosa ancestral do povo de santo encontra-se no jogo de identidades com a negritude dos demais movimentos negros na luta de combate à discriminação racial, que, sob influência de instrumentos internacionais de direitos humanos, passaram a fazer parte do catálogo constitucional de 1988.

É de se recordar que foi a chamada Constituição Cidadã que pela primeira vez na história passou a configurar rasgos de novas semânticas relativas às minorias, o que não se deu de forma isolada, já que o Ocidente, especialmente a América Latina, experimentava nesse momento o surgimento de novos ciclos constitucionais mais porosos e plurais às transformações sociais. A partir dela o Brasil pôde experimentar o surgimento de toda uma sistemática infraconstitucional de proteção e de reconhecimentos das práticas jurídicas de povos e comunidades tradicionais, de que a “politização de fatores religiosos” (ALMEIDA, 2008) faz parte.

Também foi a Constituição de 1988 que consagrou, sem distinções, a maior sistemática protetiva da liberdade religiosa e da laicidade do Estado Brasileiro, como um complexo de trinta posições jusfundamentais, de acordo com a análise de Jayme Wiengartner Neto (2007). Tais fatores não podem ser ignorados, ao contrário. Todavia, é preciso entender a questão religiosa que dá sentido e existência aos povos de terreiro no Brasil não como um legado liberal, mas como um processo de *insurgência* expresso pela tomada de consciência da “diferença colonial” que postula um “pensamento liminar” (MIGNOLO, 2003). Ao mesmo tempo em que denuncia as relações de colonialidade ínsitas à Modernidade, acolhe através de “hermenêuticas pluritópicas” novas narrativas que põem em suspenso a universalidade abstrata dos direitos.

Não se propõe a negação das conquistas civilizatórias legadas pelas revoluções liberais burguesas sobre o Ocidente, em que as liberdades estão no topo da constituição dos direitos humanos fundamentais do indivíduo, mas se trata de entender que esta perspectiva eurocêntrica deve ser repensada no sul global a partir das experiências do Atlântico Negro e da diáspora africana. Vendo-se dessa forma, a violação da liberdade religiosa de povos que professam credos de matriz africana, em verdade, constitui modalidade de discriminação étnico-racial que impacta os modos de vida de comunidades tradicionais, mesmo que a violência seja praticada contra um indivíduo, uma vez que ele é representado dentro de fronteiras étnicas do grupo a que pertence.

Foucault (2008, p. 89) vai trabalhar com a ideia de que a gestão liberal das liberdades pressupõe uma interface com a segurança que se apoia em coerções, limitações e controles àqueles que não estão destinados consumi-las, ao que chamou de “economia do poder”. Assim, da mesma forma que a liberdade de trabalhadores não pode se tornar um perigo para a empresa e para a produção, a liberdade étnica dos povos de terreiro não pode se tornar um empecilho para a hegemonia simbólica dos credos eurocristãos no mercado religioso.

Estas limitações estão no âmago do resgate do antigo poder soberano do Estado, em que vida e morte eram atributos fundamentais do soberano, aquele que podia “fazer morrer e deixar viver”. A partir do século XIX esse poder soberano será reinventado para disciplinar a sociedade, para “fazer viver e deixar morrer”, mas que através de mecanismos raciais, sob a égide das liberdades universais formais do Estado de Direito, assegura a função assassina do poder soberano, o que chamou de biopolítica.

Para Foucault o ponto máximo da experimentação biopolítica foi o nazismo europeu, mas o camaronês Achille Mbembe (2016) chama a articulação do biopoder nas sociedades contemporâneas de “necropolítica” e “necropoder”, mecanismo que esboça topografias reprimidas de crueldade, como a escravidão, por ele considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica de que nenhum relato histórico do terror racial pode prescindir. Foi o necropoder que estabeleceu no hemisfério sul direitos diferentes para diferentes categorias de pessoas.

Nesse contexto é de se ressaltar que o Estado Democrático de Direito possui mecanismos internos que agem para afirmar, através do racismo, o antigo direito do soberano de fazer morrer aquelas expressões tradicionais que desafiam a soberania a ideologia territorial do Estado, como é o caso dos povos tradicionais, que engendram territorialidades específicas em torno de uma noção de território tradicional. Ora, o que vem a ser um terreiro senão um território de práticas ancestrais coletivas de cultos de matriz africana?

Por isso a noção de liberdade religiosa de povos de terreiro deve ser vista com o olhar proporcionado por esses saberes subalternos, concebidos por W. Mignolo (2003) em pé de igualdade com o ocidentalismo como imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno. Pois não se pode olvidar que o controle da subjetividade e do conhecimento nas Américas e no Caribe foi forjado à luz da colonialidade do saber e do poder que relegou (e relega) às tradições diaspóricas um lugar secundário na sociedade.

Estas noções devem ser manejadas para se entender o fenômeno da discriminação racial e suas interfaces com o Sistema de Justiça contemporâneo. A baixa quantidade de processos judicializados no Brasil e a inexistência de casos judicializados em São Luís, com base em casos de racismo praticado contra religiões de matriz africana, no fundo, explica-se por mecanismos raciais codificadores de diferenças coloniais. O caso do Pai Tico é apenas um caso ilustrativo de uma realidade que tem por detrás 300 anos de escravidão.

Dentre as causas aponta-se na presente pesquisa a “capacidade jurídica processual das partes”, como asseveram Capelletti e Garth (1998), que impede ou restringe o acesso e acompanhamento no Sistema de Justiça. Depois se aponta a ausência de especialização dos órgãos, por exemplo, a ausência de entendimento sobre os direitos dos povos de terreiro impede manifestações qualificadas dos atores do processo, principalmente aqueles que estão na ponta do registro das denúncias nas delegacias de polícia. O caso do Pai Tico demonstrou que as notícias de fato atribuídas a ele foram carregadas de preconceito racial, mas as autoridades assim não entenderam.

Também se aponta como resposta ao problema formulado a idiosincrasia dos agentes públicos que não entendem a religiosidade afro como religião, e por isso instituem regras não previstas no ordenamento jurídico e vedadas pela Constituição, limitando o livre exercício do culto tal como se fazia no século XIX com as autorizações de licença para festa. Nesses detalhes o Estado manifesta seu antigo poder soberano necropolítico de “fazer morrer”, através da folclorização e de mecanismos sutis de interdição daqueles cultos minoritários que dotam de sentido as práticas coletivas de povos de terreiro, embora haja nos autos do caso discutido a insistência em afirmar que não se trata de preconceito a religião de ninguém, de que se extrai, segundo as fontes teóricas apresentadas, aquela modalidade típica de discriminação racial que no Brasil se dá pela negação.

Essas formas sutis de discriminação precisam ser conhecidas, denunciadas e resistidas através de novas práticas jurídicas e políticas pelas unidades de mobilização, na sua luta subalterna contra os surdos poderes da morte, contra a diferença colonial, na superação dessas

incontáveis mortes cotidianas que insistem em perseguir aqueles povos que ressignificaram sua existência a partir do Atlântico Negro.

Parafrazeando o escritor colombiano Gabriel García Márquez, um dos maiores cronistas da tragédia colossal dos povos da América Latina do nosso tempo, nunca é demasiado tarde para que se lance rumo a criação de novas interações e sobretudo novas narrativas jurídicas através das quais ninguém possa decidir pelos outros até mesmo a forma de morrer e onde as estirpes condenadas a cem anos de solidão tenham, enfim e para sempre, uma segunda oportunidade sobre a terra.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. In: **Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007, p. 9-17.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. Ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALVES, Antonio de Castro. O navio negreiro: tragédia no mar. In: **Os escravos**. L&PM Editores. Porto Alegre, 2013.

ANJOS, José Carlos G. dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. In. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11, Brasília 2013, p. 89-117.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. Maria Eloísa Capellato; Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 28. ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto de Lei nº 52, de 1988. Brasília, 1988. Disponível em: <<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/20583>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

_____. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Conheça a diferença entre racismo e injúria racial**. Disponível em:< <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/79571-conheca-a-diferenca-entre-racismo-e-injuria-racial>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

_____. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA. **Povos e comunidades tradicionais de matriz africana**: caderno de debates, 2016. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/caderno_de_debates.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2017.

_____. MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religi_ao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2016.

_____. MINISTÉRIO DAS MULHERES, DA IGUALDADE RACIAL, DA JUVENTUDE E DOS DIREITOS HUMANOS. **Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015)**: Resultados Preliminares. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

_____. MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS. **Balço das Denúncias de Violações de Direitos Humanos**, 2016. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/disque100/balancos-e-denuncias/balanco-disque-100-2016-apresentacao-completa>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

_____. SEPPIR. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**, 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf/view>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

_____. SEPPIR. **Povos e comunidades tradicionais de matriz africana**: caderno de debates, 2016. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/caderno_de_debates.pdf/view>. Acesso em: 20 ago. 2017.

_____. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Acórdão no Habeas Corpus nº 82.424-5/RS**, 2003. Rel. Min. Moreira Alves. Publicado no DJ 19-3-2004. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=79052>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

_____. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Decisão no Recurso Extraordinário 494.601/RS**, 2017. Rel. Min. Marco Aurélio. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?numero=494601&classe=RE&origem=AP&recurso=0&tipoJulgamento=M>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

CANOTILHO, J.J. Gomes. Os métodos do achamento político. In: CANOTILHO, J.J., et al. **In: Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013.

CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. **Acesso à justiça**. Trad. Ellen Gracie Northleeth. São Paulo: Sergio Antonio Fabris Editor, 1998.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entra a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CEERT. Programa de direito. Disponível em: <<http://www.ceert.org.br/programas/juridico>>. Acesso em 30 out. 2017.

CHAI, Cássius; PINHO, Rogério; SEREJO, Jorge. A corte interamericana de direitos humanos e proteção das manifestações culturais e saberes ancestrais. In: CHAI, Cássius Guimarães (Org.). **Republicanism entre ativismos judiciais e proibição do retrocesso: da proteção às mulheres à saúde pública**. Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2016.

CHAMBERS, Ian. **El convenio 169 de la OIT: avances y perspectivas**. México, D.F.: Instituto Nacional Indígena, 1997.

COSTA, João Batista de Almeida. **A invenção de sujeitos de direito e processos sociais: povos e comunidades tradicionais no Brasil e no norte de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Ed. Initia Via, 2015.

DUPRAT, Deborah. Prefácio. In: **Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007, p. 19-24.

FARIA, Arley Haley; SANTOS, Roosevelt José. **Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia MG, 2008**. Disponível em <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewFile/173/139>> Acesso em: 20. Ago. 2016.

FERMA. **Regimento interno**. São Luís, 2011 [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por neto.azile@gmail.com em 01 nov. 2017.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Ed. Global, 2007.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Tambor de Mina em conserva**. São Luís: Gráfica Estação Produções, 1997.

_____. **Agora é minha vez: cartilha de memórias**. São Luís: Segraf, 2013.

FERRETI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. (Org.). **Pajelança no Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa**, São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

_____. **Religião e sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia**. In: Anais da III Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís, 2007. Disponível em: <<http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos/EixoTematicoE/1720adf032cb29768af6Mundicarmo%20Maria%20Ferretti.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2017.

_____. Cura e pajelança em terreiros do maranhão (Brasil). **I Quaderni del CREAM**. v.8, p. 1-14, 2008, p. 7. Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Cura%20e%20pajelanca.pdf>>. Acesso em 09 jan. 2017.

_____. Tambor, maracá e brincadeiras de negro do Maranhão na virada do século XIX e início do século XX. In: **Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977**. São Luís: EDUFMA, 2015.

FERRETI, Sergio Figueiredo. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. In: Revista horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano IV, nº 8, p. 182-198, 1998.

FIGUEIREDO, Patrícia Vanzolini. Racismo: Lei nº 7.716, de 5-1-1989. In: JUNQUEIRA, Octavio (org.). **Legislação penal especial**, v.2. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 65-111.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Ed. Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

GEDMA. **Relatório socioantropológico: Resex de Tauá-Mirim: Cajueiro e outras comunidades tradicionais na luta por justiça e direitos territoriais, Zona Rural II, São Luís, 2014**.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). In: **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2015. p. 149-169.

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

GOLDMAN, Marcio. **Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem**. Rio de Janeiro: Revista Mana. v. 21, n. 3, 2015, p. 641-659.

GONÇALVES, Claudia Maria da C. **Direitos fundamentais sociais: releitura de uma constituição dirigente**. Curitiba: Juruá, 2006.

GRECO, Rogério. **Código penal comentado**. 6. ed. Niterói: Impetus, 2010.

GUIMARÃES, Andréa Leticia Carvalho. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: análise da sua**

abordagem conceitual de povo, comunidade e tradição. 2014. Disponível em: <
<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=cda79cef5b3d69e4>> Acesso em: 01 ago. 2015

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

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

HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

IANNI, Octavio. Dialética das relações coloniais. In: **Estudos Avançados**, USP, v. 18 n° 50, 2004. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9966/11538>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo Lander (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade**. Série Antropologia, n° 322: UNB (digital), 2002.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: UFBA, 1995.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004.

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

MARANHÃO. SECRETARIA DE ESTADO EXTRAORDINÁRIA DA IGUALDADE RACIAL. **Projeto “Mapeando Terreiros”**. São Luís, 2011.

_____. OUVIDORIA DA DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DO MARANHÃO. **Formulário de manifestação individual**. São Luís, 2016.

_____. SECRETARIA DE ESTADO DA IGUALDADE RACIAL. **Denúncia de Francisco de Assis Moraes**. São Luís, 2016

_____. SECRETARIA DE ESTADO DA IGUALDADE RACIAL. **I Plano Estadual de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. São Luís, 2017.

_____. TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO MARANHÃO. 3º Juizado Especial Criminal da Comarca de São Luís do Maranhão. **Processo nº 824-84.2016.8.10.0020**. São Luís, 2016.

MARÉS, Carlos Frederico. Os direitos invisíveis. In: OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria Célia (Orgs.). **Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org.). **Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1 ed. São Paulo: Edusp, 2015. p. 119-147.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **La soledad de America Latina**. Disponível em: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html>. Acesso em: 30 jul. 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Maria Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

_____. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. In: Revista Arte e Ensaio – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, nº 32, 2016.

MELO, Celso Antonio Bandeira de. **O conteúdo do princípio jurídico da igualdade**. São Paulo: Ed. Malheiros, 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIRANDA, Ana Carolina Pires. **“Povos e comunidades tradicionais”**: análise do processo de construção sociológica e jurídica da expressão. Dissertação de mestrado, UFMA (PPGSOC), São Luís, 2012.

MOLINARO, Carlos Alberto; DANTAS, Fernando Antonio de C. Da cultura. CANOTILHO, J.J., et al. In: **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Leis penais e processuais penais comentadas**. v. I. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2012

_____. **Manual de direito penal**. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2016.

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**. Tese de Doutorado, PUC – Rio de Janeiro, 2014.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

PIRES, Thula; LYRIO, Caroline. **Racismo institucional e acesso à justiça**: uma análise da atuação do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro nos anos de 1989-2011. Florianópolis, CONPEDI, 2014. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=7bf570282789f279>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

PRADO, Luiz Regis. **Comentários ao Código Penal**. 6. ed. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais, 2011.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**: colônia. 10. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1970.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais**: uma conferência, uma bibliografia. In Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 2007, p. 7-30. Disponível em :<http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=141&limit=20&limitstart=0&order=date&dir=ASC&Itemid=435>. Acesso em 20 ago. 2017.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2017.

RIOS, Flávia. **O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010)**. In: Revista Lua Nova, nº 85, São Paulo, 2012, p. 41-79. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/ln/n85/a03n85.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

SALES JUNIOR, Ronaldo L. **Práticas de ancestralidade**: negritude e africanidade na esfera pública. In: Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, nº 14, 2009, p. 119-133. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/7Pol%C3%ADticas%20de%20ancestralidade.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

SAMPAIO, Dilane Soares. **As manifestações de religiosidade não contêm traços necessários de uma religião**: uma análise das relações entre Poder Judiciário e religiões afro-brasileiras. Caicó: Revista Meme, v. 15, p. 54-82, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7105>>. Acesso em 20 set. 2017.

SÁNCHEZ RÚBIO, David. **Encantos e desencantos dos direitos humanos**: de emancipações, libertações e dominações. Trad. Ivone Lixa e Helena Henkain. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SANTOS, Thiago Lima dos. **Navegando em duas águas**: Tambor de Mina e Pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o XX. Dissertação de mestrado, UFMA (PPGSOC), São Luís, 2014.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**: uma teoria geral dos

direitos fundamentais na perspectiva constitucional. Porto Alegre: Ed. Livraria do Advogado, 2015.

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

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.

_____. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. **Nem preto nem branco muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e direitos humanos**: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: Revista Mana, 2006, p. 207-236.

SEREJO, Jorge. Os contornos do crime de racismo e o julgamento do habeas corpus nº 82.424-5/RS ("Caso Ellwanger"). In: Márcia Haydée Porto de Carvalho. (Org.). **Pluralismo, democracia e direitos fundamentais**. 1ed. São Luís - MA: EDUFMA, 2016, v. 1, p. 273-297.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **O Direito das Minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Curitiba: Tese de Doutorado apresentada junto ao PPGD da UFPR, 2004.

_____. **Direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007.

_____. **“Novo” direito e “novos” movimentos sociais**. In: Revista Jangwa Pana: revista de ciencias sociales y humanidades. Universidade del Magdalena, 2009, p. 140-152.

_____. et al (org.). **Novos movimentos sociais e padrões jurídicos no processo de redefinição da região amazônica**. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim. et al (org.). **Meio ambiente, território e práticas jurídicas**: enredos em conflito. São Luís: Edufma, 2011a.

_____. **“Novas sensibilidades” velhas decisões**: notas sobre as recentes transformações jurídicas. In: Revista Sequencia, Florianópolis: UFSC, nº 62, 2011b, p. 79-96.

_____. **Quebradeiras de coco**: “babaçu livre” e reservas extrativistas. In: Veredas do Direito, Belo Horizonte, v. 14, nº 28, 2017, p. 147-166.

SILVA, Amaury.; SILVA, Artur Carlos. **Crimes de racismo**. São Paulo: Ed. J. H. Mizuno, 2012.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. São Paulo: Ed. Malheiros, 2004.

_____. **Curso de direito constitucional positivo**. 26 ed. São Paulo: Malheiros Editores,

2013.

SILVA, Joelma Santos da. A religião na primeira constituição do Brasil. In: PORTELA, Camila da Silva et al (orgs.). **Leituras sobre religião: cultura, política e identidade**. São Luís: EDUFMA, 2015, p. 247-261.

SILVA, Marlise Vinagre. Liberdade, democracia e intolerância religiosa. In: SANTOS, Ivanir dos; FILHO, Astrogildo Esteves (Orgs.). **Intolerância religiosa x democracia**. 1 ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2009, p. 125-143.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org.). **Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. 1 ed. São Paulo: Edusp, 2015. p. 191-260.

SILVA, Luciana Carvalho da; SOARES, Katia dos Reis Amorim. **A intolerância religiosa face às religiões de matriz africana como expressão das relações étnico-raciais brasileiras: o terreno do combate à intolerância no município de Duque de Caxias**, 2015. Revista EDUC-Faculdade de Duque de Caxias/Vol. 01 - nº 03/Jan-Jun 2015. Disponível em:<<http://www.faculdadededuquedecaxias.edu.br/educ/downloads/numero3/1-artigo.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

SILVA JUNIOR, Hédio. Intolerância religiosa e direitos humanos. In: SANTOS, Ivanir dos; FILHO, Astrogildo Esteves (Orgs.). **Intolerância religiosa x democracia**. 1. ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2009, p. 205-216.

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

SORIANO, Aldir Guedes. Direito à liberdade religiosa sob a perspectiva da democracia liberal. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o séc. XXI**. Belo Horizonte: Fórum, 2009, p. 163-209.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa. Prefácio. Prefácio. In: **Epistemologias do Sul**. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). São Paulo: Cortez, 2010, p. 11-33.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO MARANHÃO. 3º Juizado Especial Criminal da Comarca de São Luís do Maranhão. **Processo nº 824-84.2016.8.10.0020**. São Luís, 2016.

VEIGA, Cláudio Keiffer; LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo. **Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT**. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/issue/view/1469>>. Acesso em 31 out. 2017. DOI: 10.1590/2179-8966/2017/25624.

VERGER, Pierre. **Uma rainha africana mãe de santo em São Luís**. In: Revista USP, São Paulo, nº 6, 1990, p. 151-158. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35735/38451>>. Acesso em 17 set. 2017.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Liberdade religiosa na Constituição**: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. São Paulo Ed. Alfa Ômega, 2001.

_____. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. In: **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas – uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 15-48.

_____. Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos. In: WOLKMER, Antonio Carlos, et al (ogs.). **Pluralismo jurídico**: os novos caminhos da contemporaneidade. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 37-50.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El derecho en América Latina**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 139-159.

LEGISLAÇÃO

BAHIA. **Decreto nº 25.560, de 19 de novembro de 2014**. Reconhece as formas de organização dos povos e comunidades de terreiros, para os fins que indica. Disponível em: <Lei <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/2014/2556/25560/decreto-n-25560-2014-reconhece-as-formas-de-organizacao-dos-povos-e-comunidades-de-terreiros-para-os-fins-que-indica>>. Acesso em 20 ago. 2017.

BRASIL. **Constituição política do Imperio do Brazil, de 25 de março de 1824**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em 09. jan. 2017.

_____. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Código Penal Republicano. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 09 jan. 2017.

_____. **Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 09 jan. 2017.

_____. **Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941**. Lei das Contravenções Penais. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3688.htm>. Acesso em: 09 jan. 2017.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm><[http://www.planalto.gov.Br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm)>. Acesso em: 09 jan. 2017.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 09 jan. 2017.

_____. **Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969.** Promulga a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial. Disponível em: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=94836>>. Acesso em 20 jan. 2017.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **Decreto 27 de dezembro de 2004.** Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/dnn/Dnn10408.htm>. Acesso em 17 ago. 2017.

_____. **Decreto de 13 de julho de 2006.** Altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10884.htm>. Acesso em 17 ago. 2017.

_____. **Decreto nº 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: 20 ago. 2017.

_____. **Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937.** Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **Lei de 16 de dezembro de 1830.** Código Criminal do Império. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm>. Acesso em: 09 jan. 2017.

_____. **Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951.** Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de côr. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L1390.htm>. Acesso em 20 jan. 2017.

_____. **Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985.** Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio-ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de

valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico (VETADO) e dá outras providências. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7347orig.htm>. Acesso em: 09 jan. 2017.

_____. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. **Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006**. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111346.htm>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007**. Institui o dia nacional de combate à intolerância religiosa. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/111635.htm>. Acesso em 20 jan. 2017.

_____. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm>. Acesso em 20 an. 2017.

_____. **Projeto de Lei nº 7.997, de 30 de setembro de 2014**. Acrescenta dispositivo à Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, para considerar como religião o Candomblé, a Umbanda e todas aquelas que adotam símbolos, valores e tradições em geral de origem africana. Disponível em:< <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=622755>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

_____. **Portaria nº 180, de 12 de abril de 2016**. Institui o Comitê Executivo de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros, no âmbito do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Disponível em: < https://seguro.mprj.mp.br/documents/112957/14335573/portaria_n_180_de_12_de_abril_de_2016.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. **MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E CIDADANIA. Portaria nº 1.316, de 23 de novembro de 2016**. Dispõe sobre a elaboração do Plano Nacional de Políticas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro. Disponível em:< <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=24&data=24/11/2016>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____. **SEPPIR. Portaria nº 138, de 6 de dezembro de 2012**. Disponível em:< <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=2&pagina=2&data=07/12/2012>>. Acesso em: 20. Jul. 2017.

_____. SEPPIR. **Portaria nº 15, de 20 de fevereiro de 2013**. Institui I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana para o período de 2013 a 2015. Disponível em <
<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=22/02/2013&jornal=1&pagina=6&totalArquivos=208>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

MARANHÃO. CONSELHO ESTADUAL DA POLÍTICA ÉTNICO-RACIAL. **Resolução Estadual nº 04/2014, de 12 de dezembro de 2014**. Disponível em: <
<http://diariooficial.ma.gov.br/public/index.jsf>>. Acesso em 20 jul. 2017.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004**. Acrescenta parágrafo único ao artigo 2º da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em:<
<http://www.al.rs.gov.br/filerepository/repLegis/arquivos/12.131.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

ANEXO 2 – Autorização Blitz Urbana



PREFEITURA DE SÃO LUÍS
SECRETARIA MUNICIPAL DE URBANISMO E HABITAÇÃO – SEMURH
BLITZ URBANA

AUTORIZAÇÃO ESPECIAL N.º 1068/2016
REFERENTE AO PROCESSO 220.3184/2016

O Secretário Municipal de Urbanismo e Habitação de São Luís do Maranhão, no uso de suas atribuições legais, **AUTORIZA A FEDERAÇÃO DE UMBANDA ESPÍRITA E CULTO AFRO-BRASILEIRO DO MARANHÃO, CNPJ: 07.380.850/0001-01**, para uso do solo na Rua Costa Rica, Qd-15, nº 35, Anjo da Guarda, a critério da fiscalização de campo, para o **EVENTO- TAMBOR DE MINA**, nos dias 30 de Setembro de 2016, 01 e 02 de Outubro de 2016, no horário das 20:00h às 02:00h. Sob a responsabilidade do SR. FRANCISCO DE ASSIS MORAES, CPF: 508.967.683-68.

OBS: 1-AUTORIZAÇÃO PARA USO DO SOLO. PARA O USO DO SOM RECOMENDA-SE ORIENTAÇÃO TÉCNICA JUNTO AS SECRETÁRIAS DE MEIO – AMBIENTE DO ESTADO E MUNICÍPIO. O USO DE SOM DEVE ATENDER AS NORMAS DE FISCALIZAÇÃO DOS REFERIDOS ÓRGÃOS QUANTO AO NÍVEL DE IMPACTO E SONORIZAÇÃO DO ENTORNO.

Art.1º: Esta licença é precaríssima e poderá ser revogada em qualquer tempo a bem da municipalidade.

Art.2º: Esta autorização só terá validade se apresentada via original, no momento de qualquer solicitação do Técnico de Fiscalização da SEMURH/Blitz Urbana.

Art.3º: O referido evento deverá portar ponto de energia elétrica própria, com medidor legalizado na CEMAR, ficando proibida a utilização de furto ou qualquer clandestinidade de energia pública.

Art.4º: Esta autorização só terá validade se apresentada via original acompanhada das autorizações do **Corpo de Bombeiros e Delegacia de Costumes, SEMA-SECRETARIA ESTADUAL DO MEIO AMBIENTE.**

Art.5º: O responsável deve apresentar a ART-ASSINATURAS do responsável técnico, instalações elétricas, mecânicas e ~~combates a incêndio e pânico.~~

Art.6º: Para manuseio de alimentos, fica proibida a utilização de gás ou carvão, devendo a mesma portar o manuseio de equipamentos elétricos quando preciso, visando à proteção ao público, e sempre respeitando as orientações do curso de Segurança Alimentar e da Vigilância Sanitária.

Art.7º: O lixo deve ser acondicionado em sacos plásticos ou tonéis, em local de fácil acesso à empresa coletora municipal, que deverá ser informada previamente.

Art.8º: O descumprimento de qualquer determinação acima imposta implicará em notificação para regularização da infração. Em caso de reincidência será aplicada multa, e apreensão da barraca, e a cassação da licença concedida.

Art.9º: Em acordo com Decreto 25.300/03 – art.15 – XIV - fica proibida a colocação de qualquer meio ou exibição de anúncio, seja qual for sua finalidade, forma ou composição em postes de iluminação pública, árvores e semáforos sob pena de multa responsável e apreensão publicidade com ônus operacional ressarcido.

Art.10º: Cabe ao responsável do evento em área pública o levantamento prévio da área, com elaboração de memorial descritivo e fotográfico da situação encontrada bem como, no prazo de 10 dias após realização do evento, apresentar a esta secretaria o levantamento situacional posterior com área limpa e bem cuidada como contrapartida ao uso do bem público.

Art. 11º: Em caso comprovado dano ao bem público ou turbação do sossego aos moradores será aplicado multa no valor correspondente ao dano em acordo com a lei 1790/68-Código Postura do Município.

* SMTT (em caso de obstrução de via pública);

* Ficará a cargo do Responsável, acima identificado, a recuperação de piso cimento, gramado e meio-fio existente no local, no prazo de 72 (setenta e duas) horas após a retirada da instalação permitida, quando houver;

* É PROIBIDA A VENDA DE BEBIDAS ALCÓOLICAS PARA MENORES DE 18 ANOS.

São Luís, 23 de Setembro de 2016

ANEXO 3 – Autorização folclórica



ESTADO DO MARANHÃO
SECRETARIA DE ESTADO DA SEGURANÇA PÚBLICA
DELEGACIA GERAL DE POLÍCIA CIVIL
SUBDELEGACIA DE POLÍCIA COMUNITÁRIA
DELEGACIA DE CONTROLE SOCIAL DE PROTEÇÃO PÚBLICA
Rua Quinto de Setembro, nº 5 - Centro - Fone: (98) 321-1000

DELEGACIA CIVIL
Delegacia de
Fosbimes

AUTORIZAÇÃO FOLCLÓRICA

São Luís - Maranhão

- Após as formalidades legais e de acordo com o Decreto n.º 5068/73, Artigo 47 (“... por constituírem eventos tradicionais, sem fins lucrativos, consagradas pelo povo a fazerem parte da cultura maranhense, bumba-meu-boi, quadrilha, tambor de mina, tambor de crioula, e similares, serão licenciados sem as exigências de que trata o artigo 10 deste Decreto.”), Lei Estadual n.º 8364/06, AUTORIZAMOS a realização de:

EVENTO	“DANÇA DO TAMBOR” - TERREIRO DE MINA - YLÉ AXE OYA SAPATÁ				
TIPO DE MÚSICA	DIVERSIFICADA				
CLASSIFICAÇÃO	REUNIÃO DE PÚBLICO				
ENDEREÇO	RUA COSTA RICA, Nº 35, ANJO DA GUARDA.				
BOMBEIROS	0433/2016	VALIDADE	02.10.2016	BLITZ	1068/2016
MEIO AMBIENTE	608/2016	VALIDADE	02.10.2016		
RESPONSÁVEL	FRANCISCO DE ASSIS MORAES				
CNPJ/CPF/RG	508.967.682-68				
PERÍODO	30 de SETEMBRO de 2016				
HORÁRIO	22h00 às 02h00 horas				

ATENÇÃO

1. A validade desta autorização está condicionada a apresentação das autorizações emitidas pela Prefeitura Municipal, Corpo de Bombeiro, Secretaria do Meio Ambiente e Vigilância Sanitária. Para eventos que irão utilizar espaço Público: “Blitz Urbana, SMTT e Meio Ambiente”;
2. É obrigatório o cumprimento do horário estipulado;
3. O volume de som não pode ultrapassar aos limites legais, principalmente nas zonas residenciais, por se constituir ilícito penal (poluição sonora e perturbação do sossego público);
4. Proibida a venda de bebidas alcoólicas à menor de 18 anos de idade, bem como o fornecimento a pessoas embriagadas e doentes mentais;
5. O não cumprimento dos itens acima ou a constatação de qualquer irregularidade, poderá ocasionar a cassação da referida Autorização.

São Luís (Ma), 30 de setembro de 2016.

ANEXO 4 – Capa processo

ARQUIVADO	
23 / 08 / 2017	
CX. 04 08 / 201	
 ESTADO DO MARANHÃO PODER JUDICIÁRIO 3º Juizado Especial Criminal - Fórum Universitário 3º Juizado Especial Criminal - Fórum Universitário	
00008248420168100020	
PROCESSO:	824-84.2016.8.10.0020 (8242016)
DISTRIBUIÇÃO:	11/11/2016 09:37:4E Volumes: 0
JUIZ:	MARCIA CRISTINA COELHO CHAVES
3º JUIZADO ESPECIAL CRIMINAL - FÓRUM UNIVERSITÁRIO	
OFICIAL DE JUSTIÇA: CESAR ROBERTO PINHEIRO FILHO	
CLASSE CNJ: Termo Circunstanciado / AÇÃO	
PROCESSO CRIMINAL Procedimentos Investigatórios Termo Circunstanciado	
ASSUNTO:	DIREITO PENAL Contravenções Penais, DIREITO PENAL Periclitación da Vida e da Saúde e Rixa Perigo para a vida ou saúde de outrem
PARTES:	AUTOR DO FATO - FRANCISCO DE ASSIS MORAES (REU) OFENDIDO - A COLETIVIDADE (VITIMA) - ANTONIO BARBOSA DE ARAUJO (VITIMA) - MARIA DE FATIMA DA SILVA ARAUJO (VITIMA)

ANEXO 5 – Boletim de Ocorrência

FATOS COMUNICADOS		Date/Hora do Fato. 02/10/2019 às 19:00hs. Local: SAO LUIS - Maranhão	
PERTURBAÇÃO DO TRABALHO OU DO SOSSEGO ALHEIOS (Artigo 42 do DECR-LEI Nº 3.688/41)			
PERIGO PARA A VIDA OU SAÚDE DE OUTREM (Artigo 132 do CP)			
PERTURBAÇÃO DA TRANQUILIDADE (Artigo 65 do DECR-LEI Nº 3.688/41)			
LOCAL			
Município	SAO LUIS	Estado	MA
Logradouro		Nº. 36	CEP.
Bairro	ANJO DA GUARDA	Tip de Local	RESIDENCIA
Referência	RUA COSTA RITA, QD-15		

ENVOLVIMENTO: VÍTIMA A COLETIVIDADE
ENVOLVIMENTO: COMUNICANTE/VÍTIMA

ENVOLVIMENTO: VÍTIMA

ENVOLVIMENTO: AUTOR #

FRANCISCO DE ASSIS MORAES, Vulgo TICO, idade aproximada 40, Endereço RUA COSTA RICA, QD-15, CASA 35, ANJO DA GUARDA.

HISTÓRICO DA OCORRÊNCIA

A COMUNICANTE RELATA QUE PELA SEGUNDA VEZ ESTÁ VINDO A ESTA DELEGACIA DENUNCIAR O BARULHO INSUPORTÁVEL PROCEDENTE DE TAMBORES, CACHAÇA, GRITOS, VINDOS DO TAMBOR DE PROPRIEDADE DO AUTOR, QUE A PRIMEIRA VEZ FOI FEITA AUDIÊNCIA NESTA DELEGACIA E TICO PAROU, E SEXTA-FEIRA, SÁBADO E DOMINGO O BARULHO RETORNOU E A COMUNICANTE FOI FALAR COM ELE, E ELE DISSE QUE ESTAVA AUTORIZADO POR UM ADVOGADO E NADA PODIA FAZER E IRIA CONTINUAR COM A "SESSÃO" DELE, QUE A COMUNIDADE TEM MEDO DE DENUNCIAR. REGISTRA-SE PARA OS DEVIDOS FINS.

ANEXO 6 – Termo de depoimento

Aos onze (11) dias do mês de Outubro (10) do ano de dois mil e dezesseis (2016), nesta cidade de SAO LUIS, Estado do MARANHÃO, na unidade QUINTA DELEGACIA DE POLICIA DO ANJO DA GUARDA, sob a presidência do

....., Escrivã de Polícia Civil, ao final assinado, compareceu: do sexo feminino, Brasileira, Casada, exercendo a profissão de Domestica, RG nascida em, PAI: e MÃE:, Endereço:

..... Bairro: ANJO DA GUARDA - SAO LUIS - MA, Telefone(s):, Endereço Comercial: (A Apurar). Inquirida pela Autoridade, RESPONDEU QUE: *há mais de ano reside na Rua*

....., Anjo da Guarda, com seu esposa e mais dois filhos, maiores, e dois netos, menores; QUE ao lado da casa da declarante, existe um terreiro de MACUMBA, pertencente ao elemento conhecido por TICO; QUE no local, há muito tambor, cachaça, gritos, entra e sai de bebidas alcoolicas, e um entra e saiu de várias pessoas vestidas de branco e vermelho, um cheiro insuportável de queima de incensos, acendimento de velas; QUE porém o que mais perturba, casua desasossego é o barulho dos tambores, dos gritos; QUE várias vezes conversou com TICO, de forma amigável para ele diminuir a zoada, o barulho, e até que atendia de forma educada; QUE alguns dias depois ele recomeçava; QUE por tudo isso, a declarante esteve nesta Delegacia; QUE na primeira vez, há mais ou menos três meses, esteve nesta Delegacia, onde fez um acordo verbal, e ele suspendeu o barulho, mas as reuniões continuavam de forma ordeira; QUE nada tem contra a religião dele ou de qualquer outra pessoa; QUE com as proximidades das eleições, TICO recomeçou a zoada e o barulho, alegando que estava autorizado pela advogadã dele, inclusive soube que ela estava aqui, nesta Delegacia, sem a intimação da declarante para participar da audiência; QUE varios objetos são jogados para a casa da declarante(MATRACAS, GARRAFAS, BOLAS DE FERRO); QUE em consequência disso, os filhos da declarante reagiram, e a declarante ficou com medo de acontecer uma tragédia, ou eles serem mortos, ou matarem a TICO; QUE TICO alega que, quando a declarante chegou ao local, "ele já estava lá fazendo o que faz até hoje"; QUE volta a dizer que nada tem com a religião dos Evangelicos, Catolicos, Umbadistas e assim por diante, porém "as atividades de qualquer pessoa não podem lesar os direitos dos outros, principalmente o sossego", inclusive dentro uma area residencial, e até altas horas da noite e da madrugada, como é o caso de TICO, que alega ter uma missão; QUE na

audiência, TICO foi orientada pelo Delegado a procurar um advogado, a fim de melhor esclarecimento sobre a questão da zoada; QUE em nenhum momento n a primeira audiência foi tratada a questão de religião, mas tão somente da barulho, da zoada; QUE na primeira vez, a pedido do Deleghado, não fez a ocorrência, porém na segunda vez foi obrigada a fazer; QUE a pedido do filho mais velho da declarante, vai sair do local e desiste da ocorrência policial ou do procedimento ciriminal contra TICO, temendo ocorrer uma tragédia.. Nada mais disse e nem lhe foi perguntado. Lido e achado conforme, vai devidamente assinado pela Autoridade, pelo declarante e por mim, Escrivã que o digitei.

ANEXO 7 – Termo de desistência



3º JUIZADO ESP
CRIMINAL
Fls. 24

TERMO DE DECLARAÇÃO DE DESISTÊNCIA

Eu, [Assinatura]
portador (a) do RG nº _____ e CPF nº _____, vítima no procedimento judicial nº 824/2016, declaro, expressamente, de livre e espontânea vontade, o meu desejo de não mais prosseguir com o feito renunciando ao direito de representação criminal (e/ou Queixa Crime), condição essencial de procedibilidade (ou prosseguibilidade) da Ação Penal (Pública ou Privada). Declaro ainda estar ciente de todos os efeitos jurídicos do meu ato.

São Luís, 16 / 01 / 2017

[Assinatura]
Assinatura do Servidor

VÍTIMA: [Assinatura] DATA: _____

ANEXO 8 – Roteiro entrevista semiestruturada (Pai Tico)

- 1) Conte um pouco sobre sua história de vida? História da casa?
- 2) Características sociais: origem, idade, cor, renda, escolaridade.
- 3) O que é intolerância?
- 4) O que é racismo?
- 5) Conte sobre o seu caso? Está relacionado ao racismo?
- 6) Mudaria de horário ou suspenderia o culto?
- 6) Já havia sofrido alguma violência antes? Conhece outros casos?
- 7) Qual a sua percepção sobre o sistema de justiça? O que faz cada órgão?
- 8) Qual foi o resultado?

ANEXO 9 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: DIREITO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO: reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís/MA.

Pesquisador: Jorge Alberto Mendes Serejo.

Orientador: Joaquim Shiraishi Neto.

1. **Natureza da pesquisa:** Você está sendo convidado a participar desta pesquisa, que tem como foco investigações sobre a violência contra povos e comunidades tradicionais de terreiro inseridas nos contextos sociais e culturais da cidade de São Luís do Maranhão.
2. **Participantes da pesquisa:** Líderes religiosos de matriz africana, autoridades públicas e de movimentos sociais que atuam no segmento.
3. **Envolvimento na pesquisa:** Ao participar deste estudo, você permitirá que o pesquisador proceda sua investigação observação dos fatos e fenômenos exatamente como ocorrem e, finalmente, a análise e interpretação desses dados com base em fundamentação teórica consistente objetivando compreender explicar o problema pesquisado. Você tem plena liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar continuar participando em qualquer fase da pesquisa sem quaisquer prejuízos.
4. **Sobre as entrevistas:** A entrevista a ser coletada objetiva colher suas impressões acerca do processo envolvendo restrições ao culto de matriz africana que você pratica, questões relativas à temática “intolerância religiosa”, bem como suas percepções sobre o sistema de justiça. A entrevista será constituída por perguntas sobre o tema apresentado, com a utilização de gravação em áudio/vídeo sem quaisquer custo a nenhuma das partes. Os dados obtidos por meio da entrevista serão trabalhados e divulgados (total ou parcialmente) na versão da Dissertação depositada para defesa perante o Programa de Mestrado em Direito e Instituições do Sistema Justiça da Universidade Federal do Maranhão.
5. **Riscos e desconforto:** A participação nesta pesquisa não envolverá riscos físicos, econômicos ou sociais, de modo que fica a critério do entrevistado se identificar ou não. Todavia, caso não queira se identificar serão adotadas todas as medidas necessárias para garantia do sigilo quanto à sua identidade, sob pena de responsabilização do pesquisador, na forma legal. Para esse caso, referir-se-ão os dados da entrevista segundo o seguinte modelo: expressão “Entrevistado” acompanhada de incógnita indicada por letra do alfabeto (exemplo: “Entrevistado A”).

Caso concorde em participar desta pesquisa, solicita-se que assine as duas vias deste documento, sendo uma delas pertencente a você e a outra ao pesquisador responsável.



CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, compreendi as informações que me foram repassadas, autorizo a realização da pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

São Luís, 08 de outubro de 2017.

PAI TIO
Nome do(a) participante

PAI TIO
Assinatura do(a) participante

[Assinatura]
Assinatura do pesquisador



CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, compreendi as informações que me foram repassadas, autorizo a realização da pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

São Luís, 08 de outubro de 2017.

NETO DE ABILE
Nome do(a) participante

[Assinatura]
Assinatura do(a) participante

[Assinatura]
Assinatura do pesquisador



CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, compreendi as informações que me foram repassadas, autorizo a realização da pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

São Luís, 08 de outubro de 2017.

PAI MARINHO
Nome do(a) participante

[Assinatura]
Assinatura do(a) participante

[Assinatura]
Assinatura do pesquisador



CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Declaro que recebi cópia deste termo de consentimento, compreendi as informações que me foram repassadas, autorizo a realização da pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

São Luís, 06 de novembro de 2017.

[Assinatura]
Nome do(a) participante

JAMARGARETHE DA CONCEIÇÃO PEREIRA CORRÊA LIMA
Assinatura do(a) participante

[Assinatura]
Assinatura do pesquisador