

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO

ISADORA CRISTINA CARDOSO DE VASCONCELOS

KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ (SEM FOLHAS, NÃO HÁ ORIXÁ):
O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIROS

BELÉM-PA
2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

ISADORA CRISTINA CARDOSO DE VASCONCELOS

***KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ):*
O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIROS**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Direito, (Área de Concentração: Direitos Humanos), sob a orientação da Profa. Dra. Eliane Cristina Pinto Moreira Folhes, na Linha de Pesquisa Direitos Humanos e Meio Ambiente.

**BELÉM-PA
2025**

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP),
Biblioteca do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará,
Belém-PA.

VASCONCELOS, Isadora Cristina Cardoso de. KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ): O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIROS / Isadora Cristina Cardoso de Vasconcelos; Orientadora Eliane Cristina Pinto Moreira Folhes – 2025.

305 p. : il

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2025.

1. Território. 2. Território e Territorialidade dos Povos de Terreiro. I. FOLHES, Eliane Cristina Pinto Moreira, orientadora. II. Título.

ISADORA CRISTINA CARDOSO DE VASCONCELOS

***KÒ SÍ EWÉ, KÒ SÍ ÒRÌSÀ* (SEM FOLHA, NÃO HÁ ORIXÁ):
O TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIROS**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de Concentração: Direitos Humanos.

Linha de Pesquisa: Direitos Fundamentais e Meio Ambiente.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a. Dr.^a. Eliane Cristina Pinto Moreira Folhes
Orientadora

Profa. Dra. Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães
Instituição: Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. _____
Instituição: Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Luciana de Souza Ramos
Instituição: Universidade Estadual de Goiás

Prof. Dr. Felipe Milanez Pereira
Instituição: Universidade Federal da Bahia

No meu peito havia agonia
Mas não desisti da alegria
Entendia o que o meu corpo
pedia
Respeitei o que a
espiritualidade dizia
Quanta maresia havia em mim
Queimava todo o estopim
O quebra-mar era meu fim
Mas lemanjá sorriu pra mim
Yá é sal que acalma a alma
Seja na lágrima ou na água
Ou no ventre de parir
Feito peixe, ainda nado aqui
Yá que deu luz ao mundo
Dos seios fartos caminhos fez
abrir
Gerou rios, mares e marés
Inundou tudo em mim.
Odoyá!
(Autor desconhecido)

AGRADECIMENTOS

Sinceros agradecimentos à Espiritualidade pela oportunidade da vida e pela força em todos os momentos, em especial nesta concretização de jornada de pós-graduação. Nominalmente agradeço à minha mãe Iemanjá, meu pai Xangô e à minha guia Dona Mariana. Gratidão por absolutamente tudo!

À minha família e, em especial, às duas mulheres que eu me espelho: minha Mãe Cristina Cardoso e minha avó Maria Graciete Gonçalves (*in memoriam*). Eu não estaria aqui sem os seus exemplos de luta, inteligência, disciplina, equilíbrio e amor!

À minha irmã Lara Sousa, minha colega de profissão e de pós-graduação, mesmo sendo tão jovem sempre me inspirou a buscar a disciplina e a excelência. Tenho muito orgulho da pessoa que você é! Espero, mesmo com todos os tropeços da vida, ser um bom exemplo para você.

Ao meu companheiro Danilo Frazão por toda a parceria, incentivo, compreensão, paciência, carinho e amor. O seu amor me faz querer lutar por nós, sempre! A sua trajetória me inspira a ser uma pessoa e uma profissional melhor a cada dia!

Aos meus amigos, em especial representados pelo meu amigo Dr. Manoel Rufino, o meu carinho eterno pelo apoio incondicional em toda essa jornada!

Ao Babalorixá Odè Olomi e ao Ilê Axé Olomi por terem sempre sido um apoiadores incondicionais desta tese e um porto seguro de trocas, afetos e aprendizados sobre a vida e a espiritualidade.

Aos professores e servidores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará por toda a vivência e conhecimentos compartilhados. Foi um dos períodos mais transformadores da minha vida!

À minha orientadora Prof.^a. Dr.^a. Eliane Cristina Pinto Moreira Folhes por ser exemplo de empatia, inteligência e competência. Eu não ganhei simplesmente uma orientadora, eu ganhei uma parceira, uma amiga que conversa e me orienta com uma maestria e um carinho que pouco eu vi na área acadêmica. Sua orientação foi sempre certa. Seu exemplo me inspirará sempre a ser uma pessoa e uma profissional melhor!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo suporte financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

A presente tese investiga a territorialidade dos povos de terreiro, analisando as limitações impostas pelo direito de propriedade privada moderna brasileira e propondo alternativas jurídicas para a proteção desses territórios sagrados. Parte-se da compreensão histórica e conceitual das religiões de matriz africana no Brasil, vinculando-as aos processos de resistência e luta por direitos. Assim, este estudo tem o seguinte problema de pesquisa: Como o território e a territorialidade dos povos de terreiro podem ser compreendidos como uma crítica ao direito à propriedade privada moderna brasileira, levando em consideração suas práticas culturais, religiosas e as lutas por reconhecimento e direitos? Neste sentido, o seu objetivo geral é analisar o território e a territorialidade dos povos de terreiro como uma forma de crítica ao direito de propriedade privada moderna brasileira, destacando suas dimensões culturais e espirituais, e propondo uma reinterpretação dos conceitos de território e propriedade que reconheça e valorize a diversidade das práticas e identidades coletivas desses grupos. Assim, este tese se propõe a explorar essas dinâmicas, abordando como as práticas religiosas e culturais dos povos de terreiro articulam uma forma de resistência e re-existência, reconfigurando a compreensão de território em um sentido mais amplo e coletivo. Será utilizada a metodologia deste trabalho qualitativa e bibliográfica, permitindo uma análise aprofundada das relações entre territorialidade, cultura e direito no contexto dos povos de terreiro. A pesquisa se baseará em uma combinação de revisão bibliográfica e análise documental. Assim, por meio da técnica de pesquisa por revisão bibliográfica, se permitirá uma análise abrangente da literatura existente sobre povos de terreiro, territorialidade, propriedade privada e direitos culturais. Essa revisão incluirá obras de autores relevantes, como teóricos do direito, estudos sociológicos e antropológicos, e textos sobre a história das religiões afro-brasileiras. Ademais, ainda nas técnicas de pesquisa, será feita análise documental, pois haverá o exame de documentos legais, políticas públicas e normativas que impactam os direitos dos povos de terreiro e suas práticas culturais. Isso inclui legislações, pareceres de órgãos governamentais, etc. O método dedutivo será usado, já que se partirão de conceitos teóricos sobre propriedade, território e direitos culturais para analisar casos específicos de povos de terreiro. A pesquisa buscará estabelecer relações entre os princípios jurídicos e as realidades sociais, destacando as insuficiências das abordagens atuais em relação às necessidades e identidades desses grupos. O estudo examina a legislação nacional e internacional aplicável, além dos principais institutos jurídicos que afetam os territórios dos povos de terreiro, como tombamento, regularização fundiária e usucapião. A pesquisa evidencia os desafios enfrentados pelas comunidades, como a exigência de personalidade jurídica e os entraves administrativos para a regularização dos espaços tradicionais. Como contribuição, a tese propõe a criação do instituto jurídico dos "Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro", um regime especial de proteção inspirado em normativas internacionais e na autodeterminação das comunidades. A proposta reforça a necessidade de um amplo debate com lideranças, juristas e órgãos

públicos, a fim de garantir segurança jurídica e respeito às especificidades culturais e religiosas dos povos de terreiro.

Palavras-chave: Territorialidade; Povos de Terreiro; Direito de Propriedade; Proteção Jurídica; Patrimônio Cultural; Territórios Sagrados; Regularização Fundiária.

ABSTRACT

This thesis investigates the territoriality of the peoples of terreiro, analyzing the limitations imposed by the modern Brazilian private property rights and proposing legal alternatives for the protection of these sacred territories. It starts from the historical and conceptual understanding of religions of African origin in Brazil, linking them to the processes of resistance and struggle for rights. Thus, this study has the following research problem: How can the territory and territoriality of the peoples of terreiro be understood as a critique of the modern Brazilian private property rights, taking into account their cultural and religious practices and the struggles for recognition and rights? In this sense, its general objective is to analyze the territory and territoriality of the peoples of terreiro as a form of critique of the modern Brazilian private property rights, highlighting their cultural and spiritual dimensions, and proposing a reinterpretation of the concepts of territory and property that recognizes and values the diversity of the collective practices and identities of these groups. Thus, this thesis aims to explore these dynamics, addressing how the religious and cultural practices of the peoples of terreiro articulate a form of resistance and re-existence, reconfiguring the understanding of territory in a broader and more collective sense. The methodology of this work will be qualitative and bibliographic, allowing for an in-depth analysis of the relationships between territoriality, culture and law in the context of the peoples of terreiro. The research will be based on a combination of bibliographic review and documentary analysis. Thus, through the research technique by bibliographic review, a comprehensive analysis of the existing literature on peoples of terreiro, territoriality, private property and cultural rights will be allowed. This review will include works by relevant authors, such as legal theorists, sociological and anthropological studies, and texts on the history of Afro-Brazilian religions. Furthermore, still in the research techniques, documentary analysis will be carried out, as there will be an examination of legal documents, public policies and regulations that impact the rights of the peoples of terreiro and their cultural practices. This includes legislation, opinions of government agencies, etc. The deductive method will be used, since it will be based on theoretical concepts about property, territory and cultural rights to analyze specific cases of peoples of terreiro. The research will seek to establish relationships between legal principles and social realities, highlighting the shortcomings of current approaches in relation to the needs and identities of these groups. The study examines applicable national and international legislation, in addition to the main legal institutes that affect the territories of peoples of terreiro, such as listing, land regularization and usucaption. The research highlights the challenges faced by the communities, such as the requirement of legal personality and the administrative obstacles to the

regularization of traditional spaces. As a contribution, the thesis proposes the creation of the legal institute of the "Sacred Territories of the Peoples of Terreiro", a special protection regime inspired by international regulations and the self-determination of communities. The proposal reinforces the need for a broad debate with leaders, jurists and public bodies, in order to guarantee legal security and respect for the cultural and religious specificities of the peoples of terreiro.

Keywords: Territoriality; People of Terreiro; Property Rights; Legal Protection; Cultural Heritage; Sacred Territories; Land Regularization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 OS POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO: ASPECTOS HISTÓRICOS, CONCEITUAIS	E
<i>JURÍDICOS.....</i>	20
1.1. Ao Orixá Exu, a Diáspora Negra no Brasil e o olhar a partir da Encruzilhada: Aspectos Históricos e Conceituais.....	21
1.1.1. O Atlântico Negro e a Diáspora Negra em direção ao Brasil: a lógica colonial versus a lógica de Exu.....	24
1.1.1.1. A Lógica da Diáspora Negra em direção ao território brasileiro por meio da Colonização.....	25
1.1.1.2. Uma outra lógica de pensar o povo de terreiro: a de Exu.....	31
1.1.2. Religiões de Matrizes Africanas no Brasil e a Perpetuação do Iroko.....	38
1.1.3. Processos de Luta: o movimento dos povos de terreiro no Brasil.....	49
1.1.4. Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil: novos direitos e novos sujeitos.....	53
1.1.5. Povos Tradicionais de Terreiro: conceitos básicos.....	56
1.2 Ao Orixá Xangô: o Direito dos Povos de Terreiro como Povos ou Comunidades Tradicionais.....	60
1.2.1. <i>Legislação direcionada aos Povos Tradicionais de Terreiro no âmbito nacional e internacional.....</i>	62
1.2.1.1. <i>Legislação Nacional.....</i>	62
1.2.1.2. <i>Direito Internacional.....</i>	75
2 AO ORIXÁ OXÓSSI : TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIRO.....	83
2.1. Território.....	86

2.2. Territorialidade.....	97
2.3. As Dinâmicas de Território e Territorialidade dos Povos de Terreiro.....	103
3 A TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIRO COMO BASE PARA A CRÍTICA AOS INSTITUTOS DA PROPRIEDADE PRIVADA MODERNA BRASILEIRA.....	124
3.1 Institutos da Propriedade Privada Moderna Brasileira Incidentes nos Territórios de Povos de Terreiro.....	125
3.1.1. <i>Doação de Propriedade.....</i>	126
3.1.1.1. <i>Visão Geral da Doação.....</i>	127
3.1.1.2. <i>A Doação de Bens Imóveis.....</i>	130
3.1.1.3. <i>Empecilhos à Doação para Terreiros.....</i>	132
3.1.2. <i>Tombamento.....</i>	135
3.1.2.1. <i>Notas Gerais sobre o Instituto do Tombamento.....</i>	136
3.1.2.2. <i>Casos Práticos de Processos de Tombamento realizado pelo IPHAN: o Terreiro da Casa Branca e Terreiro Obá Ogunté.....</i>	150
3.1.2.2.1. <i>Terreiro da Casa Branca.....</i>	151
3.1.2.2.1.1. <i>Análise dos Desafios enfrentados no Processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca.....</i>	157
3.1.2.2.2. <i>Terreiro Obá Ogunté (Sítio Pai Adão).....</i>	166
3.1.2.2.2.1. <i>Análise dos Desafios enfrentados no Processo de Tombamento do Terreiro Obá Ogunté.....</i>	169
3.1.2.2.3. <i>Comentários adicionais sobre processos de tombamento.....</i>	174
3.1.3. <i>Políticas Públicas de Regularização Fundiária.....</i>	182
3.1.3.1. <i>Notas Gerais sobre a Regularização Fundiária.....</i>	183
3.1.3.2. <i>A Regularização Fundiária Urbana (REURB) – a Lei n. 13.465/2017.....</i>	187

3.1.3.3. <i>Desafios à Aplicação da REURB para Territórios de Povos de Terreiro</i>	200
3.1.4. <i>Desapropriação</i>	216
3.1.4.1. <i>Notas Gerais sobre Desapropriação</i>	218
3.1.4.2. <i>Caso Prático de Desapropriação: o Terreiro da Casa Branca</i>	223
3.1.4.3. <i>Os Problemas da Desapropriação do Terreiro da Casa Branca</i>	227
3.1.5. <i>Usucapião</i>	239
3.1.5.1. <i>Comentários Gerais sobre o Usucapião</i>	240
3.1.5.2. <i>Utilização do Usucapião por parte dos Terreiros: obstáculos</i>	250
3.1.6. <i>Inventário Cultural</i>	252
3.1.6.1. <i>Notas Gerais sobre Inventário Cultural</i>	253
3.1.6.2. <i>Comentários sobre os Desafios da aplicação do Inventário Cultural</i> <i>Terreiros</i>	260
4 PROPOSTA DO NOVO INSTITUTO JURÍDICO “TERRITÓRIOS SAGRADOS DOS POVOS DE TERREIRO”	261
4.1. Introdução	262
4.2. Fundamentos do Instituto	262
4.3. Características Gerais	263
4.4. Mecanismos de Reconhecimento	264
4.5. Instrumentos jurídicos para implementação	264
4.6. Esboço Legislativo	265
CONCLUSÃO	268
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	270

INTRODUÇÃO

“*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*” é um provérbio iorubá que significa que “sem folha, não há orixá”. Assim, os povos de terreiro inspiram a uma convivência mais harmoniosa com a natureza, com a terra. E sem a terra, mais especificamente, o direito a ela, o terreiro padece de insegurança jurídica.

Deste modo, o território e a territorialidade de terreiro merecem proteção jurídica, todavia, os institutos jurídicos de propriedade privada moderna brasileira para tal parecem insuficientes para tal e esta situação será estudada nesta tese.

Desta forma, o território e a territorialidade dos povos de terreiro, enquanto expressões culturais e religiosas das comunidades afro-brasileiras, representam um campo fértil para o estudo das intersecções entre direito, identidade e espaço.

Assim, este estudo tem o seguinte **problema de pesquisa**: Como o território e a territorialidade dos povos de terreiro podem ser compreendidos como uma crítica ao direito à propriedade privada moderna brasileira, levando em consideração suas práticas culturais, religiosas e as lutas por reconhecimento e direitos?

Neste sentido, o seu **objetivo geral** é analisar o território e a territorialidade dos povos de terreiro como uma forma de crítica ao direito de propriedade privada moderna brasileira, destacando suas dimensões culturais e espirituais, e propondo uma reinterpretação dos conceitos de território e propriedade que reconheça e valorize a diversidade das práticas e identidades coletivas desses grupos.

Assim, esta tese se propõe a explorar essas dinâmicas, abordando como as práticas religiosas e culturais dos povos de terreiro articulam uma forma de resistência e reexistência, reconfigurando a compreensão de território em um sentido mais amplo e coletivo.

Será utilizada a **metodologia** deste trabalho **qualitativa e bibliográfica**, permitindo uma análise aprofundada das relações entre territorialidade, cultura e direito no contexto dos povos de terreiro. A pesquisa se baseará em uma combinação de revisão bibliográfica e análise documental.

Assim, por meio da **técnica de pesquisa por revisão bibliográfica**, se permitirá uma análise abrangente da literatura existente sobre povos de terreiro,

territorialidade, propriedade privada e direitos culturais. Essa revisão incluirá obras de autores relevantes, como teóricos do direito, estudos sociológicos e antropológicos, e textos sobre a história das religiões afro-brasileiras.

Ademais, ainda nas técnicas de pesquisa, será feita **análise documental**, pois haverá o exame de documentos legais, políticas públicas e normativas que impactam os direitos dos povos de terreiro e suas práticas culturais. Isso inclui legislações, pareceres de órgãos governamentais, etc.

O **método dedutivo** será usado, já que se partirão de conceitos teóricos sobre propriedade, território e direitos culturais para analisar casos específicos de povos de terreiro. A pesquisa buscará estabelecer relações entre os princípios jurídicos e as realidades sociais, destacando as insuficiências das abordagens atuais em relação às necessidades e identidades desses grupos.

Essa abordagem permitirá uma compreensão mais rica e contextualizada da territorialidade dos povos de terreiro, fornecendo subsídios para a construção de propostas que visem à efetivação dos direitos territoriais e à valorização de suas práticas culturais e religiosas.

Neste sentido, para alcançar o objetivo geral acima proposto, foram estabelecidos **três objetivos específicos**, cada um correspondente a uma seção do trabalho.

O **primeiro objetivo específico** é analisar os aspectos históricos, conceituais e jurídicos que envolvem os povos tradicionais de terreiro. Tal análise incluirá uma revisão das origens das religiões afro-brasileiras e seu papel na formação da identidade cultural brasileira.

O **segundo objetivo específico** é explorar os conceitos de território e territorialidade direcionados às dinâmicas dos povos de terreiro, à luz de autores como Raffestin, Sack, Little, Becker, dentre outros. Esta seção buscará articular uma base teórica que permita compreender o território e a territorialidade dos povos de terreiro como uma construção coletiva que desafia as noções de propriedade individualista e privatista.

O trabalho discutirá a importância de reconhecer a dimensão cultural, social e espiritual do território, propondo que a territorialidade é um elemento essencial para a identidade e a resistência dessas comunidades.

O **terceiro objetivo específico** consiste em investigar os institutos do direito de propriedade privada moderna brasileira que incidem nos territórios dos

povos de terreiro frente à sua territorialidade. A análise crítica de mecanismos como doação, tombamento, políticas públicas de regularização fundiária, desapropriação e inventário cultural revelará como esses instrumentos muitas vezes falham em atender às necessidades específicas dos povos de terreiro, perpetuando a marginalização e a exclusão.

Essa seção será fundamental para entender as limitações do direito vigente e a necessidade de uma abordagem mais inclusiva que reconheça a singularidade das territorialidades tradicionais.

O **quarto objetivo específico** consiste em apresentar a proposta da criação do novo instituto “Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro”.

Algumas partes do trabalho terão a estética de “texto-oferenda” (HOSHINO, 2020) direcionado à um determinado Orixá Iorubá, bem como serão utilizadas algumas terminologias iorubás.

Este estudo parte do princípio de que os terreiros possuem formas próprias de territorialidade, não objetivando a propriedade em si, mas o reconhecimento dos seus modos de ocupar o território, bem como a garantia do direito à prática religiosa.

O trabalho se apoia em questões étnico-raciais, pois a construção da categoria “povos tradicionais de terreiro” é fruto de mobilização social dos povos de origem afro-brasileira pela preservação da diversidade cultural a partir do combate ao racismo e pela promoção de políticas públicas étnico-raciais.

Dentro dos grupos tidos como tradicionais, esta pesquisa incide sobre os povos de terreiro, que possuem uma questão crucial: trata-se de uma coletividade tradicional social religiosa, que tem como espinha dorsal a ligação com as religiões de matrizes africanas, o que leva ao aprofundamento sobre suas práticas tradicionais de culto.

Assim, parte-se da hipótese de não há como dissociar o elemento jurídico de preservação dos povos tradicionais de terreiro da religião, pois estão imbricados completamente.

A pesquisa sobre território e territorialidade dos povos de terreiros se justifica pela necessidade de aprofundar o entendimento das dinâmicas socioespaciais dessas comunidades no Brasil.

Historicamente, os terreiros têm desempenhado um papel fundamental na preservação cultural, religiosa e identitária de matrizes africanas, sendo, ao

mesmo tempo, espaços de resistência diante de processos de marginalização e criminalização.

No entanto, apesar de sua relevância, o reconhecimento jurídico e político desses territórios enfrenta entraves significativos, principalmente quando confrontado com a concepção moderna de propriedade privada.

No campo acadêmico, a territorialidade dos povos de terreiros ainda é pouco explorada sob a perspectiva do direito e da geografia crítica, especialmente no que tange aos desafios para a regularização fundiária e proteção desses espaços.

Estudos como os de Paul Little (2002) e Rogério Haesbaert (2004) abordam a territorialidade em contextos amplos, mas há uma lacuna na aplicação desses conceitos às especificidades dos povos de terreiros, que possuem relações singulares com o espaço, baseadas em elementos simbólicos, religiosos e coletivos.

Além disso, o debate sobre a efetividade de políticas públicas voltadas à proteção dos terreiros, como o tombamento e a Reurb, revela contradições no ordenamento jurídico brasileiro. A exigência de personalidade jurídica para regularização fundiária, por exemplo, impõe desafios que não condizem com a organização tradicional desses povos, como aponta Araújo (2020).

Da mesma forma, o tombamento, embora reconheça a importância cultural dos terreiros, pode se tornar uma ferramenta de patrimonialização que não necessariamente garante a segurança territorial das comunidades.

Para além da relevância acadêmica, esta pesquisa carrega um compromisso pessoal. Sendo pertencente a uma tradição de matriz africana, o interesse pelo tema não se limita à análise teórica, mas se entrelaça com um conhecimento tradicional transmitido dentro da minha família.

Minha avó, filha de santo, nos criou dentro dos preceitos religiosos, proporcionando um aprendizado que ultrapassa as fronteiras da academia. Assim, a tese não apenas busca contribuir para o avanço do conhecimento sobre a territorialidade dos povos de terreiros, mas também parte de uma vivência que reforça a necessidade de reconhecer e fortalecer esses territórios como espaços sagrados, culturais e políticos.

A originalidade deste estudo reside na articulação entre teoria e vivência, promovendo um olhar crítico sobre as limitações do conceito de propriedade privada moderna na proteção dos territórios tradicionais.

Ao unir os referenciais da geografia, do direito e da ancestralidade, pretende-se evidenciar alternativas jurídicas mais adequadas à realidade dos povos de terreiros, contribuindo para a formulação de estratégias que ampliem a proteção e o reconhecimento desses espaços.

Dessa forma, a pesquisa não apenas dialoga com debates acadêmicos fundamentais, mas também se insere em um esforço maior de luta e resistência para que os povos de terreiros tenham seus territórios reconhecidos, respeitados e protegidos.

Assim, esta tese pretende contribuir para um debate mais amplo sobre a relação entre cultura, direito e território, enfatizando a importância de um novo olhar sobre a propriedade no contexto das práticas e saberes afro-brasileiros.

Espera-se que a pesquisa não apenas amplie a compreensão acadêmica sobre a territorialidade dos povos de terreiro, mas também atue como um instrumento de apoio nas lutas por direitos e reconhecimento dessas comunidades na sociedade contemporânea.

A importância de reconhecer a territorialidade como um conceito que transcende a simples ocupação física do espaço é fundamental para valorizar as práticas culturais e religiosas que são parte integrante da identidade dos povos de terreiro.

Além disso, a pesquisa busca fomentar uma reflexão crítica sobre a justiça social e a diversidade cultural no Brasil, destacando a necessidade de políticas públicas mais inclusivas e respeitosas que considerem as especificidades e os direitos dos grupos tradicionais.

Compreender a territorialidade desses povos implica também um questionamento das narrativas hegemônicas sobre propriedade e espaço, que frequentemente marginalizam as vozes e as necessidades das comunidades afro-brasileiras.

Por meio da análise das tensões entre a lógica da propriedade privada moderna e as práticas culturais dos povos de terreiro, espera-se contribuir para um debate mais amplo sobre os direitos humanos, a igualdade e a pluralidade cultural.

Desta forma, a pesquisa não só almeja fortalecer as bases teóricas e jurídicas que sustentam a luta por reconhecimento dos povos de terreiro, mas também promover um diálogo mais profundo entre academia e sociedade, criando caminhos para a construção de um futuro mais justo e inclusivo.

Deste modo, como resultados possíveis, acredita-se que o conceito de territorialidade aplicado aos povos de terreiro acaba por ser dissociado da propriedade privada moderna, pois todos os tipos (doação, tombamento, políticas públicas de regularização fundiária, inventário cultural, etc.) desta não são suficientes para a realidade dos terreiros.

Assim, acredita-se que os institutos jurídicos de propriedade privada moderna brasileira não abarcam as territorialidades diferenciadas dos povos de terreiro.

1. POVOS DE TERREIRO: ASPECTOS HISTÓRICOS, CONCEITUAIS E JURÍDICOS

A presente seção intitulada "Povos de Terreiros: Aspectos Históricos, Conceituais e Jurídicos" visa abordar de forma ampla e detalhada a relevância das religiões de matriz africana no Brasil, a trajetória histórica dos povos de terreiro e suas lutas por reconhecimento e direitos. Para isso, a seção é organizada em tópicos e subtópicos que exploram tanto os fundamentos religiosos dessas práticas quanto os desafios enfrentados em termos de reconhecimento social e jurídico.

O objetivo geral desta seção é proporcionar uma análise abrangente e interdisciplinar sobre as religiões de matriz africana no Brasil, enfocando a historicidade, a conceitualização e o reconhecimento jurídico dos povos de terreiro.

Através de uma abordagem que contempla as raízes culturais, os processos de luta e resistência, e as implicações legais e institucionais, esta seção visa destacar a importância dos terreiros como espaços de preservação cultural e resistência frente à opressão racial e religiosa.

Além disso, busca investigar como o direito e o pluralismo jurídico brasileiro têm respondido às demandas dos povos tradicionais de terreiro, propondo uma reflexão crítica acerca do reconhecimento de seus direitos e da necessidade de uma tolerância religiosa que transcenda a mera aceitação formal, promovendo um verdadeiro respeito às suas práticas e territorialidades.

Inicia-se com o tópico 1.1 "Ao Orixá Exu, a Diáspora Negra no Brasil e o olhar a partir da Encruzilhada: Aspectos Históricos e Conceituais", explora o impacto da diáspora africana na formação dos terreiros, com destaque para a figura de Exu, e o movimento de resistência dos povos de terreiro. Esse tópico também aborda as conquistas legais e institucionais alcançadas ao longo do tempo.

No tópico 1.2, "Ao Orixá Xangô: o Direito dos Povos de Terreiro como Povos ou Comunidades Tradicionais", serão discutidos os conceitos de identidade, tradição e territorialidade dos povos tradicionais, com destaque para

os novos direitos conquistados e o reconhecimento desses grupos como sujeitos coletivos de direitos no Brasil. Esse tópico também examina a legislação voltada para a proteção dos povos de terreiro.

Essa estrutura oferece uma visão abrangente e crítica sobre o papel dos terreiros e dos povos tradicionais de matriz africana na sociedade brasileira, buscando promover a compreensão de sua história, cultura e as lutas por reconhecimento e direitos.

1.1. Ao Orixá Exu, a Diáspora Negra no Brasil e o olhar a partir da Encruzilhada: Aspectos Históricos e Conceituais

“Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. [...] Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu” (PRANDI, 2001, p. 42)

“Abre caminho deixa o Exu passar

Abre caminho deixa o Exu passar

Abre caminho deixa o Exu passar”

(BACO EXU DO BLUES, Abre-caminho, 2017)

Nenhum ritual de matriz africana começa e nem termina sem pedir a devida licença a Exu. E tomando esta tese como um texto-oferenda, pede-se a devida licença e caminhos abertos: Laroyê Exu!

A compreensão histórica e conceitual dos povos de terreiro no Brasil exige uma análise ampla das influências culturais, sociais e religiosas que marcaram a formação dessas comunidades.

O processo de diáspora negra em direção ao território brasileiro, impulsionado pela lógica colonial, trouxe consigo não apenas uma população escravizada, mas também um legado cultural e espiritual que resistiu ao tempo, adaptando-se e recriando-se nas novas terras.

Essa herança, vinculada ao conceito de Atlântico Negro, é essencial para entender como as religiões de matriz africana se consolidaram no Brasil, especialmente em sua relação com a figura de Exu, que simboliza uma lógica diferente da imposta pela colonização.

Assim, a seguir será apresentado em “O Atlântico Negro e a Diáspora Negra em direção ao Brasil: a lógica colonial versus a lógica de Exu” sobre a colonização do Brasil foi marcada pela violência e pela exploração de corpos negros trazidos do continente africano.

Sob essa ótica, a diáspora é vista como parte de uma engrenagem colonial, que reduzia esses indivíduos a meros objetos de trabalho. No entanto, ao explorar a lógica de Exu, figura central nas religiões de matriz africana, podemos compreender a diáspora por outra perspectiva: como um movimento de resistência, onde a vida espiritual, cultural e comunitária era preservada e recriada, mesmo em contextos de extrema opressão.

A lógica colonial que guiou o tráfico de africanos para o Brasil estava centrada na exploração econômica e no controle das populações. Ao longo de séculos, milhões de africanos foram transportados à força para o território brasileiro, formando a base do trabalho escravo que sustentou a economia colonial. Nesse processo, a diáspora negra foi caracterizada pela fragmentação das identidades e pela tentativa de apagar os laços culturais com suas terras de origem.

Contrapondo-se à lógica colonial, as religiões de matriz africana, e especialmente a figura de Exu, permitem uma leitura alternativa da diáspora. Exu, como orixá da comunicação e das encruzilhadas, representa o movimento, a transformação e a capacidade de adaptação. Por essa lógica, os povos de terreiro não são apenas sobreviventes do trauma da escravidão, mas também agentes ativos na recriação de suas culturas, religiosidades e comunidades, moldando sua presença no Brasil através de práticas de resistência.

No subtópico “Religiões de Matrizes Africanas no Brasil”, será tratado a respeito de como as religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, surgiram no Brasil como resultado direto da diáspora e da interação entre diferentes povos africanos.

Essas práticas religiosas, embora perseguidas durante séculos, consolidaram-se como espaços fundamentais para a manutenção da identidade e da memória dos africanos e seus descendentes. Elas funcionam como

sistemas complexos de crenças que transcendem a dimensão espiritual, constituindo-se como elementos centrais na estruturação das comunidades de terreiro.

Seguindo-se no subtópico “ Processos de Luta: o movimento dos povos de terreiro no Brasil”, será abordado que, ao longo da história, os povos de terreiro enfrentaram diversas formas de repressão e intolerância religiosa. No entanto, nas últimas décadas, houve um fortalecimento do movimento dos povos de terreiro, que buscam não apenas a preservação de suas práticas religiosas, mas também o reconhecimento de seus direitos como povos tradicionais. Esses processos de luta envolvem a busca por igualdade, pela preservação de seus territórios e pela resistência frente à crescente intolerância religiosa.

Em “Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil: novos direitos e novos sujeitos”, será estudado como com o advento de novas políticas de reconhecimento no Brasil, os povos de terreiro foram incluídos na categoria de "povos e comunidades tradicionais". Esse reconhecimento implica em novos direitos e novas formas de cidadania, que transcendem a lógica individualista do direito de propriedade e enfatizam a coletividade, a territorialidade e a preservação das tradições culturais e espirituais.

Por fim, no último subtópico “Povos Tradicionais de Terreiro: conceitos básicos”, os povos tradicionais, como os povos de terreiro, são definidos por suas relações com o território, cultura e espiritualidade, características que os distinguem dentro da sociedade brasileira.

Essas comunidades possuem modos de vida e organização próprios, transmitidos de geração em geração, e são reconhecidos como sujeitos de direitos coletivos, reivindicando a preservação de seus modos de vida e a proteção contra a exploração e o apagamento cultural.

Essa introdução traça as bases históricas e conceituais necessárias para compreender o papel fundamental dos povos de terreiro na sociedade brasileira, em sua luta pela preservação cultural e pelo reconhecimento de seus direitos enquanto sujeitos coletivos.

1.1.1. O ATLÂNTICO NEGRO E A DIÁSPORA NEGRA EM DIREÇÃO AO BRASIL: A LÓGICA COLONIAL VERSUS A LÓGICA DE EXU

*“[...] Pra fazenda eu retornei,
 Soltei todos os escravos,
 E as senzalas eu queimei.
 A liberdade,
 Não tava escrita em papel,
 Nem foi dada por princesa,
 Cujo nome é Isabel, A liberdade,
 Foi feita com sangue e muita dor,
 Guerras, lutas e batalhas” (MESTRE BARRÃO apud AMARAL,
 SANTOS, 2015).*

Cânticos como este, que são entoados na Capoeira como gritos de luta e força (AMARAL, SANTOS, 2015) e não de lamento, são exemplos de resistência negra a sociedade que vivemos, construída em bases coloniais e escravagistas impostas pelo colonizador europeu.

Tal resistência, assim como o direito, são achados na Encruzilhada, da qual reina Exu, “[...] a carne de toda a comunicação, Hermes iorubá, ponte e contraponto da diáspora negra” (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018).

Quando se menciona povos e comunidades tradicionais de terreiro, está-se referindo aos praticantes das religiões de origem africana, frequentemente chamados de “povo de terreiro”, “povo de santo” ou “povo de axé”. Esses grupos, historicamente estigmatizados, resistiram ao longo dos séculos por meio de processos de mobilização e territorialização.

Por intermédio de sua prática religiosa, conseguiram ganhar visibilidade na agenda do Estado e da sociedade, buscando superar os preconceitos históricos. Como observa Bourdieu (2006), o estigma não só define a revolta regionalista ou nacionalista, mas também reflete os fundamentos econômicos e sociais, os princípios de coesão do grupo e os pontos de apoio para a mobilização.

A Capoeira, assim como as religiões de matriz africana e afro-brasileira são herdeiras da diáspora africana no Brasil, que não foi uma escolha, mas uma imposição colonial (GILROY, 2001).

Assim, surge a necessidade de uma reconexão histórica ao *Irocó*¹, a ancestralidade², que vem da África, continente cuja história da humanidade nasceu (DIOP, 1989) e como ela veio parar no Brasil – seja por meio da lógica da colonização ou de uma lógica da Encruzilhada de Exu, conforme será exposto mais adiante.

1.1.1.1. A Lógica da Diáspora Negra em direção ao território brasileiro por meio da Colonização

Nesse contexto, é importante introduzir a ideia de território social se para definir essa unidade de mobilização. Goldman destaca que as religiões de matriz africana surgem a partir de um processo criativo 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 oficialmente se estendeu por mais de 300 anos e forçou cerca de dez milhões de africanos a migrar para as Américas e o Caribe, resultou na maior migração transoceânica da história (GOLDMAN, 2015). Assim, de acordo com Hall (2003, p.3), a dinâmica do colonialismo é

[...] parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado,

1 “[...] Iroko que é a ancestralidade, a raiz, a ligação da árvore com a terra com a seiva, refletirá a circularidade dos ciclos, dos nutrientes, mas também o lugar da sombra que revigora, dos limites nesse processo de mediação cultural” (RAMOS, 2018, p. 23).

² “O passado é visto como presença no tempo do presente e, de algum modo, por esta determinação, acaba por apontar uma direção para o futuro, em certo sentido, antecipa-o (BAKHTIN, 2011, p. 278). Esta concepção bakhtiniana pode ser apreendida, em um movimento que é próprio de Exu, como uma nuance da ancestralidade, ou como ousadamente chamo, uma possibilidade de conceituação. Assim, digo que ancestralidade é a presença daqueles/as que nos precederam no tempo (e vivência), de seus feitos e memórias no tempo do presente e que, por esta determinação, nos apontam a direção para o futuro. Esta é uma re-ori-entação do tempo e da vida” (REIS NETO, 2021, p. 6).

centradas na nação, portanto recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e no “estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denominado “diaspóricas” (Gilroy, 1993) complementam e ao mesmo tempo deslocam as noções e moldam um ao outro. Como Mani e Frankenberg afirmam, o “colonialismo”, como o “pós-colonial”, diz respeito às formas distintas de “encenar os encontros” entre as sociedades colonizadoras e seus “outros” – “embora nem sempre da mesma forma ou mesmo grau” (Mani e Frankenberg, 1993, p. 301).

A colonização, portanto, se deu por meio do movimento entre nações havendo trocas e ressignificações, mas havia uma grande diferença, que se revelou posteriormente como uma hierarquia, entre o colonizado e o colonizador. Se espalhou a ideologia da colonização europeia civilizatória nos territórios ocupados, que acabaria por justificar o domínio, a exploração, a violência, a escravidão e o nascimento do capitalismo como modo de produção dominante (ROCHA, SANTOS, 2020).

Neste sentido, Cesáire (1978) revela que a Europa é indefensável, pois a sua civilização ocidentalizada não foi capaz de resolver os problemas do proletariado e colonial, refugiando-se na hipocrisia.

Sendo assim, o colonialismo é um sistema de controle econômico e político mais antigo que a colonialidade, sendo esta mais profunda e perene, refletindo uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo e nação, o que a constitui como império (CANDAU, 2010).

Porém, em que pese o colonialismo preceder a colonialidade, esta se mantém cotidianamente, articulando-se por três faces: a colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005).

Conforme Andrade (2017), a primeira consiste na imposição da categorização racial ou étnica da população mundial, sendo que, a partir do século XIX, a raça foi uma construção essencial ao capitalismo moderno, animalizando, inferiorizando e hiperssexualizando o povo negro, de modo a legitimar a escravidão e o enriquecimento das metrópoles.

Quanto ao saber, foi promovida uma intensa repressão de outros modos de conhecimento não europeus, usando da negação ao legado histórico e

intelectual dos povos africanos e indígenas, tidos como ligados à barbárie, à selvageria (BELTRÃO *et al.*, 2010), à inferioridade e à incapacidade (YRIGOYEN FAJARDO, 2009). Tais concepções equivocadas criaram instrumentos à colonização para afastar dos povos tradicionais o controle dos seus próprios destinos.

O conceito de colonialidade do ser abrange diretamente a não existência, a exclusão, à negação de si da população negra e indígena, sendo a estereotipia uma das formas de reflexo desta face de colonialidade.

De acordo com Bhabha (2005), o estereótipo ou o fetiche produzem acessão às fantasias do colonizador, ou seja, “o outro” dentro da estereotipia revela, para além da fantasia, o conflito entre prazer/desprezar, dominação/defesa, conhecimento/recusa, essenciais para construir posições e oposições dentro do discurso racista.

Gonzalez (1982) critica estas representações, denominadas de “lugar de negro”, como se só pudessem ocupar determinadas atividades como futebol, dança e música, sendo que tais estereótipos, no geral, foram incorporados à literatura brasileira.

Percebe-se, então, que para além das colonialidades do saber e do ser, há também a presença forte do exotismo, folclorização, primitivismo, da colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), da colonialidade cosmogônica³ (NOGUEIRA, 2020), do branqueamento (GONZALEZ, 1988), aniquilando, equivocadamente, a posição do negro, do indígena e de outras populações tradicionais como protagonistas da história brasileira.

Todavia, tais populações sempre encabeçaram processos de luta (HERRERA FLORES, 2004) ou de protagonismo/ativismo em prol de seus direitos (GARCIA SERRANO, 2011).

Deste modo, é bom se ter noção deste contexto para que se entenda a dinâmica do colonialismo e o que ela influenciou na diáspora negra. Esta representa a migração dos povos negros colonizados para as metrópoles e/ou

3 “A Colonialidade Cosmogônica é o efeito responsável pela invisibilidade, pela descridibilidade e pela destruição dos sistemas gnoseológicos. (...) Na base da colonialidade cosmogônica está a divisão binária natural/social, apartando ancestralidade – espiritualidade da realidade material. Esse princípio do colonialismo arranca bruscamente o espiritual do social” (NOGUEIRA, 2020 p. 54).

áreas sob o seu controle, transformando a metrópole como referência de dominação política, econômica e cultural (HALL, 2003).

Assim, segundo Munanga (2004), o eurocentrismo determinou a constituição da identidade nacional, diminuindo a importância dos povos tradicionais para a formação do Brasil.

Assim, o povo negro, por meio desse movimento entre nações (ANDRADE, 2017), veio para o território brasileiro, outrora dominado por europeus. Sob a justificativa de “civilizar” os territórios ocupados, potencializou todo o tipo de violência refletidos na exploração, subjugação e escravidão dos povos negros.

No Brasil, milhões de africanos, oriundos de diversas nações e etnias, desembarcaram forçadamente e se reterritorializaram, dando origem a religiões de matriz africana como candomblé, umbanda, quimbanda, tambor de mina, pajelança, terecô e xangô (SEREJO, 2017), dentre outros segmentos. Para Bastide (1971, p. 30), 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.

O tráfico negreiro não apenas desestruturou as formas tradicionais de vida africanas, mas também introduziu uma nova ordem social colonial baseada na família patriarcal, no latifúndio, acrescentando-se a religião única de base cristã.

Conforme Marx (1985) e Willians (2012), o colonialismo e o escravismo criaram as bases da sociedade moderna, ensejando uma acumulação primitiva que consolidou o modo de produção capitalista. Ademais, consoante Chauí, a colonização da América e do Brasil decorreu de três componentes, sendo eles a

[...] i) elaboração mítica do símbolo “Oriente”; ii) história teológica providencial, que vincula o cristianismo à profecia; e iii) elaboração jurídico teocêntrica centrada no direito natural, que, segundo a estudiosa, fundamentava o absolutismo ibérico” (CHAUÍ, 2000, p. 36).

Tais componentes eram vistos como divinos, o que deu base ao mito fundador pela Natureza, a obra de Deus e o Estado – a vontade de Deus. Entremeadado a isso, estava a pregada superioridade branca e europeia.

Dessa maneira, se acreditava que os povos indígenas “naturalmente” adeririam a servidão voluntária, o que acabou não acontecendo. Iniciou-se, então, “[...] que os eram indispostos para o trabalho na lavoura e os negros, ao contrário, possuíam essa afeição natural” (ROCHA, SANTOS, 2020, p. 74).

O sequestro, tal “afeição natural”, a degradação da imagem negra (M'BOKOLO, 2009) e a escravidão dos povos negros só sustentaram o tráfico negreiro, do capitalismo e do racismo.

Para Gonzalez (2014), o racismo tem origens na colonização ibérica, a partir das guerras travadas com os Mouros, o que se expandiu para a dimensão racial, pois os Mouros eram negros da África Ocidental. Ainda segundo a autora, a formação ibérica também era hierarquizada, sendo Portugal e Espanha organizados por castas sociais diferentes entre si.

Quem estava fora de tais castas (árabes, judeus, ciganos, africanos), deveria ser eliminado. Este modelo seguiu-se ao Novo Mundo, abarcando negros, indígenas e outras pessoas de etnias mistas (ANDREWS, 2007).

O fenômeno do racismo é elemento estruturante da América Latina, baseado na “[...] destruição da condição humana, da coisificação, da exploração extrema e da exclusão” (ROCHA, SANTOS, 2020 p. 76). Como conceito, Almeida (2020, p. 32) entende que o racismo é

[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em vantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertençam. Embora haja relação entre os conceitos, o racismo diferente do preconceito racial e da discriminação racial. O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. [...] A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados”.

Destarte, tendo o racismo como base, aos negros escravizados e seus descendentes, destinou-se “[...] o aparato da violência e das determinações excludentes” (ROCHA, SANTOS, 2020, p. 76), por meio de um “[...] código já sistematizado (*sic*), referenciado simbolicamente e estruturado ideologicamente, por meio do racismo” (RAMOS, 2018, p. 25).

Assim, tudo o que vem da África está sob o manto do racismo, preconceito racial e da discriminação racial, o que inclui a sua cultura e, por conseguinte, a sua religião.

Contudo, houve resistência. Desde o século XVI, havia fugas, convivências em agrupamentos coletivos e insurreições urbanas. Povos indígenas, negros e vários outros que estavam à margem da sociedade escravocrata brasileira empreenderam resistências.

Vale ressaltar, consoante Rábago Dorbecker (2014), que as resistências sempre tiveram um custo muito alto a esses grupos, mas, tem sido uma constante histórica que não deixa de surpreender.

Contudo, na cronologia da América Latina, o Brasil somente em 1888 oficialmente deixou de ser escravagista (SEREJO, 2017). Mas os desafios advindos do racismo aos ex-escravizados e descendentes não acabaram. De acordo com Andrews (2007, p. 152),

[...] o racismo científico foi imediatamente abraçado pelas elites na virada do século, que enfrentavam o desafio de como transformar suas nações “atrasadas” e subdesenvolvidas em repúblicas modernas e civilizadas. Essa transformação, concluíram elas, teria de ser mais do que apenas política ou econômica, teria de ser também racial.

Então, na América Latina e, por conseguinte, no Brasil, não havia projeto de emancipar a população de origem africana (MOORE, 2005), seguindo-se em uma estrutura neocolonial e racista.

A partir do século XIX, essas comunidades e suas religiões começaram a se estabelecer no território brasileiro, formando um “conjunto diversificado de crenças”, algumas de caráter local e outras com características de religiões universais, presentes em todo o Brasil (PRANDI, 2007) e em outros países.

Apesar de serem abertas a todos e de desempenharem um papel significativo na rica diversidade cultural do Brasil, essas religiões ainda são vistas como “de menor importância” frente à outras. Elas enfrentam desconfiança por parte de grande parte da sociedade e são frequentemente vistas como seitas supersticiosas e animistas, ocupando uma posição secundária e frequentemente desvalorizada (SEREJO, 2017).

Assim, todavia, para além de uma movimentação geográfica forçada, pode-se interpretar a diáspora negra sob um outro ponto de vista. Por meio da

decolonialidade (estudos culturais ou pós-coloniais), retomou-se a perspectiva de Fanon, fazendo uma abordagem crítica do colonialismo como paradigma ou discurso intrínseco à sociedade moderna, que promove experiências racializadas (NOGUEIRA, 2020).

Tais estudos consistem na “[...] luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36), refletida, por exemplo, no Movimento Negro, na *Amefricanização* (GONZALEZ, 1988) como categoria de direitos humanos apreensível em *pretuguês*, ou dando voz ao “subalterno” por meio do repensar e recolocar saberes (SPIVAK, 2014), dentre tantos outros autores decoloniais.

Desta forma, se pode valorizar conhecimento produzido por outras lógicas, epistemologias, dimensões sociais, que acabaram por ser sufocadas pelo sistema colonial, capitalista e escravagista (GONZALEZ, 1988).

Assim, esta tese segue na linha decolonial, ressignificando a importância dos saberes africanos, por meio da centralidade do negro, trazendo uma diáspora e sujeitos embasados no *Iroko* (ANDRADE, 2017), espalhado pelo Atlântico Negro (GILROY, 2001), sendo este um movimento, um espaço que mescla política e linguística, onde a resistência negra traz o elo entre o *Orún* e *Ayiê*, ou seja, a África e Brasil (RAMOS, 2018).

Logo, a diáspora significa também a construção de novas formas de ser, agir e pensar do povo negro no mundo, sendo, portanto, uma redefinição identitária, por meio de lutas, novos elos afetivos e vínculos familiares firmados pelo povo negro, o que nos traz ao olhar pela Encruzilhada, ao caminho de Exu.

1.1.1.2. Uma outra lógica de pensar o povo de terreiro: a de Exu

A Exuhermenêutica é uma abordagem interpretativa que se fundamenta na figura de Exu, orixá das religiões afro-brasileiras, reconhecido como mensageiro e guardião das encruzilhadas. Essa perspectiva propõe uma compreensão do direito e da justiça que valoriza a multiplicidade de sentidos, a ambiguidade e a constante transformação, desafiando interpretações lineares e unívocas.

Luciana de Souza Ramos (2019), destaca a importância de uma epistemologia jurídica que reconheça as cosmologias africanas e afro-diaspóricas como centrais na construção de uma justiça plural e inclusiva. Ela

(2019) argumenta que a influência da cosmologia afro-diaspórica é fundamental na constituição do sujeito pluriversal negro nos processos de luta e resistência, propondo uma (re)semantização da justiça a partir das lutas por direitos dos Povos de Santo no Brasil e das comunidades negras na Colômbia. Nesse contexto, a Exuhermenêutica surge como uma proposta de interpretação que acolhe a pluralidade e a transformação, rompendo com paradigmas eurocêntricos e coloniais.

Vida (2019) destaca a importância de desenvolver uma "Exuêutica", inspirada em Exu, para construir narrativas que reconheçam a natureza mutável da verdade e a diversidade de perspectivas. Ele argumenta que, enquanto o sistema de justiça permanecer predominantemente branco, heterossexual e cristão, a hermenêutica jurídica continuará a encarcerar corpos negros e a legitimar políticas de morte. Nesse contexto, a Exuêutica surge como uma proposta de interpretação que acolhe a pluralidade e a transformação, rompendo com paradigmas da colonialidade e do eurocentrismo.

Nessa linha, na lógica exuística, a construção do povo negro se dá por meio do presente, passado e futuro, ressignificando os processos de resistência e sobrevivência do Iroko, e, por conseguinte, dos Orixás e das religiões de matriz africana e afro-brasileira. Exu, senhor de todas as trocas, "[...] é o interlocutor dos dois mundos e aquele que precisa ser lembrado e ouvido para os caminhos se abrirem nessa viagem transatlântica, o único que transita entre os dois mundos (dos orixás e dos humanos)" (RAMOS, 2018, p. 23).

Desta forma, se combate o epistemicídio das raízes cosmológicas ancestrais africanas, que são consideradas ainda por muitos heréticas ou demoníacas. Se busca exaltar o sagrado por meio da luta pela preservação dos saberes tradicionais dos Povos ou Comunidades Tradicionais de Terreiro ou de Santo, que mantêm a conexão com o divino, pois o sagrado está em toda a ação, em todo o espaço.

Segundo Nogueira (2020), a epistemologia dos povos de Terreiro emerge da Encruzilhada, sendo totalmente diferente da lógica atual, onde impera a Necropolítica⁴, que quer negar e matar o *Iroko*, por meio da aniquilação de tais

4 A Necropolítica é uma teoria que foi criada por Achille Mbembe, inspirada em Michael Foucault, no qual a vida e a morte são objetos controláveis pelos Estados. O autor também adiciona a liberdade como fator de mediação (MBEMBE, 2016).

saberes e comunidades. A sociedade atual, que tentou (e tenta constantemente) impor a homogeneidade, o universalismo, um único caminho, falhou e, mesmo assim, não suporta a diversidade que está na Encruzilhada.

A Encruzilhada é um lugar para encontros, reencontros, com infinidade de possibilidades (NOGUEIRA, 2020). Ela comporta os povos tradicionais de Terreiro e todos os outros corpos que representam o existir e o resistir político. Assim, Exu representa a controvérsia, se negando a alienação e a opressão de quem quer que seja, até porque o caminho é feito de escolhas e de autonomia.

Nessa toada, tendo Exu como aquele que abre os caminhos, se evoca um Direito achado na Encruzilhada, onde Xangô, orixá da Justiça e Themis, deusa da Justiça, se encontram (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018).

Por meio dos processos de luta do povo negro, base dos povos de Santo, se buscou fazer com que o Direito abarcasse discursos jurídico-políticos que abrangessem os Povos de Terreiro considerados como Povos ou Comunidades Tradicionais e, conseqüentemente, os seus direitos à liberdade religiosa e de culto às religiões afro-brasileiras (RAMOS, 2018), que serão mais à frente demonstrados, tendo Xangô como Orixá e representação da Justiça Decolonial que se tanto tem buscado.

Esses agrupamentos religiosos se baseiam em uma visão particular de identidade coletiva, territorialidade e autoidentificação, que se entrelaça com saberes ancestrais e orais, práticas e modos de vida. O uso dos termos 'povo' ou 'comunidade' para descrevê-los é justificado pelo fato de que os locais onde mantêm suas tradições representam espaços onde a liberdade de viver de acordo com as tradições africanas é viável (GUIMARÃES, 2014). Em outras palavras, os terreiros são mais do que templos religiosos – são lugares que garantem a continuidade das práticas culturais e religiosas de matriz africana, permitindo a expressão dessas tradições de forma legítima e protegida.

Além de usarem espaços naturais, como mares, rios, cachoeiras e matas, para suas práticas ritualísticas (FARIA; SANTOS, 2008), essas religiões possuem templos e outros locais sagrados, como terreiros, barracões, tendas, gumas, casas e roças, onde realizam seus cultos. Tais espaços não apenas servem como locais de culto, mas também representam uma extensão simbólica do sagrado e definem a territorialidade do grupo, sendo que 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).

Para 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).

Portanto, a ideia de território sagrado é essencial para compreender a identidade desses grupos, que abrange tanto aspectos religiosos quanto culturais. A prática de utilizar espaços sagrados para a reprodução de saberes tradicionais, baseados em uma cosmovisão ancestral, reflete um processo de territorialização que reforça a identidade coletiva étnica e social. Esse conceito vai além das categorias de indivíduo e povo frequentemente encontradas na legislação.

Nesta linha, o texto da Convenção nº 169/1989 garante a proteção da posse das terras tradicionalmente ocupadas, englobando o conceito de território, e assegura que os grupos sociais tenham o direito de participar do uso, administração e conservação dos recursos mencionados (art. 15, item 1) (SHIRAISHI NETO, 2007).

A análise da Convenção nº 169/1989 da OIT, em conjunto com o Decreto nº 6.040/2007, deixa claro que a definição ampla de "povos tribais" inclui também os povos e comunidades tradicionais de terreiro. Consoante Veiga e Leivas (2017, p. 23), retira

[...] 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.

Importante é também, neste contexto, para entender as mobilizações entorno da defesa dos povos de terreiro no Brasil, fazer um paralelo essencial entre o movimento negro e o movimento de terreiro brasileiros.

As unidades de mobilização (BERNO DE ALMEIDA, 2004) se estruturam em torno de uma "política de identidades", com o objetivo de recriar os espaços simbólicos forjados pelo Atlântico Negro. Esse processo é um elemento central para compreender a formação dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro no Brasil, que foi o "epicentro da escravidão moderna" (GILROY, 2001).

De acordo com Serejo (2017), os elementos culturais preservados por essas comunidades carregam a energia vital, o "Axé", que atravessou o Atlântico nos navios negreiros e se manifestou na luta pela afirmação de direitos e pela territorialização.

O conceito de "Atlântico Negro" remete à imagem do navio negreiro, que simboliza e ressignifica um "[...] sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento" (GILROY, 2001, p. 38), conectando os povos negros "dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória" (GILROY, 2001, p. 35), o que se entende como a diáspora africana no hemisfério ocidental.

Essa metáfora reconstrói a relação entre modernidade e o que era considerado pré-moderno ou primitivo, e reflete o desejo de ultrapassar as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional" (GILROY, 2001).

Assim, a diáspora africana não é apenas uma manifestação de dispersão, exílio e escravidão — o "terror racial" —, mas também um processo que transforma identidades, rompendo com a ideia de uma identidade geográfica essencial.

Nesta linha, Hall (2003) argumenta que as sociedades das Américas e do Caribe não são formadas por um único povo, mas por uma diversidade de povos com diferentes origens.

O autor (2003) aponta que aqueles que vivem nessas regiões atualmente pertenciam a outros lugares, e a relação com a história não se dá por uma continuidade ininterrupta com o passado, mas por rupturas abruptas, violentas e aterradoras. Essas rupturas marcam a transição para a modernidade, não por um "pacto de associação civil", mas por um "ato de vontade imperial" caracterizado por conquista, expropriação, genocídio e escravidão.

No caso dos povos diaspóricos, Serejo (2017) cita que o "trabalho produtivo da cultura" desafia os modelos culturais tradicionais que sustentam a ideia de nação.

Nesse contexto, se observa que a globalização tem um efeito desterritorializante, já que as compressões de espaço e tempo enfraquecem os vínculos entre cultura e lugar, tornando difícil determinar exatamente de onde tudo se origina.

A memória da escravidão permaneceu viva como um recurso intelectual ativo em sua "cultura política expressiva". Os escravizados, em diversas ocasiões, precisaram recorrer à espiritualidade para preservar a conexão entre ética e política, que foram separadas pela modernidade ao insistir que o verdadeiro, o bom e o belo tinham origens distintas e pertenciam a diferentes áreas do conhecimento (GILROY, 2001).

Com o fim da escravidão e o estímulo à imigração europeia, os ex-escravos e seus descendentes foram inseridos na sociedade de classes com a percepção de que eram incapazes de se adequar ao trabalho assalariado e aos novos modelos contratuais, assim como os negros livres e os mestiços pobres.

Isso contribuiu para a construção de uma imagem coletiva que posicionava o negro como parte de uma massa desqualificada, inculta e marginalizada, enquanto o branco era visto como superior, tanto no trabalho quanto em suas crenças e rituais (SILVA; SOARES, 2015).

Nesta linha, pontua Serejo (2017, p. 44) sobre 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 dominação 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".

Essas movimentações no contexto da sociedade brasileira refletem processos de territorialização ligados às "territorialidades diaspóricas" (SALES JUNIOR, 2009), caracterizando unidades de mobilização distintas do movimento sindical, que, a partir dos anos 1980, trouxeram ao Estado a chamada "agenda negra".

No prefácio da edição brasileira de "Atlântico Negro" (1993), Gilroy (2001) destaca o impacto dos "movimentos negros" no Brasil e suas trajetórias de luta. O autor (2015, p. 9) observa que tais movimentos "[...] conseguiram forçar o reconhecimento do racismo como um aspecto estruturante da sociedade brasileira⁵, uma conquista que é ainda mais notável porque ocorreu em meio a celebrações oficiais".

Gilroy (2001) se refere aos movimentos durante e após as comemorações do centenário da Lei Áurea, em 1988, o mesmo ano da promulgação da Constituição Federal. Esses eventos abriram caminho para o reconhecimento formal, já no início do século XXI, dos direitos específicos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e de terreiro, como será abordado a seguir.

Para compreender esse processo e o surgimento desse novo movimento social, que impulsiona a luta pela liberdade étnico-religiosa, é necessário revisitar a história recente do Brasil no tópico a seguir.

1.1.2. Religiões de Matrizes Africanas no Brasil e a Perpetuação do Iroko

Conforme Prandi (2001), o Iroko é a árvore africana sagrada, onde mora Oro, o espírito da floresta. Assim, a ligação da árvore com a terra e a seiva representa a ancestralidade que deve ser preservada.

É inegável que a religião sempre exerceu domínio sobre os indivíduos, tornando-se um objeto interessante pelo viés espiritual e científico. Todavia, entre os cientistas não há consenso sobre o seu conceito, mas, é possível extrair alguns elementos convergentes.

⁵ É importante deixar claro que tal aspecto é pernicioso, porém, infelizmente estruturante da sociedade brasileira. Reconhecer a existência do racismo e os seus tentáculos na cultura brasileira proporcionou a abertura para a criação de diversas políticas afirmativas que combatem o racismo, como as cotas, dentre outras diversas políticas.

De posse de tais elementos convergentes, a religião é um elemento independente (HOCK, 2010) que abrange um conjunto de crenças com simbologia própria sagrada (OTTO, 2007), implicando em sentimentos e sensações aos seus seguidores (SÖDERBLOOM apud GAARDER, 2000), que possuem reverência e admiração por um poder sobre-humano. Tal conjunto de crenças varia de acordo com a matriz religiosa.

Conforme Gaarder (2000), existem as seguintes grandes matrizes religiosas: a) Religiões com origem na Índia (Hinduísmo, Budismo, Lamaísmo); b) Religiões do Extremo Oriente (Confucionismo, Taoísmo, Xintoísmo); c) Religiões Africanas (no Brasil chamadas de Afro-Brasileiras); d) Religiões monoteístas no Oriente Médio: Judaísmo, Cristianismo, Islã; e) Filosofias de Vida Não Religiosas (Humanismo, Materialismo, Marxismo); f) Novas Religiões e Novas Perspectivas (Sincretismo, Tendências Esotéricas, Movimentos Alternativos ligados à reação ao materialismo e ênfase à natureza). Entretanto, não se negam outras manifestações religiosas externas às classificações acima citadas.

Sobre as Religiões Africanas, o enfoque principal nas Religiões Primais, Tribais⁶ ou Tradicionais, com “[...] a estrutura tradicional baseada na aldeia” (GAARDER, 2000, p. 96) e na vida familiar. Vale frisar que não existem textos escritos sobre estas religiões, o que torna árduo o trabalho dos pesquisadores. Assim, boa parte do que se conhece apoia-se nos relatos de observadores externos sobre os mitos que sobreviveram ao tempo por meio da tradição oral.

⁶ O uso do termo **"tribal"** para se referir às religiões de matriz africana carrega uma carga histórica e conceitual problemática. Esse termo, amplamente empregado por antropólogos e missionários coloniais, tende a reduzir a complexidade e diversidade dessas tradições religiosas, reforçando estereótipos que as associam a um estágio "primitivo" da civilização. Além disso, a noção de "tribo" foi frequentemente usada para descrever sociedades africanas de maneira genérica e imprecisa, ignorando a riqueza de suas organizações sociopolíticas e culturais. Muitas dessas comunidades eram (e são) estruturadas em reinos, impérios e formas sofisticadas de governança que não se encaixam no conceito simplista de "tribo". Outro ponto crítico é que o termo **"tribal"** pode reforçar uma visão eurocêntrica que contrasta essas religiões com as chamadas "religiões universais" (como o cristianismo ou o islamismo), sugerindo que as práticas religiosas africanas seriam limitadas a pequenos grupos isolados e sem alcance amplo. Na realidade, as religiões de matriz africana possuem redes complexas de transmissão cultural e territorialidade, sendo dinâmicas e influentes em diversas sociedades. Uma abordagem mais adequada seria o uso de termos como **"religiões tradicionais africanas"** ou **"sistemas religiosos de matriz africana"**, que reconhecem sua historicidade, diversidade e papel na constituição identitária de muitos povos.

Há uma variedade enorme de povos tribais, com seus próprios deuses, rituais de culto e idiossincrasias, porém, com alguns traços em comuns, que incidiam nas migrações, prática da agricultura, pastoreio, caça e coleta. Ademais, Gaarder (2000, p. 97) ressalta que a “[...] tribo – ou o clã, grupo de parentesco ou família extensa – forma o arcabouço para a existência diária do africano”. Tal grupo é coordenado por um chefe ou rei, sendo uma espécie de juiz, líder político e sacerdote espiritual, porém, há uma série de outros especialistas religiosos, como os oráculos, curandeiros, adivinhos e etc.

O conceito de tribo compreende para além dos vivos, também os mortos. Existem uma série de costumes mantidos pelos vivos e a forte tradição do culto aos antepassados. Segue Gaarder (2000) pontuando que havia a crença num deus supremo e em deuses menores, encontrados nas florestas, planícies, montanhas, mares, rios e lagos.

As crenças tribais africanas chegaram ao Brasil “[...] por causa da origem de seus principais portadores, os escravos traficados da África” (PIERUCCI apud GAARDER, 2000, p. 317) iniciada na primeira metade do século XVI, transformando-se nos Cultos Afro-Brasileiros ou Religiões Negras.

A organização desses grupos é recente, principalmente nas últimas décadas do século XIX, no período final da escravidão, com assentamento urbano de muitos grupos negros, fator este que favoreceu condições à sobrevivência de algumas práticas tradicionais africanas e aparecimento de coletivos de culto organizados.

Todavia, conforme Moraes e Jayme (2017), vale ressaltar que, mesmo com o fim da escravidão, há registros abertos de situação de segregação étnico-racial, sendo que a distribuição de direitos e, conseqüentemente, de políticas públicas, a junção com o racismo e a pobreza resultaram em uma sociedade na qual o negro tem menos chances de ascensão social que o branco, além da negação das demais políticas de saúde, educação, cultura, religião e etc. Isto aplica-se de modo agravado às religiões afro-brasileiras.

Saraceni (2003) observa que as religiões afro-brasileiras se dividem em duas principais vertentes: o candomblé, que possui diversas nações oriundas de

diferentes tradições africanas, e a umbanda, considerada a primeira religião genuinamente brasileira, revelada no século XX.

Apesar de compartilharem semelhanças ritualísticas, essas religiões se diferenciam em suas práticas. Na umbanda, as consultas espirituais são realizadas por meio de entidades como Caboclos⁷, Preto-Velhos⁸, Baianos⁹ e Exus¹⁰. Já no candomblé, as consultas são realizadas por meio do "jogo de búzios" ou "ifá¹¹", sendo proibida a incorporação de espíritos (eguns¹²) durante os rituais.

Tais religiões espalharam-se pelo Brasil, com tradições mitológicas diversificadas e nomes diferentes como: a) Candomblé¹³, na Bahia; b) Xangô¹⁴, em Pernambuco e Alagoas; c) Tambor de mina,¹⁵ no Maranhão e no Pará; d)

⁷ Caboclos são uma linha de trabalho de entidades de Umbanda, que se apresentam como indígenas. Incorporam também no candomblé de caboclo, de onde possivelmente são originários.

⁸ Preto velho ou Pretos-velhos são uma linha de trabalho de entidades de umbanda. São espíritos que se apresentam sob o arquétipo de idosos africanos[1] que viveram nas senzalas, majoritariamente como escravos que morreram no tronco ou de velhice, e que adoram contar as histórias do tempo do cativeiro. São considerados divindades purificadas.[2] Sábios, ternos e pacientes, dão o amor, a fé e a esperança aos seus afilhados.

⁹ "Os baianos da umbanda compõem uma categoria de espíritos associada a personagens tipicamente nordestinos" (MACEDO, BARRÃO, 2011).

¹⁰ Os Exus são espíritos que atuam na Umbanda e no Candomblé, guiando e ajudando as pessoas. Eles são ligados à comunicação, à ordem, ao movimento e à fecundação.

¹¹ "[...] outro nome para Orunmilá; também os apetrechos do babalaô e o próprio oráculo" (PRANDI, 2001).

¹² "[...] antepassado, espírito de morto, o mesmo que egungum; alguns orixás são eguns divinizados" (PRANDI, 2001).

¹³ O candomblé é uma religião afro-brasileira que surgiu no século XIX a partir da mistura de tradições africanas com influências do catolicismo e do espiritismo. A palavra "candomblé" vem do quimbundo candombe (dança com atabaques) e do iorubá ilê (casa), significando "casa da dança com atabaques". O candomblé é uma religião monoteísta e politeísta, que cultua os orixás, divindades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana. Os orixás são venerados por meio de danças, cantos e oferendas, e cada um está associado a elementos como água, fogo, terra e ar. Os rituais do candomblé são realizados em "terreiros", que são casas ou templos onde os escravizados podiam expressar sua religiosidade. As cerimônias são dirigidas por um pai de santo (babalorixá) ou uma mãe de santo (ialorixá).

¹⁴ O Xangô de Pernambuco é uma religião marcada pela adoração a vários orixás, santos e deuses ligados à cultura ioruba. Entre as várias entidades adoradas, podemos destacar as devoções prestadas à Iemanjá, Iansã, Orixalá Nana, Ogum, Ode, Exu. Além desses santos, devemos salientar o culto a Orumilá, senhor do jogo de búzios que determina a vontade dos deuses em relação aos homens.

¹⁵ O Tambor de Mina é uma religião de matriz africana que se originou no Maranhão e se espalhou por outros estados do Brasil, como o Pará e o Amazonas. É uma mistura de culto africano, rituais ameríndios e traços do catolicismo popular.

Batuque¹⁶, no Rio Grande do Sul; e) Macumba, depois umbanda, no Rio de Janeiro (PIERUCCI apud GAARDER, 2000).

Cada uma conta com seus deuses (Orixás¹⁷¹⁸¹⁹, Entidades²⁰, Caboclos²¹, etc.), além de contar com uma narrativa riquíssima e com símbolos particulares, como “[...] as roupas, as cores das roupas e das contas, determinados objetos, adereços, batidas de atabaque e canções características, bebidas e alimentos, sem falar dos animais sacrificiais próprios de cada orixá” (PIERUCCI apud GAARDER, 2000, p. 320).

Todavia, é importante frisar que em relação à Umbanda²² e o Tambor de Mina, há uma visão mais misturada, abarcando conhecimentos tradicionais

¹⁶ Batuque é uma forma genérica de denominar as religiões afro-brasileiras de culto aos Orixás do estado do Rio Grande do Sul, Brasil, de onde se estendeu para os países vizinhos tais como Uruguai e Argentina. O Batuque é fruto de religiões dos povos da Guiné, Benim e Nigéria, possuindo raízes diferentes e somente pouco relacionadas com as Nações do Candomblé. O Batuque possui os lados Oyó e Ijexá, mas tendo como as principais nações do Batuque a Cabinda e o Jeje. Hoje, o Batuque possui milhares de casas e inúmeros praticantes e adeptos.

¹⁷ “O orixá é a expressão maior da ancestralidade que não é algo imaginado e preso no passado, ao contrário, está presente e integrado com os seus” (REIS NETO, 2021, p. 13).

¹⁸ “Os orixás, na cosmopercepção nagô, são essencialmente os ancestrais divinizados e miticamente nós descendemos deles. Somos filhos de um Deus que dança, nossos Deuses e nossos mortos estão em nós, ainda que invisíveis, estão dentro de nós, dançam, comem e festejam. Para os africanos, como nos conta Guerra (2008), a expressão do corpo faz parte da própria vida, movimento da natureza. Nesse sentido, não há separação entre corpo e mente. Esses valores foram trazidos para este lado de cá do Atlântico e fincaram raízes profundas no ser-viver negro e são marcas indiscutíveis nas religiões de matriz africana. O toque, a dança, os movimentos, tudo isto compõe e diviniza nosso corpo. Exu é o senhor do nosso corpo -Bará, aquele que nos movimenta, nos permite a vida” (REIS NETO, 2021, p. 14).

¹⁹ “Os orixás, assim como os nkisis(divindades semelhantes aos orixás do povo Bantu) e voduns(do povo Jeje) são a própria essência da natureza” (REIS NETO, 2021, p. 17).

²⁰ As entidades da umbanda são espíritos que se manifestam durante os rituais para ajudar, curar e orientar os praticantes. Cada entidade representa uma linha de trabalho e tem uma função específica.

²¹ Os Caboclos são entidades espirituais da Umbanda que se apresentam como indígenas e representam a ancestralidade do Brasil. São considerados guias sábios e poderosos, que trabalham para a evolução espiritual das pessoas através da caridade.

²² “Umbanda é uma fé exclusivamente brasileira que se originou no Rio de Janeiro durante a década de 1920 e se espalhou extensivamente depois disso. Os praticantes de Umbanda abrangem um continuum de prática ao longo de um espectro que inclui elementos de tradições africanas, catolicismo, espiritismo, kardecismo, hinduísmo, budismo e várias formas de misticismo. Os praticantes também abrangem uma amplitude de identificadores demográficos. Com seus símbolos nacionalistas e sua adoção de tradições do Candomblé pela classe média branca, a Umbanda tem um passado problemático. Para muitos, especialmente os praticantes negros do Candomblé, a Umbanda é, na pior das hipóteses, outra instância de exclusão racial. Na melhor das hipóteses, a liderança institucional e intelectual da classe média reproduz e perpetua a estrutura tradicional de patrono-cliente do Brasil em um ambiente urbano. O panteão da Umbanda se baseia na troika racial da democracia racial, fornecendo espaço para os espíritos de antigos africanos, ex-escravos e guerreiros indígenas, bem como os espíritos brancos privilegiados pelas tradições espíritas derivadas da Europa e da América. Os praticantes acreditam que o mundo espiritual se comunica com o dos vivos por meio da possessão espiritual

africanos, mais o catolicismo (principalmente aos santos católicos), o espiritismo kardecista (com os aprofundamentos nos estudos dos espíritos e dos médiuns), tradições indígenas (xamanismo indígena ligado à pajelança e o culto aos “encantados”/caruanas), sendo considerado um sincretismo religioso originalmente brasileiro.

Oliveira (2020) indica que o Candomblé e a Umbanda constituem as manifestações mais visíveis desses povos. O autor apresenta que, segundo Carmo (1987, p. 10), o Candomblé representa "a designação geral do culto aos orixás das nações ketu, nagô, angola e jeje²³, culto esse fundamentado nas energias presentes nos minerais, vegetais e animais".

No que se refere à Umbanda, Oliveira (2020) aponta que, conforme define Pinto (2014, p. 31), esta se caracteriza como "um fenômeno religioso genuinamente brasileiro", manifestando-se através do culto à ancestralidade dos povos indígenas, africanos e diversos outros povos ao redor do mundo, como ciganos, além de outras dimensões, mantendo uma forte conexão com a magia.

Ressalta ainda Oliveira (2020) a existência de um extenso conjunto de povos e comunidades de terreiro, que se manifestam através de variadas tradições religiosas, incluindo o Tambor de Mina, Egungun, Batuque, Culto de Ifá, Quimbanda, Quiumbanda, Omolokô, Jurema Sagrada, Jurema de Terreiro, Terecô, Pajelança, Catimbó, Umbandaime, Xambá, Cabula, Xangô, Babaçuê, Toré, Encantaria, Santeria, Palo Monte, Vodou, entre outras, cada qual com suas próprias prevalências regionais.

e que esses espíritos podem interceder em nome das pessoas. Os rituais são os meios pelos quais esse contato é feito. Reencarnação, evolução espiritual e cura também desempenham papéis de importância variável, dependendo da interpretação da mãe- ou pai-de-santo (títulos para sacerdotes femininos e masculinos, respectivamente) de um templo específico. A falta de padronização da Umbanda, seu sincretismo inato e sua falta de exclusividade permitem a reinvenção contínua e a recepção a novas culturas e adeptos. Por exemplo, a Umbanda se tornou popular entre os nipo-brasileiros. Para aqueles que vivem no Brasil, ela fornece um símbolo de assimilação; para aqueles que migraram para o Japão nas últimas décadas do século XX, ela serve como um marcador cultural. Rejeitados pelos japoneses nativos, os imigrantes se escondem em uma identidade explicitamente brasileira. Sua ênfase na cura holística também atraiu europeus ocidentais e norte-americanos" (HARVARD DIVINITY SCHOOL, 2024).

²³ Ketu, Jeje, Nagô e Angola são nações do candomblé, uma religião afro-brasileira, que se distinguem por tradições, rituais, dialetos, toques de atabaques e liturgia específicos. Todas as nações compartilham a conexão com as raízes africanas e o culto aos Orixás.

Segundo Oliveira (2020), existe uma problemática versão popularizada, frequentemente carregada de preconceito, que reduz toda essa multiplicidade de identidades e suas complexas constituições ao termo pejorativo "macumba". Conforme Pilatti,

"Tudo macumba", aos olhos do grande outro, dominador e repressor. Tudo macumba, indefeso objeto de repressão direta, opressão velada, maledicência, desprezo, "denegrimento". Desrespeito. Tudo macumba também na perseverança solidária do "Povo de Santo", na compreensão da natureza comum de uma religiosidade de resistência, portadora de uma cosmologia constituinte, eticamente enraizada no desejo de vida plena e livre (PILATTI, 2012, p. 12).

De acordo com Oliveira (2020), o termo "macumba", além de designar um instrumento musical de origem africana, também se refere historicamente aos cultos praticados entre o final do século XIX e início do século XX, conhecidos como "macumbas cariocas", carregando consigo, ao longo do tempo, uma conotação pejorativa na identificação desses grupos. De acordo com Rivas (2015, p. 25),

Ao observarmos as "definições" presentes nas obras de João do Rio, Ramos e Bastide, é possível notar a ausência de uma definição clara do que eram as macumbas cariocas. Há, sim, um consenso de que se trata de uma religiosidade "perigosa e sem tradição" de herança banto, com culto aos mortos por meio da possessão, com uso de práticas mágicas e a presença de sacerdotes e sacerdotisas.

Sousa (2019) argumenta que a Umbanda surgiu como uma síntese de diferentes tradições religiosas, refletindo a diversidade dos grupos étnicos e sociais do Brasil. Assim, segue a autora (2019) afirmando que seu surgimento ocorreu em um contexto de repressão, durante o Estado Novo e a ditadura de 1937.

O médium carioca Zélio de Moraes, identificado como seu fundador, era branco, de classe média e filho de um adepto do kardecismo (SOUSA, 2019). Conforme mencionado por Honaiser (2006), Zélio foi o primeiro médium a estabelecer um terreiro destinado ao desenvolvimento das linhas da Umbanda, marcando o início da institucionalização dessa tradição religiosa. Assim,

Segundo Linares, Zélio Ferdinando de Moraes, aos 17 anos, estava acometido de uma moléstia, na qual assumia a postura de um idoso, falando coisas desconexas, como se fosse outra pessoa. Após consultar um médico da família, Dr. Epaminondas de Moraes, diretor do Hospício Vargem Grande, este disse que não se tratava de nenhum distúrbio físico e indicou-o um padre, pois achava que o sobrinho

estava endemoniado. Foram realizados, ao todo, 3 rituais de exorcismo, mas nada adiantou. Foi indicado que procurasse a recém-inaugurada Federação Kardecista de Niterói. Em 15 de novembro de 1908, nessa Federação se deu a primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (SARACENI, 2003, p. 21, *apud* HONAISSER, 2006, p.72).

Sousa (2019) afirma que a primeira manifestação da Umbanda desvinculada tanto do kardecismo quanto do candomblé ocorreu em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, em 15 de novembro de 1908.

A autora (2019) pontua que, naquela ocasião, o médium Zélio Fernandino de Moraes recebeu o espírito do Caboclo Sete Encruzilhadas²⁴, marcando o início oficial dessa tradição religiosa.

Peixoto (2008) acrescenta que esse evento simbolizou a fundação da Umbanda como uma nova vertente espiritual, unindo diversas influências culturais e religiosas presentes no Brasil. Peixoto (2008, p. 20) menciona que

Às 20 horas em ponto, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas, para declarar que naquele momento se iniciava um novo culto, em que os espíritos de velhos africanos escravos e de índios brasileiros, os quais não encontravam campo de atuação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas em sua totalidade para os trabalhos de feitiçaria, trabalhariam em benefício de seus irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, a raça, o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal do culto que teria por base o Evangelho de Jesus.

Já Moraes (2010) aponta que

Diferentemente da religião dos orixás, a umbanda, com seus caboclos, exus e pretos-velhos, começou a organizar-se não com a intenção de reconstruir uma África no Brasil. Tampouco buscou um retorno nostálgico ao passado negro. A umbanda surgiu como algo novo, em um período marcado por uma revolução de ideias acerca da brasilidade, em meio ao avanço de uma sociedade urbana e industrial. Esses aspectos são preponderantes na formação da religião, que reúne elementos africanos, indígenas e europeus, reproduzindo no campo religioso a fábula das três raças formadoras da sociedade brasileira, e que apresenta uma hierarquia não mais baseada em um parentesco mítico, como o candomblé, mas em uma estrutura mais burocratizada, típica das sociedades modernas. (MORAIS, 2010, p.40)

²⁴ O Caboclo das Sete Encruzilhadas é uma entidade da Umbanda que, segundo a crença, foi incorporada pelo médium Zélio Fernandino de Moraes. A entidade teria orientado espiritualmente a fundação da Umbanda e, para muitos, o episódio em que Zélio incorporou o Caboclo é o marco fundador da religião. De acordo com a narrativa de Zélio, a entidade seria a manifestação do padre jesuíta italiano Gabriel Malagrida, que foi morto pela Inquisição em Lisboa.

Assim, a diversidade na Umbanda é evidenciada pelas influências de outras doutrinas na prática religiosa, com seguidores frequentemente combinando a Umbanda com o catolicismo, o candomblé e o espiritismo. Sousa (2019) destaca que a Umbanda é notoriamente flexível em integrar e adaptar práticas religiosas, sem limitações rígidas, refletindo uma característica distintiva dessa religião em relação a outras tradições afro-brasileiras.

A formação de federações foi uma resposta para estabelecer normas de interação entre diferentes terreiros e para enfrentar o desafio de lidar com a variedade nas formas de organização (SOUSA, 2019).

Segundo Birman (1985), essa dificuldade também se manifesta no plano doutrinário, evidenciada pelas variações no estilo das práticas entre os terreiros. No entanto, essas diferenças não impedem a existência de uma crença coletiva e de alguns princípios comuns, evidenciando uma unidade na diversidade (BIRMAN, 1985).

Nesta linha, as Religiões Afro-Brasileiras se organizam dentro de um espaço territorial ou território denominado terreiro, sendo justamente daí que vem a nomenclatura “povos de terreiro”.

Assim, os terreiros “[...] são locais sagrados de culto e estão presentes em todo o Brasil” (BRASIL, 2016). Porém, a sacralidade dos locais se estende para além das dependências internas dos terreiros, englobando todos aqueles locais externos da natureza considerados especiais por suas características espirituais. Sendo assim, a territorialidade desses grupos se expande para além do local físico onde se localizam.

Sousa (2019) aponta que os terreiros de umbanda e candomblé, enquanto espaços singulares, refletem a pluralidade cultural da afro-brasilidade, mas ainda são alvos de preconceito na sociedade contemporânea.

A inserção desses espaços no ambiente urbano muitas vezes revela a necessidade de camuflagem entre construções, em virtude de pressões sociais. Para uma compreensão mais ampla, é necessário observar as origens históricas desses espaços, como o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, na Bahia,

fundado por volta de 1830, que é considerado o primeiro terreiro de candomblé no Brasil (SEREJO, 2017).

Segundo Verger *apud* Honaiser (2006), um grupo de mulheres libertas do Kêto, ligadas à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, tomou a iniciativa de fundar um terreiro de candomblé chamado Ìya Omi Àse Intilè, localizado na Ladeira do Berço, atualmente Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha.

Honaiser (2006) afirma que foi a partir desse terreiro, precursor da Casa Branca, que começou a difusão das "casas-de-santo", uma vez que um terreiro geralmente surge a partir de outro.

No entanto, o autor (2006) ressalta que isso não implica que todos os terreiros brasileiros derivem diretamente da Barroquinha, embora tenha sido o primeiro a se legitimar como um espaço de culto, ainda que, inicialmente, funcionasse de forma clandestina. Com isso, o terreiro se estabelece como um espaço sagrado para as religiões afro-brasileiras, apresentando uma organização espacial diversa e particular.

Sousa (2019) aponta que, apesar da censura e repressão sofridas pelas práticas religiosas entre os séculos XVI e XIX, período em que ocorreu a massiva importação de pessoas em situação de escravidão, os negros provenientes de regiões como Angola, Congo e Nigéria conseguiram preservar seu legado étnico. Mesmo diante de adversidades, foram capazes de manter e desenvolver aspectos fundamentais de sua cultura e religião, garantindo a continuidade de suas tradições no Brasil. Neste sentido, Darcy Ribeiro (1996, p. 38) menciona que

Na confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo novo num modelo de estruturação societária. Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam.

De acordo com Oliveira (2020), é fundamental ressaltar que estas comunidades se constituem por meio de vínculos de parentesco ou iniciáticos.

O autor explica que, no âmbito do parentesco, os membros mais antigos transmitem suas tradições aos descendentes, sendo a preservação desses saberes dependente dessa transmissão entre gerações.

No caso dos vínculos por preceitos iniciáticos, o autor destaca que ocorre inicialmente uma aproximação com as práticas cotidianas da organização religiosa, seguida de uma iniciação ritualística que, embora possua características específicas em cada tradição, geralmente representa o marco de vinculação com aquele povo. Oliveira (2020) ressalta que os indivíduos assumem a identidade como membros de uma comunidade de terreiro através da dinâmica de pertencimento que passam a estabelecer, evidenciando assim o aspecto do autorreconhecimento entre o grupo e seus integrantes.

Em termos éticos, é importante mencionar que as religiões de matrizes africanas visualizam o tempo, o saber e a autoridade de modos diferenciados.

Nas tradições africanas, o tempo é entendido de forma cíclica, ao contrário da perspectiva linear predominante na visão ocidental. Essa concepção cíclica de tempo implica um retorno periódico e uma renovação constante, elementos que são fundamentais para a realização dos rituais, conforme descrito por Prandi (2001). Reis Neto (2021, p. 6), nesta linha, afirma que o

[...] tempo para os iorubás, e estendendo esta compreensão para os negros da diáspora e os adeptos das religiões de matriz africana que bebem da fonte nagô, “é dinâmico e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico” (KING; RIBEIRO, 2015, p. 39). Esta compreensão liberta o ser humano do maniqueísmo ocidental que concebe o tempo sob a égide da produção e não da existência. Prandi (2001) ainda vai dizer que o tempo, na perspectiva afro-diaspórica e para aqueles/as que vivenciam as religiões de matriz africana, é o tempo da ação, ou seja, está submetido à criação dos próprios sujeitos e não o contrário. A circularidade do tempo revitaliza a potência dos humanos como sujeitos de existência, criação e não da produção cumulativa orquestrada pelo tempo fabril do capitalismo industrial moderno.

Ainda de acordo com o autor (2001), nas tradições afro-brasileiras, o saber é transmitido predominantemente de maneira oral e prática, diferentemente do modelo escrito ocidental. Esse método de transmissão preserva uma conexão direta com as práticas e conhecimentos tradicionais das culturas africanas.

Prandi (2001) aponta que a autoridade nas matrizes africanas é exercida por líderes que ganham respeito através de sua experiência e conhecimento. A estrutura hierárquica e o respeito mútuo evidenciam a persistência das práticas africanas, adaptadas ao contexto brasileiro. Assim, conforme Castillo (2010, p. 33), “[...] o saber e o poder são entrelaçados. Para compreender melhor a circulação e o funcionamento do saber, há de se entender também sua relação com o sistema de poder”.

Assim, ao longo desta seção, foi possível compreender a diversidade e a complexidade das religiões afro-brasileiras, que se organizaram em terreiros, espaços que transcendem a materialidade e se expandem para territórios espirituais e simbólicos.

Essas religiões refletem tanto a herança cultural africana quanto as transformações impostas pela diáspora e pelo contexto de repressão no Brasil. Embora tenham enfrentado e continuem a enfrentar preconceito e marginalização, os terreiros se firmam como locais de resistência cultural e religiosa, protegidos por leis que reconhecem a importância de sua preservação como patrimônio imaterial.

No entanto, para entender plenamente essa trajetória de resistência e ressignificação, é crucial avançar no estudo sobre a diáspora africana e os processos históricos que trouxeram essas tradições ao território nacional.

A vinda forçada de africanos ao Brasil não apenas moldou o contexto social e cultural do país, mas também impôs desafios ao processo de preservação e adaptação dessas tradições.

A lógica do Atlântico Negro e a diáspora africana são centrais para compreender o impacto da escravidão e da repressão sobre essas práticas culturais e religiosas. Assim, o próximo tópico aprofundará a relação entre a lógica colonial e a figura simbólica de Exu, uma das principais entidades das religiões afro-brasileiras, evidenciando sua importância como mediador cultural e espiritual no contexto da diáspora.

1.1.3. Processos de Luta: o movimento dos povos de terreiro no Brasil

Esse contexto se alinha ao que Hobsbawm (1995) e Gohn (1997) abordam, pois, a luta pela liberdade religiosa, voltada para a proteção dos modos de vida tradicionais dos povos de terreiro, está conectada às pautas do movimento negro, embora tenha suas particularidades.

As redefinições no campo político começaram a se consolidar na década de 1970, com o surgimento do discurso ambientalista que criticava a lógica do desenvolvimentismo promovido pela Ditadura Militar no Brasil, conforme aponta Sales Junior (2009). Nesse mesmo período, os anos 70 também foram significativos para a reestruturação do movimento negro, que desafiava a noção de “democracia racial”.

No início do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), que depois evoluiria para o Movimento Negro Unificado (MNU), a discriminação racial se destacava como “[...] a categoria central na nova gramática política desse movimento, em contraste com os ciclos de mobilização anteriores, que tinham o preconceito de cor como seu eixo argumentativo” (RIOS, 2012, p. 44). Essa mudança indicava não apenas uma nova abordagem simbólica, mas também a perspectiva de transformações reais na sociedade.

Naquela época, de acordo com Serejo (2017), o movimento negro estava fortemente influenciado pelos movimentos de esquerda, pelo novo sindicalismo e pelo movimento estudantil. Assim, a luta antirracista interagiu com várias tendências políticas e sociais, muitas das quais adotaram a pauta negra.

No entanto, como destaca Rios (2012), apesar dessa intensa circulação, o principal desafio para esse ativismo era manter sua autonomia em relação às outras organizações da sociedade civil.

No entanto, além dessa distinção, existia uma segunda divisão dentro do movimento social negro que é particularmente relevante para este estudo: o movimento voltado para a territorialização do povo de terreiro ou “povo de santo” (SEREJO, 2017).

A racialização do discurso que não incluía o candomblé como uma religião engajada na luta antirracista, como aponta Sales Júnior (2009), contrastava com o que ocorreu nas décadas de 1980 e 1990, quando as lideranças das entidades negras começaram a destacar e tornar público o discurso sobre a construção de uma identidade negra e sua politização, abrangendo o universo afro-religioso.

Conforme Serejo (2017), o candomblé, por exemplo, era associado ao discurso político como um suporte histórico da resistência cultural e à preservação das tradições da diáspora africana, mas não como uma estratégia de ação ou um sujeito político autônomo. Ainda de acordo com Sales Júnior (2009, p. 120), “[...] 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”.

Esse ceticismo em relação à religião decorreu da “[...] secularização presente em setores ligados aos movimentos e partidos de esquerda que viam na religião, em geral, aparelhos ideológicos produtores da alienação política” (SALES JÚNIOR, 2009, p. 120), além da crítica de que “[...] o candomblé era acusado de estar atrelado ao catolicismo e sincretismo, sendo composto por uma quantidade significativa de brancos” (SALES JÚNIOR, 2009, p. 120).

Contudo, o candomblé foi se expandindo e passou a ser reconhecido como uma “religião universal” (PRANDI, 2007), associada à noção de “africanidade”. Assim, os praticantes são incentivados a se conectar com uma ancestralidade africana.

Isso levou à afirmação de que a memória da diáspora é o vínculo central para os povos de terreiro, que hoje não estão necessariamente vinculados a uma origem familiar ou racial específica. Por exemplo, um indivíduo branco iniciado em um terreiro nagô pode reivindicar uma ancestralidade iorubá.

Dessa forma, surge uma distinção na sociedade entre “africanidade” e “negritude”, que se diferenciam e se desviam a partir de uma origem negro-africana (SEREJO, 2017).

O autor (2017) ainda segue afirmando que, na época, havia uma reação de intelectuais associados aos terreiros contra a classificação do candomblé como folclore. Eles defendiam, na verdade, que o candomblé fosse reconhecido como uma religião permanente.

A transposição de símbolos do candomblé para blocos carnavalescos era vista como uma ofensa ao sentido religioso pretendido pelas lideranças de terreiro, levando à criação da Confederação de Cultos Afro-Brasileiros na Bahia em 1974 (SEREJO, 2017).

Nos anos de 1980, a agenda política dos “movimentos negros” avançou com uma série de demandas (SALES JÚNIOR, 2009): a) a formulação de

contranarrativas; b) o estabelecimento de conexões com tradições de origem africana e com outras tradições afrodescendentes da diáspora africana; c) a construção da identidade da pessoa negra como afrodescendente; e d) a denúncia e o enfrentamento da discriminação étnico-racial.

Nesse período, foram formados os Grupos de União e Consciência Negra (GRUCONs) e as Pastorais Negras, associadas à Igreja Católica, que tinham o objetivo de “[...] articular fé e vida, evangelho e responsabilidade social” (SALES JUNIOR, 2009, p. 122).

Simultaneamente, foi criada a Fundação Palmares (SEREJO, 2017), vinculada ao Ministério da Cultura, um órgão federal dedicado à promoção e preservação dos valores culturais, sociais e econômicos resultantes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

Rios (2012, p. 44) observa que o “[...] protesto negro no Brasil contemporâneo” procurou revitalizar a memória fragmentada, atribuindo um novo significado ao coletivo político através do ideal de igualdade. Com a aproximação da democracia, o movimento negro se diversificou, dando origem a novas organizações e coletivos.

Nesse período histórico, a luta se expandiu, e a mobilização representada pelo movimento negro levou o Estado a, por meio da Constituição de 1988, adotar princípios voltados para a dignidade (art. 1º, III), proibir discriminações odiosas (art. 3º, IV), estabelecer a prevalência dos direitos humanos e a autodeterminação dos povos, além de repudiar o racismo (art. 4º, II, III e VIII) nas relações internacionais.

A Carta Magna de 1988 também condenou explicitamente o racismo (art. 5º, XLII), impondo penas de reclusão (BRASIL, 1988). A regulamentação do crime de racismo foi feita no ano seguinte, em 1989, com a Lei nº 7.716 (Lei “Caó”²⁵).

Nesse contexto, a Lei Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, conhecida como Lei Caó, é frequentemente mencionada pelas comunidades, embora sua aplicação pelas autoridades seja limitada. Essa legislação define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor e classifica o racismo como um

²⁵ A Lei Caó é aquela que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor (Lei 7.716, de 1989).

crime inafiançável, com penas que podem chegar a 5 anos de prisão. Em contraste, a injúria, conforme prevista no artigo 140 do Código Penal, prevê penas de apenas 1 a 6 meses de detenção, além de multa.

Oliveira (2020) destaca que a Lei Caó inclui explicitamente a discriminação ou preconceito por motivo de religião como passível de punição, sublinhando a importância de uma legislação que reconheça e proteja os direitos das comunidades religiosas. Contudo, a implementação efetiva dessa norma ainda enfrenta desafios significativos, comprometendo a proteção das populações vulneráveis.

O paralelo entre o movimento negro e o movimento de terreiro, como formas de “movimentos negros” (SALES JUNIOR, 2009; GILROY, 2001), é crucial para evidenciar que a luta contra o racismo, consolidada na Constituição de 1988 e na Lei Caó, foi um aspecto central na agenda dos movimentos negros no Brasil.

Como destaca Sales Júnior (2009), a criminalização do racismo e a aplicação da Lei Caó tornaram-se formas significativas de visibilização e publicização do racismo e das lutas por sua erradicação. Sales resume sobre o assunto que

[...] os movimentos sociais negros incorporaram em suas narrativas políticas as comunidades religiosas de matriz africana como parte relevante das lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil, um mito de origem que define uma ancestralidade difusa. A identidade afro-popular” ou “negro 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, 2009, p. 129).

Assim, ao estabelecer relações de equivalência, a agenda dos “movimentos negros” é composta por duas estratégias de territorialização distintas.

De um lado, há a valorização da religião afro-brasileira como um patrimônio histórico e cultural da diáspora, integrada às políticas de reparação e promoção da igualdade racial. Do outro lado, há a luta contra a intolerância religiosa, vista como uma forma de discriminação étnico-racial (SALES JUNIOR, 2009).

Por meio dessa "ancestralidade difusa", ocorreu uma africanização do campo social, que envolveu tanto os que tinham quanto os que não tinham iniciação religiosa. Esse vínculo originário, embora contingente e muitas vezes perdido entre 'cor' e 'crença', foi revelado pelas próprias práticas discriminatórias (SEREJO, 2017).

Portanto, se conclui que a noção de "matriz africana" destaca uma referência e "reverência" à memória e à ancestralidade, sendo estas consideradas "[...] valores importantes na constituição das identidades sociais, na formulação das demandas políticas e na legitimação da agenda pública resultante desses processos" (SALES JUNIOR, 2009).

A diáspora africana, representada metaforicamente pelo oceano que conecta continentes, é o elemento fundamental na formação dos centros religiosos afro-brasileiros como entidades de ação coletiva.

Essa organização passou a ser reconhecida na legislação dedicada às "comunidades e povos tradicionais de origem africana e de terreiro", abordando temas como intolerância religiosa, bem-estar e nutrição adequada. Conforme destacado por Shiraishi Neto (2009, p. 146), "[...] as discussões em torno da elaboração e proposição dos dispositivos legais se constitui num elo importante no processo de construção das identidades".

Nesse contexto, a magnitude e o vigor das dinâmicas sociais impelem os grupos a superarem suas divergências essenciais, criando laços de apoio mútuo como tática para novas iniciativas políticas. Essas ações visam a formalização de direitos que estavam implícitos nas práticas sociais subjacentes, como será observado no tópico seguinte.

1.1.4. Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil: novos direitos e novos sujeitos

Segundo Hobsbawn (1995), no decorrer dos anos 1970, na chamada "Era dos Extremos", a crise das democracias ocidentais começou a se manifestar antes mesmo do término da Guerra Fria. Em resposta, diversos grupos sociais distanciaram-se dos tradicionais partidos de esquerda, optando por criar formas de resistência mais direcionadas, baseadas em identidades coletivas que, até então, haviam sido marginalizadas em prol do universalismo prometido pela democracia.

Esses novos movimentos de mobilização, focados em questões como a defesa ambiental, os direitos das mulheres e outras pautas, foram designados por Hobsbawm (1995, p. 406) como “novos movimentos sociais”. Esses grupos ocuparam um espaço político até então vazio, estabelecendo-se como atores relevantes, embora não tenham substituído as estruturas políticas tradicionais de seus respectivos países.

No Brasil, conforme Gohn (1997), 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 (1997), o que estava no centro da diferenciação eram práticas sociais e um estilo de organização da comunidade local de maneira distinta.

No final dos anos 1970, no Brasil, questões relacionadas aos direitos das mulheres, negros, indígenas e ambientais começaram a ressurgir, algumas vezes associadas à luta popular. No entanto, o “novo” nos movimentos ecológicos, feministas, entre outros, referia-se a uma nova ordem de reivindicações, focadas nos direitos modernos que buscavam igualdade e liberdade nas relações de raça, gênero e sexo (GOHN, 1997).

Dessa forma, pontua Serejo (2017) que os “novos movimentos sociais” no Brasil emergiram a partir da busca por novas formas de organização social que ultrapassassem os limites tradicionais dos sindicatos. Esses sindicatos, por vezes, abrangiam indistintamente diversos segmentos sociais que buscavam soluções específicas para suas próprias questões.

Por exemplo, grupos sociais etnicamente diversos, como indígenas e quilombolas, eram frequentemente agrupados sob uma única categoria de

camponeses ou trabalhadores rurais dentro dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs), como se todas as suas questões fossem exclusivamente relacionadas a problemas fundiários e à Reforma Agrária (SHIRAIISHI NETO, 2004).

De acordo com Wolkmer (2001), as práticas associativas e movimentos populares, caracterizados por sua espontaneidade e autonomia, ganharam força nas décadas seguintes. Esses movimentos refletiam novas maneiras de organização para resistir e contestar o regime militar, como uma resposta à insuficiência ou ausência de condições adequadas nos canais de representação.

Além disso, fatores conjunturais como contradições, imposições e rearranjos no sistema de produção capitalista, bem como o desenvolvimento das estruturas socioeconômicas dependentes, desempenham um papel crucial.

De acordo com Wolkmer (2001), as condições geradas pelo desenvolvimento capitalista frequentemente criam formas alienadas que não podem ser resolvidas dentro dos limites das instituições dessa modalidade de produção e organização social. Isso leva ao alargamento das esferas sociais e políticas por meio dos movimentos sociais que rompem com as fronteiras e possibilidades do sistema.

Tais grupos correspondem aquilo que Berno de Almeida (2008) 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” (SEREJO, 2017, p. 23).

Com a introdução de novos padrões de relações políticas tanto no campo quanto na cidade, os movimentos sociais rurais no final da década de 1980 começaram a incorporar fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva, contribuindo 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 cenário, o debate sobre o surgimento da categoria "povos e comunidades tradicionais" está conectado às disputas e conflitos ocorridos na Amazônia, no semiárido nordestino e no cerrado (SEREJO, 2017). Esses conflitos resultaram da colaboração entre movimentos sociais locais e organizações internacionais, universidades e ONGs voltadas para questões ambientais, visando a proteção dos direitos específicos de grupos sociais com identidades étnicas e culturais distintas. Isso inclui a reivindicação de "novos direitos", como o reconhecimento de seus modos de vida tradicionais. Assim, 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" (WOLKMER, 2001, p. 240).

Ao adotar essa estratégia, os atores começam a interagir utilizando identidades étnicas para se definir e classificar os outros, criando assim o que Barth (2000) denomina "grupos étnicos". Dessa forma, um indivíduo pertencente a um grupo etnicamente distinto é reconhecido não como um indivíduo isolado, mas como parte de um grupo no contexto jurídico (SHIRAISHI NETO, 2004).

Deste modo, partindo-se do ponto de vista de que se pode considerar que os povos de terreiro são sim uma categoria pertencente aos povos ou comunidades tradicionais, sendo, inclusive, denominados de povos tradicionais de terreiro, que no tópico seguinte serão mais bem explicados com seus conceitos básicos.

1.1.5. Povos Tradicionais de Terreiro: conceitos básicos

De acordo com Oliveira (2020), o processo de constituição de uma categoria discursiva enquanto grupo social compreende múltiplos fatores, incluindo tensões, divergências, rupturas, representatividade e estratégia política, tornando difícil o alcance de unanimidades, sendo o processo de

autorreconhecimento como integrante desta classificação frequentemente controverso.

O autor ressalta que, no contexto dos povos e comunidades de terreiro, esta questão torna-se ainda mais complexa devido às diversas semânticas possíveis neste exercício de categorização, existindo sempre o risco de interpretações equivocadas, reducionistas, discriminatórias, confusas ou não-representativas sobre as identidades dos grupos e indivíduos envolvidos.

Ainda segundo Oliveira (2020), a expressão "povos e comunidades de terreiro" constitui uma denominação genérica que abrange diversos grupos sociais vinculados a práticas religiosas de cultos identificados na agenda pública como sendo de matriz africana.

O autor destaca que há considerável debate acerca do termo "matriz africana", uma vez que muitas tradições religiosas não se identificam com esta definição, preferindo denominações como matriz afro-brasileira, matriz indígena, matriz afro-indígena ou matriz afro-cubana.

Destacam-se diversas nomenclaturas também como povo de santo, povo de axé e povo de terreiro. Oliveira (2020) explica que terreiro representa a designação genérica dos territórios onde estes povos cultivam suas tradições, configurando-se como um espaço sagrado de culto que, historicamente, também servia como local de moradia dessas populações, embora tenha assumido múltiplas formas a partir das dinâmicas da modernidade.

O autor destaca que, apesar da profunda conexão com o "chão" de seus próprios terreiros, estas populações tradicionalmente desenvolvem uma noção de territorialidade que se expande para além de seus limites físicos, manifestando-se especialmente na relação com rios, mares, matas, pedreiras e com a natureza em sua totalidade.

O Brasil é tão diverso em sua composição cultural e étnica, porém, há um enorme desafio na garantia dos direitos para promoção do bem-estar da população, sobretudo dos povos e comunidades tradicionais. Tais povos, em sua maioria, vivem marcados pela invisibilidade, silenciados por pressões sociais, econômicas, fundiárias e discriminatórias.

Contudo, estes grupos têm procurado se organizar em verdadeiros movimentos de resistência ao estabelecimento de uma relação entre identidade

coletiva, afirmação e manutenção do território dos povos e comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2011).

Em termos conceituais, o Ministério Público de Minas Gerais caracteriza os povos e comunidades tradicionais como

[...] são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações (BRASIL, 2014, p. 12).

Assim, os componentes de um povo ou comunidade tradicional têm formas de ser, fazer e viver bem diferentes do da sociedade em geral, fazendo com que tais grupos se reconheçam como portadores de identidades e direitos próprios.

Ademais, destaca-se que tais grupos colaboram para a coletividade nacional, abarcando modos próprios de vida, de se relacionar com os recursos naturais, preservação da história, memória e patrimônio cultural material e imaterial. Isso é corroborado pelo Decreto n. 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, no seu art. 3º, I, prevê que são

[...] 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 (BRASIL, 2007).

Deste modo, para esses povos existem diferenciadas interações com o território, os modos de organização social e com a tradição. O seu território está imbricado de dimensões simbólicas, pois ali estão presentes fatos que mantêm a memória viva daquele grupo, como os sítios sagrados e os seus ancestrais. Portanto, é comum que territórios de comunidades tradicionais ultrapassem as divisões político-administrativas do país.

Contudo, Moreira (2006) afirma também que não é a localidade que define um grupo a ser denominado como “tradicional”, mas sim sua forma de vida e modos de aproximar relações com a diversidade biológica, com base em uma dependência que não precisa ser somente para fins de sobrevivência, mas também econômica, material, cultural, religiosa, espiritual, etc.

A produção desses grupos é baseada no “[...] plantio, criação, caça, pesca, extrativismo, artesanato (...) está associada a relações de parentesco e compadrio e são baseadas e relações de troca e solidariedade entre famílias” (BRASIL, 2014, p. 14). Vale ressaltar que a dinâmica produtiva dessas coletividades tem ritmo e lógica próprios, diferentes da sociedade nacional.

A organização social dos povos tradicionais tem como característica marcante a valorização da família como centro de toda a vida comunitária, que atendem a necessidades sociais, morais, culturais e econômicas próprias.

Conforme ressalta Cruz (2012, p. 3), é fundamental observar que o termo transcende a noção de uma mera "categoria de análise", configurando-se como "uma categoria da prática política", visto que estabelece uma "identidade sociopolítica" que atua como elemento mobilizador dos atores e organizador de suas lutas.

Berno de Almeida (2010, p. 121) pontua que “[...] os povos e comunidades tradicionais somam aproximadamente 25 milhões de pessoas e ocupam um quarto do território nacional”.

Oliveira (2020) aponta que inexistente um mecanismo efetivo tanto para a produção quanto para a atualização desses dados, resultando em estimativas significativamente imprecisas, o que contribui de maneira substancial para intensificar a invisibilidade desses atores. O autor enfatiza que o elemento mais significativo para o reconhecimento do status de comunidade tradicional reside no processo de autoidentificação, o qual pressupõe uma consciência individual sobre sua própria identidade.

De acordo com o Shiraishi Neto (2007), são considerados povos e comunidades tradicionais no Brasil os povos indígenas, as comunidades remanescentes de quilombos, os ribeirinhos, quebradeiras de coco, os pescadores artesanais, os pantaneiros, pomeranos, vazanteiros, piaçabeiros, povos ciganos, os pantaneiros, os faxinalenses, as comunidades de fundos de pasto, os caiçaras, os geraizeiros, os apanhadores de flores sempre-vivas e os **povos de terreiros** (grupos afro-religiosos), sendo este último o foco desta proposta de estudo. Importa ressaltar que há outros grupos que, unidos, formam parcela significativa da população brasileira, com ocupação considerável no território brasileiro.

A seguir, serão apresentados os aspectos jurídicos dirigidos aos povos de terreiro brasileiros.

1.2 Ao Orixá Xangô: o Direito dos Povos de Terreiro como Povos ou Comunidades Tradicionais

*“Xangô ganhou a guerra,
Os chefes inimigos que ordenado
o massacre dos soldados de Xangô
foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge da fúria.
Mas os soldados inimigos que sobreviveram
foram poupados por Xangô.
A partir daí, o senso de justiça de Xangô
foi admirado e cantado por todos.
Através dos séculos,
os orixás e os homens têm recorrido a Xangô
para resolver todo o tipo de pendência,
julgar as discordâncias e administrar a justiça” (PRANDI, 2001, p. 245).*

Na tradição afro-brasileira de matriz nagô-iorubá, Xangô é o orixá da justiça, porém, como já foi mencionado, uma justiça chamada de decolonial, que “[...] visibiliza seus atores e os coloca como construtores da Justiça, do Direito e das políticas públicas” (RAMOS, 2019, p. 101).

Conforme Prandi (2001), Xangô é dono do trovão, aquele que conhece os caminhos do poder secular, o governador da justiça. Entretanto, é o rei dos oprimidos, daqueles que são injustiçados.

Assim, a resistência empreendida pelos Povos de Terreiro em busca do reconhecimento da sensibilidade jurídica afro-brasileira, sendo Xangô a verdadeira expressão da noção descolonial de justiça (HOSHINO, 2014).

O Brasil é tão diverso em sua composição cultural e étnica, porém, há um enorme desafio na garantia dos direitos para promoção do bem-estar da população, sobretudo dos povos e comunidades tradicionais. Tais povos, em sua maioria, vivem marcados pela invisibilidade, silenciados por pressões sociais, econômicas, fundiárias e discriminatórias.

Contudo, estes grupos têm procurado se organizar em verdadeiros movimentos de resistência ao estabelecimento de uma relação entre identidade

coletiva, afirmação e manutenção do território dos povos e comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2011).

O reconhecimento jurídico dos Povos Tradicionais de Terreiro no Brasil representa um capítulo significativo na evolução do direito constitucional e dos direitos humanos no país. Este processo, que se intensificou nas últimas décadas, reflete uma mudança paradigmática na compreensão da diversidade cultural e religiosa brasileira, bem como no papel do Estado na proteção e promoção dessa pluralidade.

A trajetória legal-institucional dos povos de matriz africana no Brasil é marcada por uma série de avanços graduais, partindo de um contexto de marginalização histórica para um cenário de reconhecimento e proteção específica.

Este percurso se inicia de forma mais contundente a partir da Constituição Federal de 1988, que estabeleceu as bases para o reconhecimento da diversidade cultural e religiosa como parte integrante do patrimônio nacional.

No subtópico “Legislação direcionada aos Povos Tradicionais de Terreiro no âmbito nacional e internacional”, será apresentada a evolução da legislação específica para os Povos Tradicionais de Terreiro, tanto no contexto nacional quanto internacional. Analisa-se como a Constituição de 1988 abriu caminho para o reconhecimento desses grupos, e como legislações subsequentes, como o Decreto nº 6.040/07, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, afetaram diretamente essas comunidades. No âmbito internacional, são examinadas convenções importantes como a nº 169 da OIT e a Convenção da Diversidade Biológica, que fortaleceram o arcabouço legal de proteção a essas comunidades.

A partir da década de 1990, observa-se uma intensificação nas políticas públicas voltadas para a promoção da igualdade racial e o reconhecimento dos direitos das comunidades tradicionais. O processo de legitimação jurídica dos povos de terreiro é caracterizado pela interseção entre políticas de igualdade racial e o reconhecimento de direitos específicos ligados à liberdade religiosa e à territorialidade.

A compreensão dos terreiros não apenas como espaços físicos, mas como territórios simbólicos de resistência cultural e religiosa, tem sido fundamental para a construção de políticas públicas e decisões judiciais que

respeitam a especificidade desses grupos. Este entendimento se alinha com o conceito de "politização de fatores religiosos", destacado por Berno de Almeida (2008), que influenciou significativamente a elaboração de leis e políticas públicas.

Apesar dos avanços significativos, os povos de terreiro ainda enfrentam desafios na plena efetivação de seus direitos. A persistência de preconceitos e a necessidade de maior compreensão sobre suas práticas e territorialidades específicas continuam a demandar atenção tanto do poder público quanto da sociedade civil.

Em suma, os aspectos jurídicos relacionados aos Povos Tradicionais de Terreiro refletem um processo contínuo de reconhecimento e proteção, que se desenvolve na interseção entre direitos culturais, liberdade religiosa e políticas de igualdade racial. Este campo do direito, em constante evolução, busca garantir não apenas a sobrevivência, mas o florescimento dessas comunidades como parte integral e valiosa da diversidade brasileira.

1.2.1. Legislação direcionada aos Povos Tradicionais de Terreiro no âmbito nacional e internacional

No Brasil, a legislação voltada aos povos tradicionais de terreiro busca proteger os direitos culturais, territoriais e religiosos dessas comunidades, reconhecendo sua relevância histórica e social.

No âmbito internacional, diversos instrumentos legais contribuem para o reconhecimento e a proteção dos direitos dos povos tradicionais, incluindo os povos de terreiro.

O intuito nos próximos subtópicos é dividir as legislações entre internacional e nacional para demonstrá-las de modo mais didático ao leitor.

1.2.1.1. Legislação Nacional

As novas práticas territoriais dos povos tradicionais estabeleceram um espaço político distinto, e a busca por novas categorias territoriais tornou-se um campo central de disputa. Essa luta resultou na adoção de novas práticas jurídicas, formando um “campo jurídico” (BOURDIEU, 2006) específico que vai além das disciplinas tradicionais do direito. Nesse contexto, Shiraishi Neto (2004; 2007) introduz o conceito de “direito étnico” nos estudos jurídicos.

Assim, os componentes de um povo ou comunidade tradicional têm formas de ser, fazer e viver bem diferentes do da sociedade em geral, fazendo com que tais grupos se reconheçam como portadores de identidades e direitos próprios.

Ademais, destaca-se que tais grupos colaboram para a coletividade nacional, abarcando modos próprios de vida, de se relacionar com os recursos naturais, preservação da história, memória e patrimônio cultural material e imaterial. Isso é corroborado pelo Decreto n. 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Em síntese, o Decreto internaliza diretrizes da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, enfatizando a autoidentificação como um elemento central para o reconhecimento das comunidades. Oliveira (2020) destaca que essa normativa também estabelece planos e instâncias locais e regionais, além de prever a interferência no orçamento, funcionando como instrumentos para a implementação da política correspondente.

Embora isso represente um avanço histórico, ao expandir as diretrizes de reconhecimento formal e otimizar os paradigmas das políticas públicas voltadas para comunidades tradicionais, também expõe um cenário problemático. Existe um princípio vago a ser protegido — o desenvolvimento sustentável dessas comunidades —, mas uma carência extrema de regras que assegurem essa proteção.

Oliveira (2020) ressalta a fragilidade legislativa da configuração das normativas enquanto decreto, uma vez que a ausência de uma lei ordinária sobre o tema torna os grupos ainda mais vulneráveis. Além disso, o Decreto é restrito ao âmbito do desenvolvimento sustentável e se dirige a todos os povos e comunidades tradicionais, não oferecendo uma normativa específica para os povos de terreiro.

Esses grupos frequentemente orbitam nas legislações gerais, que são também insuficientes para proteger seu patrimônio cultural e combater o racismo, conforme apontado por Oliveira (2020). Essa limitação evidencia a necessidade de um marco legal mais robusto e específico que atenda às demandas e realidades dos povos de terreiro, garantindo efetivamente seus direitos e proteção.

Deste modo, para esses povos existem diferenciadas interações com o território, os modos de organização social e com a tradição. O seu território está imbricado de dimensões simbólicas, pois ali estão presentes fatos que mantêm a memória viva daquele grupo, como os sítios sagrados e os seus ancestrais. Portanto, é comum que territórios de comunidades tradicionais ultrapassem as divisões político-administrativas do país.

Seguindo-se no âmbito nacional, há a Convenção da Diversidade Biológica (Decreto n. 2.519/1998), sendo considerada importante porque ela absorve “[...] o reconhecimento de relações estreitas entre a biodiversidade e o modo de vida de comunidades tradicionais” (MOREIRA, 2006, p. 81), tratando, assim, ao concomitantemente da conservação da biodiversidade e da proteção das comunidades que vivem em estreita relação com os recursos naturais.

Outro instrumento legal de proteção aos povos tradicionais de terreiro é a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Decreto n. 6.177/2007), onde há o destaque no decorrer do texto legal sobre a importância da preservação dos conhecimentos tradicionais e a sua colaboração para o desenvolvimento sustentável, bem como de “[...] que o diálogo intercultural é o meio mais adequado para a promoção da paz, da tolerância e do respeito à diferença” (POTTUMATI, 2014).

Sob essa perspectiva, os conceitos desenvolvidos por antropólogos e historiadores foram incorporados ao campo jurídico ao encontrar uma ‘brecha hermenêutica’ na Constituição de 1988 (SEREJO, 2017).

A partir da Carta Magna de 1988, o Estado começou a implementar uma nova abordagem para proteger de maneira especial as manifestações culturais dos povos originários e de outros grupos envolvidos no processo civilizatório nacional (art. 215).

Ela também passou a reconhecer como patrimônio cultural brasileiro os modos de “criar”, “fazer” e “viver” que são essenciais para a identidade, ação e memória dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira (art. 216).

Assim, a Constituição Federal de 1988, em seu art. 215, determina a proteção estatal às manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, bem como as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (BRASIL, 1988). Além do mais, no seu art. 216, há determinação de promoção e proteção pelo Estado do patrimônio cultural brasileiro, considerando

tanto os bens de natureza material quanto imaterial dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (BRASIL, 1988).

De maneira geral, Serejo (2017) afirma que a Constituição de 1988 estabeleceu critérios para o reconhecimento dos direitos de outros grupos culturalmente distintos, ou seja, de grupos que possuem uma identidade coletiva. Isso se dá no contexto de uma sociedade que preza pela fraternidade, pluralidade e ausência de preconceitos relacionados a origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º, IV). Desta forma,

[...] 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).

Nesse contexto, a Constituição de 1988 possibilitou novas interpretações jurídicas para o reconhecimento infraconstitucional de “novos direitos” para grupos que participam do processo civilizatório nacional, ou “sujeitos de direitos coletivos”, como menciona Costa (2015).

Esses grupos, que já existiam materialmente, estavam previamente invisibilizados no ordenamento jurídico e incluem povos indígenas, quilombolas, ciganos, pomeranos, **afro-religiosos**, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, pescadores artesanais, caiçaras, castanheiros, e povos dos faxinais, gerais e fundos de pasto, entre outros. Esse reconhecimento resultou na criação da categoria que mais tarde foi formalizada na legislação como “povos e comunidades tradicionais”.

Embora a Constituição de 1988 seja extremamente detalhada (BONAVIDES, 2013), não seria viável incluir no texto uma lista completa de todos os agrupamentos étnicos que compõem a sociedade brasileira e que estão invisibilizados tanto pela sociedade quanto pelo Estado.

Assim, durante o processo constituinte, predominou a representação dos grupos que estavam mais organizados politicamente, ou seja, aqueles cujos processos de territorialização já demonstravam um nível mais elevado de

diferenciação dos movimentos sociais, como os povos indígenas, quilombolas e seringueiros.

Um capítulo específico da Constituição Federal foi dedicado aos povos indígenas, no último capítulo da Constituição (VIII – Dos índios), estabelecendo, entre outros direitos, a proteção das terras que tradicionalmente ocupam. Contudo, surgia a questão sobre quais seriam e onde estariam localizados os demais grupos.

Para responder a essa questão, é necessário explorar a dogmática jurídico-constitucional para compreender a eficácia dos artigos 215, *caput* e §1º, e 216, *caput*. Silva (2004) se refere a essas normas como “normas de eficácia plena”, uma vez que possuem aplicabilidade direta e imediata, contendo todos os requisitos para sua plena eficácia. Essas normas não podem ser limitadas por legislação infraconstitucional, embora possam ser regulamentadas.

Além disso, considerando que os direitos culturais mencionados são direitos fundamentais relativos a minorias étnicas, é importante observar o § 1º do art. 5º da Constituição, que estabelece que “[...] as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata” (BRASIL, 1988).

Também é relevante considerar a cláusula de abertura do § 2º, que afirma que “[...] os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais dos quais a República Federativa do Brasil seja parte” (BRASIL, 1988).

Além disso, levando em conta que a Constituição assegura a titularidade dos direitos culturais tanto como direitos individuais quanto coletivos, Molinaro e Dantas afirmam que

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).

De acordo com Serejo (2017), a discussão conceitual que levou à formação do conceito de povos e comunidades tradicionais fundamenta a análise subsequente, especificamente o surgimento da categoria “povos e comunidades tradicionais de terreiro”.

Seguindo-se no âmbito nacional, há a Convenção da Diversidade Biológica (Decreto n. 2.519/1998), sendo considerada importante porque ela absorve “[...] o reconhecimento de relações estreitas entre a biodiversidade e o modo de vida de comunidades tradicionais” (MOREIRA, 2006, p. 81), tratando, assim, ao concomitantemente da conservação da biodiversidade e da proteção das comunidades que vivem em estreita relação com os recursos naturais.

O resultado dessa trajetória foi a promulgação do Decreto nº 6.040/07, que instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)”, a qual reforça o reconhecimento pelo Poder Público e a proteção de grupos culturalmente diferenciados, participantes do processo de formação nacional, para além dos quilombolas e indígenas, 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 (BRASIL, 2007).

Portanto, a legislação passou a reconhecer e definir as características dos grupos étnicos culturalmente diferenciados, que, por meio de processos de

territorialização, estabeleceram coletivamente seus territórios sociais. Esses territórios servem como espaços para a continuidade das tradições ancestrais e das práticas culturais.

Little (2002) observa que há uma convergência entre as criações sociais, jurídicas, a vontade política e os desejos dos grupos. Assim, as categorias territoriais empregadas pelo Estado não apenas visam o controle social dessas populações, mas também desempenham um papel na reafirmação social e territorial dessas comunidades.

Serejo (2017) pontua que a discussão conceitual que levou à definição dos "povos e comunidades tradicionais" fundamenta a análise subsequente, especialmente no que diz respeito à categoria de "povos e comunidades tradicionais de terreiro".

Importante citar também outra legislação nacional que pode ser relacionada com os povos de terreiro, como a Lei n. 9.459/1997, que estabelece pena para quem praticar discriminação ou preconceito religioso, aplicável aos atos de intolerância contra terreiros.

A referida lei alterou "[...] os arts. 1º e 20 da Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940" (BRASIL, 1997).

Nesta linha, há também a Lei n. 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas, objetivando promover a visibilidade e reconhecimento dos povos de terreiro na educação básica brasileira.

A Lei n. 11.645/2008 alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, 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 Indígena" (BRASIL, 2008).

O Estatuto da Igualdade Racial (Lei n. 12.288/2010) possui dois artigos direcionados às comunidades de terreiros e a sua proteção cultural e religiosa, sendo eles os artigos 23 e 24.

O art. 23 determinou que o poder público deve proteger os bens de natureza material e imaterial relacionados à herança cultural africana e afro-

brasileira. Esse artigo inclui expressamente a proteção dos sítios históricos, documentos, e das tradições culturais, como as celebrações e práticas religiosas de origem africana, garantindo que essas manifestações sejam preservadas e incentivadas (BRASIL, 2010).

Já o art. 24 estabeleceu que o Estado deve apoiar e promover o desenvolvimento de ações que visem preservar a memória, a história e as tradições dos povos de matriz africana. O artigo também menciona que as religiões de matriz africana têm direito ao uso dos espaços públicos para suas práticas e rituais, assegurando o respeito e a promoção da diversidade religiosa. Considerada uma conquista histórica das demandas das comunidades negras, a lei visa implementar uma série de direitos voltados para a equidade e busca corrigir desigualdades históricas em diversas áreas, como educação, saúde e moradia. O capítulo III da legislação aborda a liberdade de consciência e de crença, além do livre exercício dos cultos religiosos, trazendo perspectivas relevantes para as reivindicações dos povos de terreiro.

Oliveira (2020) aponta que essa parte da lei especifica o que esses direitos englobam, como a reserva de espaços, a celebração de festividades, a fundação de instituições beneficentes, a produção e venda de artigos religiosos, a divulgação de publicações e o acesso aos meios de comunicação, incluindo o Ministério Público para registro de denúncias de intolerância.

Entretanto, é possível entender o Estatuto como uma mediação entre um princípio vago e uma regra efetiva. Embora avance no reconhecimento jurídico dos direitos dos negros e das comunidades de terreiro, ainda requer uma série de providências adicionais para que seus efeitos se concretizem, como o engajamento das instituições estatais na efetivação de suas normativas, conforme ressaltado por Oliveira (2020). Essa necessidade de ação prática evidencia a importância de um comprometimento efetivo para que os direitos assegurados pela lei se tornem uma realidade para os povos de terreiro.

Há também a Lei n. 13.257/2016, que fomenta a criação de políticas públicas para os povos e comunidades tradicionais, incluindo povos de terreiro, com foco na proteção de direitos territoriais e culturais.

Tal lei dispõe a respeito das políticas públicas para a primeira infância e altera a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente), o Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de

Processo Penal), a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, a Lei nº 11.770, de 9 de setembro de 2008, e a Lei nº 12.662, de 5 de junho de 2012 (BRASIL, 2016).

Neste sentido, há a Lei n. 10.639/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) para incluir a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas. Esse ensino deve destacar a importância do povo negro na formação da sociedade brasileira e valorizar as tradições e religiões afro-brasileiras, promovendo um ambiente de respeito às práticas de matriz africana (BRASIL, 2003).

Na mesma linha, há a Lei n. 13.685/2018 que alterou a Lei de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Decreto-Lei nº 25/1937), para incluir explicitamente o reconhecimento e a proteção do patrimônio cultural afro-brasileiro. Essa lei permite que terreiros, festas religiosas e outros bens culturais afro-brasileiros sejam tombados e reconhecidos como patrimônio cultural, garantindo maior preservação (BRASIL, 2018).

Voltando-se à população foco deste estudo, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais do Ministério do Meio Ambiente caracteriza os povos de terreiro como

[...] 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 (BRASIL, 2016).

Deste modo, aqui trata-se de uma coletividade social religiosa, que tem como espinha dorsal a ligação com as religiões de matrizes africanas.

Neste sentido, é importante entender questões históricas a respeito das religiões de matriz africana. Com a queda do Império e início do Período Republicano, a partir do Decreto n. 119-A de 1890 e a Constituição de 1891, inaugurou-se a laicização do Estado brasileiro com o Princípio da Laicidade, não havendo mais religião oficial, bem como nenhuma subvenção a quaisquer instituições religiosas. Todos os outros diplomas constitucionais seguiram no mesmo sentido.

Todavia, paradoxalmente, foi na República que a repressão aumentou, especialmente na ditadura de Getúlio Vargas (CONCONE *apud* NEGRÃO,

1985). Mas, este cenário vem sendo paulatinamente modificado nas últimas décadas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, iniciando-se

[...] uma nova cultura de direitos passou a ser lentamente implementada no país. Setores excluídos da população organizaram-se enquanto movimentos sociais para ocupar espaços estratégicos na sociedade civil. Gradativamente delineou-se a categoria “afroreligioso” para identificar aqueles que praticam religiões de ancestralidade africana como o candomblé, a umbanda e tantas outras de diferentes trajetórias históricas e características rituais (SANTOS, 2012, p. 02).

No âmbito nacional também há defesa à liberdade de consciência e de crença, bem como a vedação à concessão de quaisquer tipos de distinções ou preferências entre religiões nos arts. 5º, VI e 19 da Constituição de 1988. Segundo Soriano (2002), do texto constitucional se entende que os locais de culto e as liturgias devem receber a proteção estatal, sendo previsto, inclusive penalidade por crimes contra o sentimento religioso (art. 208 do Código Penal Brasileiro).

Não se pode olvidar também a garantia de liberdade de crença e o livre exercício de cultos religiosos previstos no art. 5º, VI e VIII da Constituição de 1988. O inciso VI garante a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção dos locais de culto e de suas liturgias (BRASIL, 1988).

Já o inciso VIII estabelece que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as crenças e convicções forem invocadas para se eximir de obrigação legal a todos imposta, e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1988). Esses dispositivos asseguram o direito à liberdade religiosa e de consciência, protegendo tanto as práticas individuais quanto coletivas e garantindo a inviolabilidade dos locais de culto.

Contudo, é importante mencionar o quão genéricos são esses dispositivos constitucionais, assumindo o caráter de princípio vago, conforme Oliveira (2020) e não conta com medidas efetivas para materializar no mundo real a proteção pretendida.

Todavia, como destaca Oliveira (2020), a sacerdotisa Flavia Pinto em sua obra "Cartilha para legalização de casas religiosas de matriz africana" afirma que "a legislação brasileira é responsável historicamente pela perseguição e

criminalização das práticas religiosas de matriz africana que não tiveram outra saída senão manter-se na clandestinidade" (PINTO, 2012, p. 14). O autor indica que, a partir desta constatação, torna-se relevante examinar determinados marcos jurídicos, tanto no âmbito nacional quanto internacional, que abordem direta ou indiretamente as relações e os direitos relacionados aos povos de terreiro.

Seguindo Oliveira (2020), o Direito, como campo do conhecimento que estrutura as relações de poder, assume papel fundamental na manutenção do modelo social e de seus diversos status quo. O autor argumenta que, para além de uma visão idealizada de neutralidade, esta organização privilegia determinados grupos em detrimento de outros, constituindo valores e paradigmas que se tornam historicamente hegemônicos.

Assim, conforme destaca, o campo jurídico tende a se configurar como terreno propício para que representantes da elite (econômica, social, intelectual) exerçam influência mais incisiva e direta no processo de formulação legislativa, criando estruturas robustas de proteção e defesa de seus interesses, e reafirmando suas posições de controle e protagonismo na sociedade.

Oliveira (2020) observa que, em contrapartida, no âmbito dos grupos sociais excluídos desses processos decisórios, ou incluídos de forma prejudicial (devido à ausência de meios significativos de participação), verifica-se uma expressiva precariedade no uso dos instrumentos jurídicos, bem como uma quase inexistente capacidade de influência na elaboração das diretrizes e do processo legislativo.

Em síntese, segundo Oliveira (2020), à elite é assegurada uma substancial condição de segurança jurídica, visto que habitualmente ela própria estabelece suas normativas, portanto específicas na proteção de seus interesses, enquanto destina aos menos influentes uma condição jurídica consideravelmente mais vulnerável, restando-lhes apenas o recurso a enunciações de direitos vagos, que se aproximam mais de declarações de princípios do que efetivamente de bases funcionais e executáveis para uma tomada de decisão equilibrada.

O autor ressalta que este fenômeno da distinção entre normas e regras específicas versus princípios vagos é amplamente estudado pela Teoria do Direito. Nesta linha, Sundfeld (2014, p. 214) afirma que quem "[...] tem influência

e poder consolidados consegue obter do legislador regras precisas para realizar seus interesses. Já os poderes em formação se valem da indeterminação normativa como uma arma de luta pela afirmação”.

Diante deste contexto, evidencia-se a relevância não apenas dos princípios, mas principalmente das normas subsequentes que visam materializar e concretizar o valor que se pretende defender.

Esse contexto é fortemente influenciado pela composição política das casas legislativas. Observa-se uma notável ausência de representantes dos povos de terreiro (e, de modo geral, de povos e comunidades tradicionais) em cargos de poder. Em contrapartida, há uma significativa presença de parlamentares que se opõem abertamente a essas pautas. Por exemplo, muitos membros da bancada evangélica no Congresso, que inclui representantes de diferentes vertentes neopentecostais, se posicionam como adversários dos povos de terreiro.

Essa bancada consegue amplificar suas vozes e exercer uma influência mais contundente no processo legislativo brasileiro, em função de uma estratégia bem-sucedida na eleição de legisladores dessas categorias. Como resultado, os povos de terreiro enfrentam uma constante desvantagem, que se manifesta na invisibilidade de suas demandas e na implementação de diretrizes jurídicas intolerantes. O acesso a mecanismos legais é precário, especialmente no que se refere à formulação e aplicação de leis, perpetuando assim um modelo caracterizado pela escassez de normas e princípios que os favoreçam.

Desse debate, infere-se que o processo de identificação dos povos e comunidades na agenda pública brasileira apresenta uma série de desafios, tanto em relação às terminologias utilizadas quanto às categorias mobilizadas. Isso se deve, em grande parte, a um histórico recente de inclusão e representação estatal. Oliveira (2020) enfatiza que não é suficiente que um termo identifique um grupo de forma unilateral; é essencial que o próprio grupo social se reconheça nessa nomenclatura, respeitando o aspecto fundamental da autodefinição, com representatividade e aderência coletiva. Essa autodefinição é vital para o respeito à dignidade da pessoa humana de todos os envolvidos.

O desafio para os operadores do Direito é abrir-se a essas narrativas. Em vez de simplesmente rotular um grupo social ou indivíduos com base em contribuições e categorias jurídicas, é importante enfatizar uma abordagem

multicultural, na qual cada povo e comunidade tenha autonomia para decidir como deseja ser identificado. Assim, antes de apresentar uma estrutura jurídica para o reconhecimento dos povos e comunidades de terreiro, cabe ao Estado brasileiro passar pela etapa anterior: reconhecer a existência desses povos em sua multiplicidade, conforme destacado por Oliveira (2020). Essa compreensão é crucial para garantir que os direitos e identidades sejam respeitados e promovidos de forma adequada.

Seja no âmbito interno, através da demonização e subalternização, seja na esfera internacional, onde há uma significativa falta de casos judicializados e padrões específicos, os povos de terreiro vivem uma situação estrutural de vulnerabilidade em relação ao Direito. Diante disso, Oliveira (2020) aponta que se torna frutífero realizar exercícios de leitura crítica sobre esse processo, especialmente com base em referências racializadas e de caráter pós-colonial, buscando compreender e articular os desafios que esses grupos enfrentam na luta por seus direitos.

Para concluir a análise sobre os aspectos históricos, conceituais e jurídicos dos terreiros, é necessário ressaltar que sua trajetória de resistência e adaptação ao longo do tempo revela não apenas sua importância cultural, mas também seu papel fundamental na luta por direitos e reconhecimento.

A marginalização dos povos de terreiro, decorrente de um longo histórico de repressão e preconceito, ainda encontra reflexos nas legislações e práticas sociais contemporâneas. No entanto, o avanço do debate jurídico e acadêmico em torno dessas comunidades abre caminho para uma nova abordagem, em que os terreiros são entendidos como sujeitos de direitos coletivos.

Nesse contexto, o reconhecimento da pluralidade e da especificidade desses grupos deve estar no centro das discussões sobre direitos culturais, liberdade religiosa e igualdade social. Essa reflexão nos conduz ao próximo ponto: a análise das legislações vigentes e dos principais casos judiciais que envolvem a proteção e a promoção dos direitos dos povos de terreiro. No tópico seguinte, será aprofundada a relação entre o direito à liberdade religiosa e os direitos culturais, destacando como o sistema jurídico brasileiro tem lidado com essas demandas e os desafios ainda enfrentados pelas comunidades tradicionais de matriz africana.

1.2.1.2 *Direito Internacional*

No entanto, o processo pelo qual o Estado Brasileiro reconheceu formalmente esses modos de vida tradicionais também foi influenciado pela atuação de organizações internacionais e pela criação de novos paradigmas políticos no final dos anos 1980.

As declarações e convenções internacionais integradas ao sistema jurídico nacional têm possibilitado uma maior incorporação das “práticas jurídicas” pelos “novos movimentos sociais” (SHIRAISHI NETO, 2009). Esses documentos ajudaram a expandir a concepção de indivíduo para incluir a de povos como sujeitos de direito. Como informa Shiraishi Neto (2007, p.38),

A Convenção n.º 169 foi adotada pela 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.

Nesse contexto, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) foi pioneira ao reconhecer, através da Convenção nº 107 de 1957, os direitos das “populações indígenas, tribais e semitribais”. No entanto, foi somente com a Convenção nº 169 de 1989 que os “povos indígenas e tribais” passaram a ser formalmente reconhecidos como sujeitos de direito (SEREJO, 2017).

A Convenção nº 169 fez uma importante distinção entre o termo “populações” da Convenção nº 107, que sugere transitoriedade e contingência, e o termo “povos”, que define segmentos nacionais com identidade e organização próprias, uma cosmovisão específica e uma relação especial com a terra que ocupam (OIT, 1989).

Sobre esse ponto, Alfredo Wagner (2008) observa que, no Brasil, a expressão “povos tradicionais” substituiu o termo “populações”, refletindo uma discussão que teve lugar na Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1988-89. O termo “tradicional” foi reconfigurado no discurso oficial para não se

referir apenas ao passado, mas também às questões atuais e às demandas dos movimentos sociais (MIRANDA, 2012, p. 70).

Além disso, o termo “populações”, que já carregava um certo desgaste, foi substituído por “comunidades”, um termo com conotações políticas influenciadas por ações partidárias e entidades confessionais, e que se aproxima da categoria “povos” por seu caráter mobilizador (ALMEIDA, 2008).

Os dispositivos jurídicos internacionais e nacionais frequentemente utilizam termos e expressões com significados semelhantes para se referir a grupos sociais com identidade étnica e coletiva (SHIRAISHI NETO, 2007). No entanto, a partir da Convenção nº 169, houve uma mudança significativa, eliminando a perspectiva de tutela dos povos tradicionais, que anteriormente eram vistos como incapazes de determinar seus próprios destinos.

Com tal mudança, houve uma transformação radical ao abolir as formas de tutela que relegavam esses grupos a uma posição inferior. O “princípio da igualdade” passou a ser visto como um pressuposto fundamental, e não apenas um objetivo a ser alcançado pelos Estados. A verdadeira emancipação é entendida como resultado do reconhecimento da diversidade e das diferenças culturais entre os diversos sujeitos (SHIRAISHI NETO, 2007).

O avanço em direção à autonomia dos sujeitos, consagrado na Convenção nº 169 e nos documentos correlatos, trouxe mudanças significativas no cenário institucional, resultando na adoção de novas práticas jurídicas. Essa transformação permitiu a disputa pelo controle sobre a definição do direito, ou seja, sobre a criação de categorias e taxonomias (BOURDIEU, 2006).

Isso levou os ‘operadores do direito’ a adotarem uma postura mais receptiva em relação aos próprios sujeitos, que, conforme Shiraishi Neto (2007), se mobilizam para garantir o reconhecimento de suas particularidades, consideradas essenciais para o desenvolvimento da sociedade.

A ideia de pluralidade implícita na noção de povos torna visíveis as diferenças e destaca territorialidades específicas que possuem uma existência real dentro do território nacional. Existem agrupamentos, tanto contemporâneos quanto históricos, que se opuseram ao modelo agrário exportador baseado no monopólio da terra e na escravidão, ou em outras formas de exploração da força de trabalho. No Brasil, não há “povos tribais” no sentido estrito do termo, mas há grupos sociais com práticas que se assemelham a essa categoria.

Assim, conforme Shiraishi Neto (2009), o conceito de "tribal" deve ser entendido de forma ampla, englobando todos os grupos sociais, incluindo os povos de matriz africana e de terreiro. Desde que os grupos se autodenominem como povos e comunidades tradicionais, devem ser protegidos pela Convenção nº 169.

A inclusão dessas dinâmicas em documentos legais evidencia o nível de politização e mobilização dessas comunidades e estabelece uma nova posição no campo jurídico. Isso resulta na introdução de categorias distintas das tradicionalmente usadas, criando novas possibilidades interpretativas.

Como destaca Bourdieu (2006), isso reflete o conceito de "historicização da norma", que envolve ajustar as fontes a novas circunstâncias, descobrindo novas possibilidades e abandonando o que se tornou obsoleto.

Em 1989, no âmbito internacional, foi editada a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão das Nações Unidas. O cumprimento dessa Convenção no Brasil se deu pelo Decreto Presidencial n. 5.051/2004, o que significa o comprometimento da nação brasileira com o tema e sujeição a penalidades internacionais.

Tal convenção é fundamental quanto à conceituação da terminologia "povos indígenas ou tribais", pois estão relacionados a estilos de vida tradicionais, cultura e formas de viver distintas de outros setores da sociedade nacional. Além do mais, há um critério fundamental de autoidentificação ligados a "[...] auto nomeação, expressa 'elementos de identidade política e reafirmação de direitos'" (CASTRO *apud* MOREIRA, 2006 p. 44). Portanto, são os próprios povos que se identificam como tradicionais ou não.

Há determinação convencional de proteção de direitos dessas comunidades, bem como de suas culturas, modos de viver, organizações, culturas, economias e o meio ambiente onde se localizam (BRASIL, 2019). Importante também é citar que todo o tipo de ação que atingir, direta ou indiretamente, envolver esses grupos devem ser amplamente discutidos de acordo com seus desejos e interesses, abarcando, por exemplo, o instituto da Consulta Prévia (BRASIL, 2019).

Fica garantida também a proteção contra violação de direitos, o atendimento jurídico, bem como uso de meios eficazes ao cumprimento da justiça. São reconhecidos os direitos territoriais, tidos como fundamentais, bem

como o livre acesso aos recursos naturais de que se utilizam tradicionalmente (BRASIL, 2019).

Outro instrumento legal de proteção aos povos tradicionais é a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Decreto n. 6.177/2007), onde há o destaque no decorrer do texto legal sobre a importância da preservação dos conhecimentos tradicionais e a sua colaboração para o desenvolvimento sustentável, bem como de “[...] que o diálogo intercultural é o meio mais adequado para a promoção da paz, da tolerância e do respeito à diferença” (BRASIL, 2014).

Para identificar os destinatários específicos da proteção constitucional aos modos de vida tradicionais, era necessário implementar uma regulamentação que os reconhecesse formalmente.

Esse processo se concretizou por meio de mobilizações sociais e estratégias de territorialização de grupos etnicamente distintos, inicialmente representados pela “Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais” (criada pelo Decreto de 27 de dezembro de 2004) e posteriormente pela “Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais” (estabelecida pelo Decreto de 13 de julho de 2006).

Há também a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada pela UNESCO em 2003 e ratificada pelo Brasil em 2006 (ratificação pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo nº 402, de 13 de dezembro de 2006, e promulgação pelo Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006), é um dos mais importantes instrumentos internacionais para a proteção de bens culturais imateriais.

Ela reconhece que práticas, expressões, conhecimentos e tradições de comunidades são essenciais para a identidade cultural e devem ser protegidos e transmitidos às gerações futuras. No contexto dos terreiros, diversos artigos da Convenção podem ser aplicados diretamente para assegurar a proteção de seus elementos culturais, tangíveis e intangíveis, que refletem a riqueza das tradições afro-brasileiras.

O **artigo 2º** da Convenção define o patrimônio cultural imaterial como práticas, representações, expressões, conhecimentos e habilidades que as comunidades reconhecem como parte de seu patrimônio. Essa definição abrange diretamente as práticas religiosas, os saberes ancestrais, os cânticos,

as danças e os rituais dos terreiros. Além disso, o artigo enfatiza a importância dos espaços culturais associados, o que inclui os próprios territórios físicos dos terreiros, considerados sagrados e indispensáveis para a realização das práticas religiosas.

O **artigo 11º** estabelece a obrigação dos Estados Partes de adotar medidas para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seus territórios. Para os terreiros, isso inclui ações como a documentação de seus saberes, o reconhecimento oficial de suas práticas como patrimônio cultural e a proteção de seus espaços físicos contra ameaças externas. Já o **artigo 13º** prevê a integração dessas ações em políticas públicas amplas, promovendo a valorização das tradições e incentivando a participação das comunidades no desenvolvimento dessas políticas. Esse aspecto é fundamental, pois destaca a centralidade da voz dos povos de terreiro nos processos de salvaguarda.

Por fim, o **artigo 14º** enfatiza a necessidade de promover a conscientização pública sobre a importância do patrimônio cultural imaterial, incentivando a educação e o respeito pela diversidade cultural. Aplicado aos terreiros, esse artigo pode servir como base para campanhas educativas que combatam o preconceito religioso e promovam maior compreensão sobre a relevância histórica e social dessas comunidades. Assim, a Convenção para a Salvaguarda fornece um arcabouço jurídico sólido para a proteção dos terreiros, mas sua eficácia depende da implementação prática por parte do Estado e da inclusão ativa das comunidades nos processos de salvaguarda.

Em outro caminho, atualmente, o Estado brasileiro é regido pelo princípio da laicidade e, conforme pontua Leite (2014), deve ser elemento norteador dentro do campo Religião-Estado. Deste modo, o Estado laico permite o respeito às religiões indistintamente, em observância ao princípio constitucional da isonomia. Logo, todas as religiões devem possuir tratamento isonômico, o que está atento ao direito à liberdade religiosa e sintonizado com os direitos humanos consolidados nos tratados internacionais e diplomas legislativos brasileiros.

Ramos (2018, p. 746) conceitua a liberdade de religião como “[...] faceta da liberdade de consciência, consistindo no direito de adotar ou não qualquer crença religiosa ou abandoná-la livremente, bem como praticar seus ritos, cultos e manifestar sua fé, sem interferências abusivas”.

Logo, conforme Weingartner Neto (2011), tal direito pode ser desdobrado em diversos aspectos como: liberdade de não ter religião, liberdade de mudar de religião, liberdade de expressão e propagação da sua religião, liberdade de culto e direito à assistência religiosa, relacionando-se ainda com o direito de privacidade, reunião e associação.

No campo internacional, conforme Ramos (2018), após a 2ª Guerra Mundial, ocorreu o processo de internacionalização dos direitos humanos, passando o homem a ter direitos inerentes à sua condição humana, independentemente de qualquer regulamentação estatal. O principal marco de tal processo ocorre com a adoção em 1948, pelas Nações Unidas, da Declaração Universal de Direitos Humanos, que deu origem a um Sistema Universal de Direitos Humanos. De forma paralela, surgiram diversos sistemas regionais de proteção, como o Interamericano, o Europeu e o Africano.

Tostes (2012, p. 03) afirma que “[...] a liberdade religiosa está consagrada como direito inerente ao homem em todos os instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos mencionados”. Sendo a liberdade religiosa um direito humano fundamental de primeira dimensão, ele é dotado de inviolabilidade (TEREZO, 2014), restando ao Estado garantir que não haja violação de tal direito. Portanto, conforme Moraes (2007), o ser humano não pode ser constrangido na sua fé, porque, do contrário, há desrespeito à diversidade de ideias, sendo esta a base de um Estado democrático.

A defesa da liberdade religiosa está espalhada por diversos documentos internacionais, como o Art. XVIII da Declaração Universal, afirma que toda pessoa possui direito à liberdade de religião, bem como a trocar de religião ou crença, a livre manifestação de ambas. Este dispositivo teve influência clara aos artigos 9º e 12, respectivamente, da Convenção Europeia e da Convenção Americana. Há também a proteção a tal direito na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, no seu preâmbulo, arts. 2º, 8º e 12.

Importante mencionar também a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, que estabelece direitos correlatos e genéricos voltados para o combate às discriminações raciais. No entanto, conforme Oliveira (2020), ela avança ao detalhar os termos, fazendo menções específicas ao motivo religioso como uma das bases para essas discriminações. Essa ênfase é fundamental para reconhecer as

particularidades das experiências vividas por grupos que enfrentam preconceitos não apenas raciais, mas também religiosos, contribuindo para uma abordagem mais abrangente na luta contra a discriminação.

É importante ressaltar que tais diretrizes representam um horizonte de possibilidades para a eventual judicialização internacional de casos relacionados a violações de direitos humanos dos povos de terreiro. Oliveira (2020) propõe um exercício de silogismo em que, ao identificar os povos de terreiro como povos e comunidades tradicionais — e, portanto, como povos tribais no contexto do direito internacional — infere-se a cobertura jurídica dessa categoria sob as normativas propostas.

No entanto, não há registros efetivos de casos relacionados, tanto na Corte Interamericana de Direitos Humanos quanto na Corte Internacional de Justiça, o que resulta na ausência de padrões específicos de jurisprudência sobre os povos de terreiro. Assim, conjectura-se que esses grupos compartilhem os mesmos direitos garantidos aos indígenas e povos tribais.

A função institucional da Corte Interamericana é observar a aplicação da Convenção Americana. As principais demandas apresentadas pelos povos indígenas nos tribunais internacionais dizem respeito à proteção de seus territórios. O artigo 21 da Convenção garante o direito à propriedade privada, e a Corte já se posicionou em precedentes anteriores para reconhecer que esse artigo também assegura o direito à propriedade coletiva.

Ela legitimou o modelo de tradição comunitária na forma de propriedade coletiva da terra como uma base válida para sua proteção, conforme observado em casos como o da Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicarágua e o Caso dos Povos Kaliña e Lokono Vs. Suriname (2001-2015). Embora essas decisões tenham sido motivadas por demandas indígenas, é inegável que seus princípios se aplicam também às comunidades tribais, incluindo, por consequência, os povos de terreiro.

Da mesma forma, a Corte Interamericana já se manifestou sobre o que designa como direito ancestral, um conceito que é bastante significativo tanto para os povos indígenas quanto para os povos de terreiro.

Oliveira (2020) destaca que o tribunal reafirmou em diversos casos relacionados a comunidades indígenas que a falta de reconhecimento dos direitos ancestrais dos membros dessas comunidades sobre seus territórios

pode comprometer outros direitos fundamentais, como o direito à identidade cultural e à sobrevivência das comunidades e de seus integrantes, como evidenciado nos casos Comunidade Indígena Yakye Axa Vs. Paraguai e Povos Indígenas Kuna de Madungandí e Emberá de Bayano Vs. Panamá (2005-2014). Esses precedentes apresentam padrões que são relevantes para os povos de terreiro, que enfrentam precariedades nas relações de posse, despejos e deslocamentos forçados.

E no Brasil, com a assinatura e ratificação de tratados internacionais de direitos humanos, o ordenamento jurídico interno tem o dever de reconhecer e aplicar os dispositivos internacionais sobre o tema, bem como considerar a jurisprudência internacional (TOSTES, 2012).

2 AO ORIXÁ OXÓSSI²⁶: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIRO

*“Ogum então ensinou Oxóssi a caçar,
a abrir caminhos pela floresta e matas cerradas.
Oxóssi aprendeu com o irmão a nobre arte da caça,
sem a qual a vida é muito mais difícil.
Ogum ensinou Oxóssi a defender-se por si próprio*

²⁶ Oxóssi é o orixá da caça (PRANDI, 2001) e das florestas.

*e ensinou Oxóssi a cuidar de sua gente.
Agora Ogum podia voltar tranquilo para a guerra.
Ogum fez de Oxóssi o provedor.*

Oxóssi é irmão de Ogum.

Ogum é grande guerreiro.

Oxóssi é grande caçador” (PRANDI, 2001, p. 112-113).

Oxóssi é o Orixá da caça, da vida dos animais selvagens, das florestas. Em suma, é um guerreiro protetor do território. Assim, há necessidade de se aprofundar nos conceitos de territórios e territorialidade, de modo que se possa entender as estruturas da propriedade privada brasileira e quanto os seus institutos possuem implicações no uso e controle do espaço, inclusive para os Povos de Terreiro.

Compreender o território e a territorialidade dos povos de terreiro é fundamental para apreciar a complexidade de suas práticas religiosas, sociais e culturais, enraizadas em uma identidade construída através de séculos de resistência e adaptação.

Ao longo da história brasileira, os povos de terreiro foram marginalizados e, muitas vezes, perseguidos, vendo seus espaços sagrados reduzidos a locais periféricos e constantemente ameaçados. Contudo, a relação desses povos com o território vai além de uma simples ocupação física ou de uma delimitação geográfica. Para eles, o território é um componente essencial da identidade coletiva e do vínculo com o sagrado, servindo como um espaço de preservação cultural, espiritualidade e memória ancestral.

O conceito de território, neste contexto, diferencia-se da visão tradicional e jurídica que o associa a uma extensão de controle político e soberania estatal. Para os povos de terreiro, o território é um espaço dinâmico de expressão cultural e espiritual, onde as práticas religiosas afro-brasileiras ganham vida e relevância.

Esses espaços, conhecidos como "lugares de memória" refletem a história e a resistência de uma população que, ao longo dos séculos, sobreviveu à escravidão e ao racismo estrutural. O território dos terreiros, portanto, é um símbolo de luta e preservação da herança africana, proporcionando um sentido de pertencimento e continuidade para as futuras gerações.

Ao longo do subtópico **2.1. "Território"**, serão discutidos delineamentos conceituais importantes para que se possa analisar o território dos povos de

terreiros. Ao contrário da visão hegemônica que impõe uma organização espacial estatal, onde a propriedade e o uso do território são rigidamente controlados, os terreiros veem o território como um espaço fluido e compartilhado, que se enraíza na conexão entre o material e o espiritual. Dentro do território do terreiro, são realizados rituais e cerimônias que conectam os participantes com as forças espirituais e ancestrais, proporcionando um espaço onde a cosmologia afro-brasileira pode se manifestar plenamente.

Essa perspectiva oferece uma visão ampliada sobre o território, ao destacar que ele é também uma construção simbólica e política, um espaço que permite a expressão de uma identidade coletiva.

Em contrapartida, o território dos terreiros enfrenta desafios específicos em relação às políticas de urbanização e ocupação do solo, uma vez que os centros urbanos muitas vezes excluem ou deslocam essas comunidades para áreas de menor valorização.

Esse processo, por sua vez, afeta diretamente a continuidade e a segurança desses espaços, colocando em risco a preservação de uma cultura que não apenas sobreviveu às pressões da colonização e da escravidão, mas que também contribuiu de maneira significativa para a construção da identidade cultural brasileira. Nesse sentido, a noção de território, para os povos de terreiro, é indissociável da resistência e da luta pelo direito de existir em seus próprios espaços.

A territorialidade, discutida no subtópico **2.2 “Territorialidade”**, representa a maneira pela qual os povos de terreiro vivenciam e expressam seu pertencimento aos territórios sagrados. Segundo Raffestin (1993), a territorialidade é uma prática de significação do espaço, uma forma de criar e consolidar uma identidade a partir de uma vivência cotidiana.

Para os povos de terreiro, isso significa transformar o espaço físico em território sagrado, onde as práticas rituais e os símbolos religiosos reforçam a conexão com o sagrado e estabelecem um vínculo inquebrável com a ancestralidade. Em seus territórios, os povos de terreiro expressam sua territorialidade por meio de rituais que renovam o "axé" (força espiritual) e permitem o contato direto com as divindades e antepassados.

Além disso, a territorialidade desses povos envolve a demarcação simbólica e espiritual de seus espaços, algo que vai além de uma simples

ocupação física. Trata-se de um processo no qual o território é vivenciado e ressignificado de acordo com a cosmologia e as práticas afro-brasileiras, que não se limitam ao espaço do terreiro, mas se estendem para lugares como encruzilhadas, rios e florestas, considerados pontos de conexão com o divino.

A territorialidade, assim, manifesta-se na forma de uma resistência simbólica e cultural, onde cada ritual e cerimônia reforçam o valor do território como espaço sagrado, protegendo-o da invisibilidade imposta pela sociedade majoritária e reafirmando a relevância desses locais para a continuidade da cultura e espiritualidade afro-brasileira.

No subtópico **2.3. "As Dinâmicas de Território e Territorialidade dos Povos de Terreiro"**, serão examinadas as estratégias dinâmicas que os povos de terreiro utilizam para manter e expandir seus espaços sagrados em um contexto de constante transformação social e econômica.

Apesar dos desafios enfrentados, os povos de terreiro demonstram uma adaptabilidade notável, encontrando maneiras de ressignificar e expandir suas práticas territoriais para proteger seus espaços.

Essas dinâmicas expressam a constante renovação da territorialidade dos povos de terreiro, que não apenas se adaptam às mudanças, mas também utilizam suas práticas de resistência para se afirmar perante a sociedade.

Para além das cerimônias religiosas, a territorialidade dos povos de terreiro também é uma resposta ao pouco reconhecimento oficial e à exclusão social. Suas práticas territoriais se manifestam na organização comunitária e na busca por visibilidade e respeito, numa luta pela permanência que é, ao mesmo tempo, uma afirmação de sua autonomia cultural e de seu direito de existir plenamente em seus próprios termos.

A análise dos temas de território e territorialidade, nesta seção, permitirá ao leitor uma compreensão mais ampla da importância desses espaços para os povos de terreiro.

O território, para esses povos, não é apenas um espaço de ocupação, mas um componente intrínseco de sua identidade e espiritualidade. A territorialidade, por sua vez, traduz-se em uma prática ativa de proteção e preservação de seus lugares sagrados, num esforço contínuo de manutenção de uma cultura que desafia a lógica da propriedade privada e do desenvolvimento urbano. Dessa forma, o estudo das dinâmicas de território e

territorialidade dos povos de terreiro revela como esses grupos encontram no espaço sagrado uma forma de resistência e de construção de significado, o que lhes permite preservar sua herança cultural e fortalecer sua identidade diante das pressões do mundo moderno.

2.1. Território

Os povos e comunidades tradicionais, que emergiram no Brasil a partir das distinções introduzidas pelos "novos movimentos sociais" no final do período conhecido como Era dos Extremos, são definidos, conforme Costa (2006), por aspectos relacionados à identidade²⁷, organização social, território, sistemas produtivos e cultura.

Dentro da lógica criada por esses mecanismos de afirmação das identidades, a pertença a uma categoria étnica envolve "[...] ser um determinado tipo de pessoa e possuir uma identidade básica específica, ou seja, ser avaliado e autoavaliado de acordo com os padrões pertinentes a essa identidade" (BARTH, 2000, p. 32). Isso resulta na introdução de novos significados políticos pelos grupos, baseados em critérios de diferenciação dentro do movimento social.

De acordo com Barth (2000), os grupos étnicos funcionam como estruturas sociais que permitem a incorporação dinâmica de vários conteúdos e formas dos sistemas socioculturais. Ou seja, não se trata de uma mera descrição de características ou diferenças. Em vez disso, o que define os grupos étnicos são as "fronteiras étnicas", e não o seu conteúdo cultural.

Essa definição é crucial para evitar a ideia de que os comportamentos de um grupo étnico ou comunidade tradicional são estáticos e imutáveis. Segundo Barth (2000), as fronteiras étnicas persistem mesmo com o movimento de pessoas através delas.

Assim, as diferenças entre categorias étnicas não são determinadas pela falta de mobilidade, mas sim por processos contínuos de exclusão e inclusão

²⁷ "A identidade, assim, pode ser referida à experiência do indivíduo ou da coletividade, por isso, enquanto conceito é operado pela psicologia e pelas ciências sociais. Por responder a uma questão de ordem existencial (quem sou?), tem nas subjetividades, sejam individuais ou coletivas, a sua matéria-prima. É também algo inerente à experiência humana, pelo que representa em termos de exercício de consciência e autorrepresentação" (NOGUEIRA, 2009).

que se mantêm, independentemente das mudanças na participação e no pertencimento. Neste sentido, 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 (COSTA, 2006, p. 82).

Essa definição é fundamental para compreender as variações internas e externas das comunidades tradicionais de origem africana e dos povos de terreiro no Brasil. Esses grupos formaram um complexo cenário sociopolítico e cultural, profundamente conectado às memórias ancestrais do Atlântico Negro.

Nesse contexto, é viável identificar tanto as características étnicas comuns entre os praticantes de religiões de origem africana, geralmente designados como “povos e comunidades tradicionais de terreiro”, quanto as diferenças que distinguem essas religiões entre si e em relação a outras formas de culto e manifestações de matriz africana.

No que se refere à organização social, Berno de Almeida (2008) observa que esses movimentos são estruturados com base em critérios variados e princípios diversos. Por exemplo, os pescadores se organizam em Colônias, os seringueiros formam grupos em seringais e “colocações”, as quebradeiras se agrupam em povoados próximos aos babaçuais, e os indígenas se organizam em aldeias e “comunidades”, entre outras formas.

Ao aprofundar a discussão, é crucial considerar que esses agrupamentos se fortalecem por meio de diversos “processos de territorialização” (BERNO DE ALMEIDA, 2008) ou “estratégias de territorialidade” (COSTA, 2006), tanto em áreas rurais quanto urbanas.

O resultado desse processo é 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” (BERNO DE ALMEIDA, 2008, p. 118).

A busca dos povos tradicionais pelo reconhecimento envolveu, inevitavelmente, processos de disputa que se manifestaram por meio de mecanismos de territorialização. Nesse contexto, Berno de Almeida (2005)

aponta que as relações comunitárias também estão se transformando, refletindo a transição de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência fragmentada para uma existência coletiva.

Nesse contexto, o conceito de "tradicional" revela-se dinâmico e desafia a visão essencialista e estática de um território, sendo explicado principalmente por fatores históricos. A construção da identidade associada ao território é tanto social quanto simbólica (COSTA, 2006).

Assim, os terreiros são “lugares de memória” que trazem a resistência e trajetória de luta da população negra, que começou no período colonial e vem até os dias atuais. A dimensão simbólica do território articula símbolos que se entrelaçam com a identificação e com o lugar, resultando na constituição da identidade local (LACERDA, 2020).

No âmbito das Ciências Sociais, o conceito de identidade refere-se à percepção que o indivíduo tem de si mesmo e ao seu pertencimento a determinados grupos. Como afirma Hall (2006, p. 12), “[...] a identidade é formada na interação entre o ‘eu’ e a sociedade, ‘a identidade costura o sujeito à estrutura’”. Assim, as identidades são sociais, e os indivíduos se projetam nelas enquanto também internalizam seus significados e valores (LACERDA, 2020).

A vida em sociedade e seus sistemas culturais e institucionais não existem em um vácuo - eles necessariamente se manifestam e se desenvolvem dentro de uma dimensão espacial. Esta dimensão espacial atua tanto como fundamento material quanto como elemento simbólico que permite a existência das culturas, onde as diferentes formas de organização social se expressam através de distintos modos de apropriação do espaço.

Em função dessa característica universal, Durkheim (1996) identificou o espaço como um elemento fundamental para a compreensão humana, que se desenvolve a partir da relação que cada sociedade estabelece com seu território físico e simbólico. Como argumenta Soja (1993), embora o espaço físico exista como realidade primária, são as experiências sociais que constroem sua organização e significados.

A noção de território emerge como uma expressão da relação social com o espaço, caracterizada essencialmente pela ideia de pertencer - que pode se manifestar através de diferentes formas como propriedade legal, uso efetivo, ocupação física ou conexão simbólica com determinada área.

Esta compreensão básica evolui para uma dimensão jurídico-política na ideologia estatal, onde o território passa a representar o espaço físico controlado exclusivamente por uma nação, amparado pelo conceito de soberania nacional, conforme analisam Fabregat (1984) e Gellner (1988).

Na concepção estatal, a questão territorial é primordialmente jurídica. Seus marcos regulatórios são construídos sobre princípios de uso, posse, ocupação e pertencimento, estabelecendo duas dimensões fundamentais: o território como componente estrutural do Estado, como destaca Allières (1980), e como objeto de sua autoridade, já que o Estado assume para si a prerrogativa de delimitar, preservar e proteger o território.

A visão limitada do território como expressão exclusiva do poder estatal foi questionada de forma significativa apenas nas últimas décadas. Um dos principais críticos desta perspectiva unidimensional foi Claude Raffestin, que em sua obra sobre geografia do poder nos anos 80, propôs uma análise que reconhece a multiplicidade de poderes manifestos em contextos regionais e locais.

Baseando-se no pensamento de Michel Foucault, Raffestin argumenta que o poder não é algo que se possui, mas que se exerce a partir de diversos pontos, destacando que "[...] onde há poder há resistência e, no entanto, ou por isso mesmo, esta jamais está em posição de exterioridade em relação ao poder" (RAFFESTIN, 1993, p. 53).

Nesta perspectiva, o território é compreendido como a manifestação espacial das relações de poder e sociais, que se constituem através da interação entre elementos concretos (energia e ações) e simbólicos (informação e estruturas). Raffestin (1993) estabelece uma distinção fundamental entre espaço e território, onde o primeiro precede o segundo.

Para o autor (1993), o espaço existe como uma realidade dada, com valor apenas de uso, enquanto o território emerge como resultado da ação e representação humanas sobre este espaço. Em outras palavras, é através da apropriação humana, seja material ou simbólica, que o espaço se transforma em território.

A crítica à concepção do território como domínio exclusivo do Estado-nação foi também desenvolvida por Bertha K. Becker (1983; 1988; 2010), que questionou esta visão predominante até os anos 90. Para além de reconhecer a

existência de múltiplos poderes, Becker (1983; 1988) enfatiza o crescente papel das organizações supranacionais, como as empresas multinacionais, que têm desafiado a autoridade estatal de maneira cada vez mais efetiva.

De acordo com a autora (1983; 1988; 2010), esta nova realidade exige uma reformulação dos conceitos de Estado e território estatal para incorporar duas dimensões fundamentais: os poderes que operam em escalas menores que o Estado (poderes não-estatais que existem dentro do marco jurídico-político do Estado) e aqueles que atuam em escalas maiores (poderes supranacionais).

Como sintetiza Becker (1983, p. 07), "[...] face à multidimensionalidade do poder, o espaço reassume sua força e recupera-se a noção de território. Trata-se, pois, agora de uma geopolítica de relações multidimensionais de poder em diferentes níveis espaciais".

Na análise de Becker, os poderes que operam em escalas menores que o Estado eleva a importância da dimensão regional-local, que se torna "escala espacial ótima tanto para a organização de movimentos reivindicatórios – regionalismos – como para a política espacial do Estado" (1983, p. 9). A região emerge, assim, como elemento fundamental para o desenvolvimento do poder territorial.

Bourdieu (1989), por sua vez, através de uma análise etimológica do termo região (*regio*), evidencia sua conexão com um ato fundador que estabelece a divisão do espaço e da sociedade. O autor enfatiza esta decomposição da palavra para ressaltar o poder de impor uma determinada visão que organiza e classifica o mundo social. Para Bourdieu (1989), o ato de estabelecer fronteiras (*regere fines*), delimitando o interno do externo, constitui um ato religioso executado por uma autoridade suprema, que materializa o prescrito pela *regere sacra*.

Nas palavras do autor (1989, p. 114), "[...] este ato de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei é um ato de conhecimento, o qual, por estar firmado, como todo o poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia".

A partir desta análise, Bourdieu caracteriza os movimentos e discursos regionalistas como performativos, pois buscam estabelecer uma nova definição de fronteiras em oposição às definições dominantes, visando o reconhecimento de uma nova concepção de região.

Sob uma perspectiva diferente de Bourdieu, David Sack analisa o território como uma "[...] estratégia geográfica de controle e poder" (1986, p. 5). Para Sack (1986), o território emerge quando indivíduos ou grupos sociais buscam exercer influência e controle sobre recursos e pessoas através da delimitação de áreas específicas.

Na concepção do autor (1986), uma área só se constitui como território quando seus limites são empregados como instrumento de influência sobre o comportamento das pessoas, através do controle de acesso.

Para ilustrar este conceito, Sack (1986) compara uma cela de segurança máxima, que possui forte caráter territorial, com uma sala de espera de consultório dentário, onde esta característica é menos presente. Assim, os territórios se caracterizam por diferentes graus de permeabilidade ou acessibilidade a pessoas, objetos e fluxos diversos.

O autor destaca ainda que a dimensão territorial de uma área depende de um esforço contínuo para manter as estratégias de controle de acesso - quando estas estratégias cessam, o caráter territorial também se dissolve. Por esta razão, Sack (1986) define o território como a expressão geográfica primária do poder social.

De acordo com Nogueira (2009), a análise de Sack se destaca por duas contribuições fundamentais para o debate sobre território. A primeira é a flexibilidade conceitual que permite aplicar a mesma estrutura teórica tanto ao estudo de uma comunidade indígena quanto de uma residência familiar norte-americana, demonstrando a capacidade do conceito de território para analisar diferentes escalas e padrões de organização social.

Conforme Nogueira (2009), a segunda contribuição importante se revela nas palavras do próprio autor, quando afirma que "[...] a territorialidade, como uma componente do poder, não é somente um meio de criação e manutenção da ordem, mas é também um instrumento para criar e manter o contexto geográfico através do qual nós vivenciamos o mundo e damos a ele significado" (SACK, 1986, p. 219). Esta perspectiva amplia o entendimento do território para além de sua dimensão de controle, incorporando seu papel na construção de significados e experiências sociais.

Assim, torna-se evidente a profunda inter-relação entre espaço e sociedade, onde o território surge como o produto das relações sociais

estabelecidas no espaço e no tempo (RAFFESTIN, 1993). Esse conceito de território, portanto, reflete as formas específicas que cada sociedade adota para dividir, administrar e ordenar o espaço geográfico e seus recursos.

Em complemento, Little (2004) destaca a conexão entre a vasta diversidade cultural do país e a diversidade fundiária, vinculando-a às diferentes formas de territorialidade historicamente desenvolvidas dentro das fronteiras do Estado-nação brasileiro.

Conforme Berno de Almeida (2004), cerca de 25% do território nacional ainda estão sob ocupação tradicional – ou seja, caracterizam-se por práticas de ocupação e uso que refletem territorialidades próprias, distintas da lógica político-administrativa estatal. Little (2004) denomina esses contextos específicos de “territórios sociais”, diferenciando-os da territorialidade hegemônica do Estado e referenciando-se em Aníbal Quijano para evidenciar que, ao instrumentalismo estatal, esses territórios opõem uma razão histórica.

Nesse sentido, em vez de adotarem a divisão público-privado que sustenta o regime jurídico de propriedade do Estado brasileiro, os territórios sociais combinam modos de uso e posse coletivos com formas reconhecidas como privadas – mas que, na prática, muitas vezes operam fora da lógica mercadológica – em um sistema de apropriação social do espaço orientado pelo costume.

Segundo o autor, a presença desses territórios sociais desafia a ideologia territorial do Estado, o que explica a resistência ao reconhecimento dessas áreas como parte da questão fundiária nacional. Ademais, “[...] a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este” (LITTLE, 2004, p. 257), ou seja, segundo as categorias de enquadramento jurídico estabelecidas pelo próprio Estado.

Dado o caráter consuetudinário que define a organização dos territórios sociais, sua continuidade depende amplamente da memória coletiva do grupo. Conforme destacado por Little (2004), essa memória envolve dimensões simbólicas e identitárias que fundamentam a relação entre o grupo e seu território. Isso se dá porque, na construção de identidades, o vínculo com o lugar de origem e/ou pertencimento possui uma importância significativa, estando na base da formulação coletiva de muitas identidades sociais.

Mesmo quando essa relação com o território é marcada pela ausência ou pela perda, é comum que se formem critérios de reivindicação fundamentados na memória (MALDI, 1998). Pode-se ainda incluir a imaginação coletiva nesse processo, uma vez que os referenciais espaciais frequentemente são situados no passado ou projetados para o futuro, como ocorre com os judeus e os sem-terra no Brasil, respectivamente. Os migrantes, por sua vez, podem vivenciar simultaneamente o apego ao território de origem e a idealização, apropriação ou (re)construção de seus territórios em novos espaços de destino.

Em suma, percebe-se que a noção de território está intimamente ligada à percepção de "nós", essencial para a identidade coletiva e para o estabelecimento da diferença. Conforme ressaltado por Raffestin (1993), o território é delimitado física e simbolicamente, operando numa dinâmica de exclusão/inclusão – ou, nas palavras de Norbert Elias e John Scotson (2000), uma distinção entre os que estão "dentro" e os que estão "fora". Isso se dá porque, se o território é uma representação coletiva essencial para a sociedade, a fronteira emerge como um elemento fundamental na definição da diferença ou na percepção da alteridade.

Como demonstra Maldini (1998), a fronteira é ao mesmo tempo um componente material e ideológico, envolvendo fenômenos complexos no campo das representações coletivas e em diferentes escalas. Essa percepção se evidencia na narrativa: “- O que é bairro? - perguntei certa vez a um velho caipira, cuja resposta pronta exprime numa frase o que se vem expondo aqui: - Bairro é uma naçãozinha. - Entenda-se: a porção de terra a que os moradores têm consciência de pertencer, formando uma certa unidade diferente das outras” (CÂNDIDO, 1987, p. 65).

Em outras palavras, conforme Nogueira (2009), o território, seja no âmbito de um bairro ou de uma nação, incorpora em seus limites a questão da alteridade, o que reforça seu caráter intrinsecamente político. Na formação do território, aspectos culturais e simbólicos se entrelaçam profundamente com fatores políticos, e essa separação só se torna possível por meio de uma análise teórica.

Em sua natureza ontológica, essas relações se desenvolvem em uma sinergia, de modo que, em um contexto intersocietário, o território atua como um elemento de identidade, consolidando as particularidades de um grupo em

relação a um determinado espaço de convivência e de ação política (NOGUEIRA, 2009). Conforme Souza (1995, p. 86):

O território [é] um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre nós (o grupo, os membros da coletividade ou comunidade, os insiders) e os outros (os de fora, os estranhos, os outsiders).

O sentimento de pertencimento a um espaço geográfico específico e o entendimento das práticas socialmente prescritas para interagir com ele decorrem de uma complexa teia de sociabilidade, que se estabelece sobre esse espaço e o define como um território social.

Essa experiência coletiva gera uma cosmografia particular – conceito que, segundo Little (2001), abrange os saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criadas e situadas historicamente, utilizados por um grupo social para estabelecer e preservar seu território. Esse conceito inclui o regime de propriedade, os laços afetivos com a paisagem, a história da ocupação preservada na memória coletiva, os usos sociais e as formas de defesa do território.

Em alguns contextos, essa dimensão é fundamental para a construção da identidade do grupo, funcionando como um processo de organização social da diferença que mobiliza elementos da cosmografia como marcos distintivos.

Parajuli (1998) observa nesse processo o surgimento das chamadas etnicidades ecológicas. Em vez de sugerir uma conexão essencial ou natural entre coletividades e ambientes biofísicos – interpretação que a expressão “etnicidade ecológica” poderia inicialmente suscitar –, Parajuli (1998) destaca o caráter político que permeia a articulação entre identidade e território, relação esta construída e vivida por alguns grupos sociais.

Desse modo, entende-se que contextos de conflito e disputa pelo controle e pelas formas legítimas de apropriação de um determinado espaço favorecem a emergência de etnicidades ecológicas.

Raffestin (1993) observa que o território só existe em função da ação humana e destaca a constante concorrência de projetos territoriais sobre um mesmo espaço – competição que envolve tanto relações assimétricas quanto dissimétricas, mas invariavelmente relações de poder.

É possível inferir que, em ambos os tipos de relação, há potencial para o surgimento de etnicidades ecológicas. No entanto, em contextos de relações dissimétricas, onde a sobrevivência física e cultural de uma coletividade é ameaçada, existem diversos exemplos recentes de que é nesse cenário que se intensificam os laços de identificação territorial e emergem formas políticas de resistência.

Neste sentido, os principais pontos de confluência entre os autores sobre o conceito de território podem ser resumidos como segue. Primeiramente, o território é visto como uma expressão da relação social com o espaço, emergindo da apropriação material e simbólica do ambiente pelos grupos sociais. Não se trata apenas de uma dimensão física, mas envolve aspectos culturais, identitários e de poder.

Em segundo lugar, destaca-se a multiplicidade de poderes e escalas territoriais, com a ideia de que o território não é domínio exclusivo do Estado-nação, mas reflete uma diversidade de poderes operando em diferentes escalas, como local, regional e supranacional. Existe, assim, uma disputa constante entre diferentes projetos e formas de territorialidade.

Outro ponto importante é a relevância da memória coletiva e da identidade, pois o vínculo com o território é fundamental na construção de identidades coletivas. A memória coletiva e os referenciais espaciais do passado e do futuro são elementos essenciais na reivindicação e manutenção dos territórios.

Além disso, o território é entendido como um instrumento de poder e controle, uma "estratégia geográfica de controle e poder", que se manifesta no controle de acesso e na definição de fronteiras. A territorialidade envolve, portanto, a criação e manutenção de um contexto geográfico que molda as experiências e os significados sociais.

Por fim, o território é reconhecido como um fenômeno dinâmico e político, não estático, mas um processo em constante (re)construção, que reflete as relações de poder e a organização social.

A definição de fronteiras e a delimitação do "nós" e dos "outros" carregam um forte componente político. Esses pontos evidenciam a compreensão do território como uma realidade complexa, que vai além da

dimensão jurídico-política do Estado, envolvendo diversas manifestações de poder, identidade e organização social em múltiplas escalas.

Assim, a noção de território para povos e comunidades tradicionais vai além de uma definição estática e restrita pelo Estado, abrangendo valores culturais, identidade e práticas de pertencimento construídas e preservadas ao longo do tempo.

Esse conceito é dinâmico, refletindo a interação de elementos simbólicos e sociais que enraízam cada grupo em seus espaços de vida. Esse entendimento é essencial para perceber como esses grupos desenvolvem uma identidade coletiva a partir de suas relações com o território, estabelecendo fronteiras simbólicas que os diferenciam e os protegem dentro de um contexto mais amplo.

Esses grupos, comumente marginalizados em políticas de ordenamento territorial, veem suas tradições e valores se confrontarem com as normas hegemônicas do Estado. A importância do território ultrapassa a dimensão física e ressoa como um espaço de resistência, de construção de memória e de preservação de suas práticas culturais.

Deste modo, a noção de território para essas comunidades representa uma afirmação de autonomia e a manutenção de uma identidade que sustenta seus modos de vida.

Essa reflexão conduz a uma análise mais profunda sobre a territorialidade, a ser realizada mais a frente, investigando como ela se manifesta como uma expressão prática do controle e da identidade cultural nos espaços ocupados. A territorialidade reflete as dinâmicas cotidianas e as relações de poder que configuram os modos de apropriação e uso desses espaços, consolidando o território não apenas como um lugar, mas como uma realidade viva, enraizada na experiência e resistência coletiva dos povos de terreiro.

2.2. Territorialidade

Essas reflexões são essenciais para compreender a problemática dos povos de terreiro, uma vez que evidenciam a importância de superar visões simplistas e reconhecer as complexas relações de poder que permeiam seus espaços sagrados.

Para uma análise apropriada, é fundamental considerar os territórios em conexão com suas territorialidades específicas, ou seja, "[...] a tentativa de um

indivíduo ou grupo para afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, e para delimitar e impor controle sobre uma área geográfica específica, isto é, o território" (Sack, 1986, p. 19). Becker (2010) aponta complementando que a territorialidade é a face vivida do poder.

Neste sentido, Raffestin (1993) desenvolve uma compreensão da territorialidade como um fenômeno que expressa as múltiplas dimensões das experiências territoriais vivenciadas tanto pelos integrantes de uma comunidade específica quanto pela sociedade em seu sentido mais amplo.

Ainda para Raffestin (1980), a territorialidade é um produto usado e vivido pelos atores, utilizado como via para sua prática. Deste modo,

“[...] a territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Nesta linha, Santos e Silveira (2001) afirma que a territorialidade, outra variável inerente à categoria principal, é trabalhada com a ideia de pertencimento a um território em termos de exclusividade e limite (RAFFESTIN, 1993), e, além disso, como a preocupação com o destino e construção de um futuro atrelado a um determinado espaço.

Segue Santos (2000) complementando que a territorialidade se manifesta de forma absoluta, pois a própria existência dos moradores está intrinsecamente ligada ao território, estabelecendo uma relação em que a identidade das pessoas e a sobrevivência do grupo são indissociáveis do espaço ocupado.

Assim, os limites territoriais e as relações de poder são estabelecidos com base em valores identitários, de modo que as dimensões política, econômica, cultural e linguística formavam um todo integrado e inseparável dentro da comunidade.

Para Tourinho e Silva (2017), a demarcação de limites entre diferentes áreas, sejam elas municípios, estados ou nações, representa a espacialização de relações de poder, que teoricamente define a extensão do controle territorial efetivo exercido por determinados grupos, povos ou nações. No entanto, os autores destacam que no interior desses espaços demarcados, podem coexistir

múltiplas relações de poder que dão origem a outras territorialidades, o que torna mais complexo o entendimento dos conceitos de fronteira e território.

De acordo com Saquet (2009), a territorialidade se manifesta em diferentes escalas do espaço e se transforma ao longo do tempo, sendo moldada pelas relações de poder, pelos fluxos de circulação e comunicação, pelos processos de dominação e pela construção de identidades.

Neste sentido, Becker (2010) compreende o território como um espaço constituído pela prática social. A autora argumenta que ele resulta das práticas espaciais, envolvendo tanto o processo de apropriação do espaço quanto a definição de limites - elemento inerente a qualquer prática - que evidencia a intenção de exercer poder sobre uma determinada porção espacial.

Segundo Becker (2010), a territorialidade é um fenômeno que se expressa em múltiplas escalas, abrangendo desde as interações pessoais do cotidiano até as mais complexas relações sociais. A autora destaca que a territorialidade tem como base a identidade e pode estar ancorada em um patrimônio cultural que resiste às tentativas de reapropriação do espaço territorial.

Ela argumenta ainda que a malha territorial vivida reflete as relações de poder existentes, manifestando os embates entre o local e o universal, assim como os conflitos entre a malha concreta e a abstrata, esta última sendo concebida e imposta por forças hegemônicas.

A análise de territorialidade e territorialização, conforme apresentado por Parés (2006) a partir das reflexões de Wilson Roberto de Mattos, transcende a simples ocupação de espaços físicos determinados. Essa perspectiva sugere que tais conceitos abrangem principalmente a forma como os grupos sociais ocupam e transformam os espaços sociais mais amplos, atribuindo-lhes características únicas através de suas próprias expressões simbólicas e culturais.

A apropriação territorial por uma sociedade implica em múltiplas dimensões de reivindicação, que vão além do espaço físico visível. Isso envolve demandas por acesso, controle e utilização não apenas dos elementos materiais do território, mas também das forças invisíveis que o constituem.

Estes aspectos são fundamentais para garantir as condições necessárias à reprodução da vida social, englobando tanto a existência dos próprios grupos

humanos quanto a manutenção dos recursos essenciais à sua sobrevivência.

Acrescenta Little (2002, pgs. 3-4):

“Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu homeland¹ ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou (cf. Sack 1986: 19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado”.

Segue Little (2002) enfatizando que a territorialidade humana se caracteriza por sua natureza multifacetada, que resulta em uma extensa variedade de configurações territoriais, sendo cada uma delas marcada por características socioculturais específicas.

Por fim, pontua Little (1994) que a territorialidade não se expressa meramente através de documentos legais ou titulações formais, mas permanece ativa na memória coletiva dos grupos, que integra elementos simbólicos e identitários na sua relação com o espaço ocupado.

São justamente estas dimensões que conferem ao território sua profundidade histórica e consistência ao longo do tempo, transcendendo aspectos puramente materiais ou jurídicos.

Ainda sobre o tempo, segundo Maldonado (1993), a territorialidade é passada de uma geração para outra e se aprimora ao longo do tempo. O território confere significados simbólicos aos espaços, convertendo-os em lugares. Assim, a territorialidade refere-se à forma como um grupo utiliza ou ocupa esses lugares, transformando-os em recursos que atendem aos seus interesses e refletem suas ações. Complementa Maldonado (1993, p. 35) que

Esses territórios tanto podem corresponder a realidades geográficas concretas quanto a representações que frequentemente se estendem às relações sociais, na medida em que a territorialidade humana engloba amplo leque de dimensões como status, identidade e prestígio, não raro podendo constituir-se em ordenações simbólicas em cujo bojo se dão relações de poder e dominação, eventos de linguagem e ideologia (MALDONADO, 1993, p. 35).

Deste modo, pode-se observar algumas confluências entre os autores acima apresentados, de modo que todos se complementam, envolvendo a compreensão da territorialidade como um fenômeno complexo, que engloba relações de poder, identidade, pertencimento simbólico, transformação temporal e múltiplas escalas de expressão.

Raffestin (1993) e Becker (2010) destacam que a territorialidade expressa as múltiplas dimensões das experiências territoriais, incluindo as relações de poder.

Nesse sentido, Tourinho e Silva (2017) apontam que a delimitação de fronteiras representa a espacialização de relações de poder, de modo que a própria demarcação de limites entre diferentes áreas, sejam elas municípios, estados ou nações, evidencia a forma como o poder é exercido e territorializado.

Raffestin (1980) e Haesbaert (2004) relacionam a territorialidade às dimensões culturais e ao modo como as pessoas se organizam e dão significado ao espaço. Nessa mesma linha, Maldonado (1993) e Santos e Silveira (2001) abordam como a territorialidade está intrinsecamente ligada à identidade dos indivíduos e grupos, bem como ao sentimento de pertencimento a um determinado território.

Saquet (2009) e Maldonado (1993) destacam que a territorialidade se manifesta e se transforma ao longo do tempo. Nesse sentido, Little (2002) enfatiza a necessidade de uma abordagem histórica para analisar a territorialidade de um grupo, uma vez que a territorialidade é um produto histórico, moldado por processos sociais e políticos específicos de cada contexto.

Becker (2010) e Parés (2006) apontam que a territorialidade se expressa em múltiplas escalas, desde as interações pessoais do cotidiano até as mais complexas relações sociais. Nessa mesma perspectiva, Little (2002) caracteriza a territorialidade humana como multifacetada, resultando em uma extensa variedade de configurações territoriais, cada uma delas marcada por características socioculturais específicas.

Neste sentido, apesar de abordarem a territorialidade a partir de perspectivas e contextos distintos, parecem convergir em uma compreensão da territorialidade como um fenômeno complexo e multidimensional, que envolve aspectos políticos, culturais, identitários e temporais.

Suas ideias se complementam e contribuem para uma visão mais ampla e aprofundada da territorialidade como um conceito-chave para compreender as relações que os grupos sociais estabelecem com os espaços que ocupam e significam.

Assim, a territorialidade pode ser compreendida como um fenômeno complexo e multidimensional, que envolve o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico e sociocultural, convertendo-a em seu território. Esse processo de territorialização engloba múltiplas dimensões, incluindo:

- a) Relações de poder e disputas pelo controle do espaço: A territorialidade expressa as diversas relações de poder que permeiam a ocupação e a delimitação de fronteiras em determinados espaços geográficos, refletindo a espacialização de forças hegemônicas;
- b) Identidade, pertencimento e significados simbólicos: A territorialidade está intrinsecamente ligada à identidade dos indivíduos e grupos, bem como ao sentimento de pertencimento a um território específico. Ela envolve o modo como as pessoas se organizam, atribuem significados e dão sentido aos espaços que ocupam;
- c) Transformação ao longo do tempo: A territorialidade não é estática, mas se manifesta e se transforma gradualmente ao longo do tempo, sendo moldada por processos históricos, sociais e políticos específicos de cada contexto;
- d) Múltiplas escalas e dimensões: A territorialidade se expressa em diferentes escalas, desde as interações pessoais do cotidiano até as relações sociais mais abrangentes. Ela se caracteriza por sua natureza multifacetada, resultando em uma variedade de configurações territoriais.

Dessa forma, a territorialidade pode ser entendida como um fenômeno que integra aspectos políticos, culturais, identitários e temporais, refletindo as múltiplas maneiras pelas quais os grupos sociais se apropriam, significam e disputam os espaços que consideram seus.

Essa compreensão ampla e complexa da territorialidade é fundamental para analisar as dinâmicas socioespaciais de diversos grupos, incluindo os povos de terreiro.

Por fim, o arcabouço teórico apresentado neste texto demonstra a riqueza e a complexidade inerentes ao conceito de territorialidade. Autores como Raffestin, Becker, Maldonado e Little nos ajudam a compreender a territorialidade como um fenômeno multidimensional, envolvendo relações de poder, identidade, significados simbólicos e transformações ao longo do tempo.

Essa compreensão ampla e aprofundada da territorialidade é essencial para analisar a realidade dos povos de terreiro. Esses grupos possuem uma relação singular com seus espaços sagrados, que vão muito além de uma simples ocupação física. Seus territórios são marcados por complexas dinâmicas de poder, apropriação simbólica e construção identitária, que merecem ser examinadas sob essa perspectiva teórica.

Ao explorar a noção de território e territorialidade dos povos de terreiro, é possível desvelar as múltiplas camadas de significado que permeiam seus espaços, bem como as disputas e conflitos que os envolvem. Somente dessa forma, poderemos compreender plenamente a importância desses lugares para a reprodução de suas práticas, crenças e modos de vida, reconhecendo sua complexidade e riqueza cultural.

2.3. Território e Territorialidade dos Povos de Terreiro

Primeiramente, de acordo com Silva (2018), pensar sobre o território de um terreiro possibilita diversas abordagens e demarcações, o que revela a complexidade e a multiplicidade inerentes aos terreiros.

Assim, permite-se compreender que o território de um terreiro envolve múltiplas formas de compreensão e delimitação. Essa pluralidade de perspectivas traz à tona a natureza complexa e multifacetada que caracteriza os espaços sagrados dos terreiros.

A análise do território de um terreiro permite que se explore suas várias camadas e significados, evidenciando a riqueza e a diversidade que permeiam esses locais de práticas e vivências religiosas.

Assim, de acordo com Sales Junior (2014), é preciso retornar à diáspora em direção ao Atlântico, no qual a escravidão atlântica transcendeu os espaços rurais e urbanos. Diversas cidades americanas e brasileiras, como Buenos Aires, Charleston, Nova York, Havana, Rio de Janeiro, Salvador e outras,

configuraram-se como complexas sociedades escravistas entre os séculos XVI e XIX.

Nesse contexto, africanos e seus descendentes emergiram como atores fundamentais nos cenários do século XIX. Esses sujeitos históricos não apenas ocuparam espaços de trabalho, mas também construíram e ressignificaram territórios, desenvolvendo dinâmicas próprias de sociabilidade e resistência. Através de suas experiências, criaram e recriaram identidades, estabelecendo diásporas significativas nos ambientes.

Nesses espaços sociais, caracterizados por uma expressiva concentração populacional afrodescendente, conviviam indivíduos em diferentes condições jurídicas - livres, libertos e escravizados. Tais territórios negros se destacavam mesmo antes da consolidação dos Estados nacionais, revelando complexas redes de relações sociais e culturais.

Segundo Sales Junior (2014), no século XIX, Brasil e Cuba se configuravam como sociedades escravistas com significativa presença negra, especialmente nos ambientes urbanos. Embora os registros demográficos da época sejam limitados, os dados disponíveis revelam uma complexa composição populacional.

O autor aponta que as dinâmicas urbanas dessas sociedades evidenciavam a relevante presença negra. Cidades como Salvador, Recife, São Luís e Porto Alegre se destacavam pela expressiva população afro-brasileira. Ele afirma que na freguesia da Sé, em Salvador, por exemplo, pardos e pretos representavam 68% da população em 1872, enquanto os escravizados correspondiam a 20%. Em Recife, no mesmo período, os escravizados perfaziam 13% da população, mas somados aos pardos e pretos livres, alcançavam 56,4% do total (FARIAS *et. al.*, 2006).

De acordo com Sales Junior (2014), as religiões afro-brasileiras desempenharam um papel fundamental na construção e dinâmica das "cidades negras", atravessando diferentes períodos históricos, desde o período colonial e imperial até a República brasileira.

Em um contexto marcado pela hegemonia católica, essas manifestações religiosas foram frequentemente estigmatizadas e criminalizadas. Os preconceitos populares e os sucessivos Códigos Criminais nacionais

classificavam práticas como "macumba", "curandeirismo", "feitiçaria" e "espiritismo" como ações reprováveis e passíveis de punição.

Contudo, Sales Junior (2014) destaca que essa marginalização não impediu a ressignificação e o sincretismo dessas práticas religiosas. Pelo contrário, os elementos das religiões afro-brasileiras conseguiram se entrelaçar com valores, crenças e práticas religiosas e seculares, tanto regionais quanto nacionais.

Esse processo de deslocamento e ressignificação cultural transformou a religião "negra" ou "afro-brasileira" em uma importante matriz cultural e histórica, tornando-se, posteriormente, objeto de investigação antropológica e histórica.

Sales Junior (2014), os movimentos sociais negros desenvolvem narrativas políticas que integram as comunidades religiosas de matriz africana como componente crucial nas lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil. Essa estratégia constrói um mito de origem fundamentado em uma ancestralidade ampla e complexa.

A identidade "negro-africana" surge como um conceito que busca estabelecer equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas e religiosas do universo afro-brasileiro. Nesse processo, a ancestralidade se constitui como um espaço de tensões significativas, articulando "negritude" e "africanidade" de maneira dinâmica e não linear.

Sales Junior (2014) identifica que a agenda política desses movimentos se estrutura em duas estratégias fundamentais: primeiramente, a promoção das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural com dimensões regionais, nacionais e diaspóricas, compreendida como parte de uma política de reparação e promoção da igualdade racial; secundariamente, o enfrentamento sistemático da intolerância religiosa, interpretada como modalidade específica de discriminação étnico-racial.

Os antagonismos internos e externos funcionam como elementos fundamentais para compreender a articulação dos discursos políticos dos movimentos sociais negros. Esses antagonismos delimitam fronteiras identitárias e estabelecem um "mito ético-político" caracterizado por uma articulação contingente e instável entre "negritude" e "africanidade", "raça" e "cultura".

Segundo Sales Junior (2014), o território pode ser compreendido como um domínio étnico, representando um ambiente humano que expressa padrões culturais característicos e dinâmicos. A configuração espacial transcende sua dimensão física, constituindo-se como um elemento simbólico que representa a ordem social, as aspirações, necessidades e temores de seus habitantes.

Para compreender efetivamente a estruturação territorial, é fundamental investigar suas dimensões simbólicas e os significados atribuídos pelos diferentes grupos sociais ao ambiente construído. Diferentes configurações espaciais, em diversos contextos, podem influenciar comportamentos, sistemas de atividade e relações sociais.

Sales Junior (2014) destaca que o território não é apenas um espaço geográfico, mas um constructo cultural onde se manifestam relações de poder, identidades e disputas simbólicas. Cada configuração espacial carrega em si narrativas e representações que vão além de sua materialidade, expressando as complexas dinâmicas sociais e étnicas que o constituem.

A análise territorial, portanto, requer uma abordagem multidimensional que considere não apenas aspectos físicos e funcionais, mas principalmente os significados subjetivos e simbólicos produzidos pelos diferentes grupos que o habitam e o ressignificam continuamente.

Conforme Sales Junior (2014), o território se constitui através de "relacionamentos significativos" que transcendem dimensões meramente geométricas. Cada indivíduo constrói sua própria teia de significados espaciais, fundamentada em experiências pessoais, mas intrinsecamente conectada a normas e construções sociais compartilhadas.

A compreensão territorial demanda uma abordagem que privilegie as inter-relações dos sentidos espaciais, reconhecendo que o espaço não é apenas uma configuração física, mas um constructo social complexo. Nessa perspectiva, os significados são produzidos coletivamente, entrelaçando experiências individuais e contextos socioculturais mais amplos.

Sales Junior (2014) sugere que a análise territorial pode ser mais bem compreendida através de recursos topológicos, que consideram as relações e conexões, em vez de métricas espaciais rígidas. Essa abordagem permite visualizar o território como um campo dinâmico de relações, onde as fronteiras são fluidas e os significados são constantemente negociados e ressignificados.

A topologia, nesse sentido, oferece uma lente analítica que captura a complexidade das relações espaciais, evidenciando as múltiplas camadas de sentido que configuram os territórios para além de suas delimitações físicas ou geográficas. Para Bourdieu (2001, p. 164-165), o

[...] espaço social tende a se retraduzir, de maneira mais ou menos deformada, no espaço físico, sob a forma de um certo arranjo de agentes e propriedades. Por conseguinte, quaisquer divisões do espaço social (alto/baixo, esquerda/direita etc.) se exprimem real e simbolicamente no espaço físico apropriado como um espaço reificado (por exemplo, na oposição entre os bairros elegantes, (...) e os bairros populares ou os subúrbios). Esse espaço é definido pela correspondência, mais ou menos estreita, entre uma certa ordem de coexistência (ou de distribuição) dos agentes e uma certa ordem de coexistência (ou de distribuição) das propriedades. Em consequência, não existe ninguém que não seja caracterizado pelo lugar em que está situado de maneira mais ou menos permanente.

Deste modo, conforme Sales Junior (2014), a relação entre forma espacial e processos sociais não pode ser compreendida de maneira simplista ou causal. Não se trata de estabelecer uma interação direta entre variáveis, mas de desenvolver uma tradução complexa entre diferentes linguagens e sistemas de representação.

A análise territorial requer uma abordagem que permita transitar entre diferentes perspectivas interpretativas, como passar de um resultado geométrico para um algébrico ou topológico. Essas translações não são apenas mudanças de formato, mas processos de interpretação que constituem sentidos e posicionamentos dos sujeitos no espaço.

Sales Junior (2014) destaca que os indivíduos constroem esquemas espaciais de forma topológica, movendo-se entre pontos focais ou nós através de caminhos específicos. Essa dinâmica implica necessariamente a omissão de grandes áreas do espaço físico que permanecem desconhecidas ou não delineadas para o sujeito.

Tal perspectiva demonstra que o território não é um elemento estático, mas um campo dinâmico de relações, significados e experiências. A compreensão territorial demanda, portanto, uma abordagem que reconheça a complexidade das interações entre espaço, sujeitos e processos sociais.

Conforme Sales Junior (2014), os limites territoriais não são meramente geográficos, mas configuram-se como construções sociais complexas,

marcadas por dinâmicas de poder, pertencimento e exclusão. Diferentes territórios podem apresentar fronteiras permeáveis ou restritivas, dependendo das relações étnico-raciais, culturais e socioeconômicas estabelecidas.

Esses limites territoriais podem manifestar-se através de comportamentos de segregação e evitação, onde determinados grupos tendem a estabelecer fronteiras simbólicas e físicas. Como exemplo, Sales Junior (2014) destaca as dinâmicas de distanciamento de grupos socialmente privilegiados em relação a territórios ocupados por grupos marginalizados.

A territorialidade se constitui, assim, como um campo de disputas e negociações, onde certos grupos étnico-raciais e religiosos desenvolvem estratégias de demarcação e proteção de seus espaços. Essas fronteiras não são apenas geográficas, mas carregam significados profundos de identidade, resistência e pertencimento.

A compreensão territorial, portanto, requer uma análise que considere as múltiplas camadas de significação que atravessam os espaços, revelando como os limites são construídos, reproduzidos e contestados pelos diferentes grupos sociais.

De acordo com Sales Junior (2014), a territorialidade se caracteriza por uma marcante não homogeneidade, revelando comportamentos espaciais complexos e diversificados. Diferentes grupos sociais constroem espacialidades distintas, cujas características podem ser parcialmente compreendidas através de marcadores sociológicos como idade, identidade étnico-racial, gênero, ocupação e renda.

Sales Junior (2014) destaca que o espaço social transcende a geometria euclidiana tradicional, configurando-se como um campo complexo, descontínuo e multidimensional. Essa perspectiva demanda abordagens analíticas capazes de capturar as nuances das transformações socioeconômicas e culturais.

As representações espaciais variam significativamente entre diferentes grupos culturais, não sendo um elemento estático, mas um constructo dinâmico que se transforma no tempo. Nesse sentido, é fundamental reconhecer a diversidade das territorializações, evitando generalizações que possam obscurecer as especificidades de cada contexto.

Silva (2018) sugere que é possível traçar um paralelo com o território dos povos de terreiro, onde as interações com os espaços territoriais e o tempo

integram a própria organização social desses grupos. Essas interações fornecem referências fundamentais para suas relações internas e para o diálogo com outras identidades culturais. Para Anjos (2006, p. 17), a

[...] linha cruzada, encruzilhada fechada, encruzilhada aberta, cruzamento de praia, assentamento, ir ao chão, isolar, cruzar são parte de uma série de noções espaciais por meio do quais o religioso afro-brasileiro constrói toda uma cartografia.

Ademais, os locais de prática e conexão com o território são fundamentais para as relações que o povo de terreiro estabelece com o sagrado e com suas divindades. Nesses lugares, homens e deuses compartilham o mesmo espaço, não apenas se comunicando, mas vivenciando uma realidade conjunta, com noções particulares de tempo e espaço. Nesses locais, a própria divindade se manifesta e pode ser acessada.

Em outras palavras, os espaços sagrados do povo de terreiro são essenciais para sua conexão com o divino, permitindo uma experiência compartilhada entre seres humanos e deidades, em uma realidade espaço-temporal específica desses contextos. Nesses lugares, a presença do sagrado se torna palpável e acessível (SILVA, 2018).

No caso específico dos cultos de orixás, Sales Junior (2014) sugere a necessidade de compreender as múltiplas territorializações, reconhecendo não um terreiro universal, mas terreiros em suas variadas expressões territoriais. Assim, o autor menciona que nesses

[...] termos, como procuramos defender no presente trabalho, o candomblé é o que se pode denominar de “religião territorial”, na qual os espaços sagrados ou rituais se estendem para além do espaço do terreiro ou ilê ocupando o território circunvizinho: “linha cruzada”, “encruzilhada fechada”, “cruzamento de praia”, “terreiro”, “assentamento”, “ir ao chão”, “isolar”, “cruzar”, “abrir os caminhos” são parte de formas espaciais (SALES JUNIOR, 2011, pgs. 114/115).

Com base na concepção de Mattos (*apud* PARÉS, 2006), a territorialidade ultrapassa a simples ocupação física do espaço. Trata-se de um processo complexo de construção social, onde os grupos imprimem significados simbólico-culturais que singularizam os territórios.

Nessa perspectiva, Sales Junior (2014) destaca que a territorialização não se resume a delimitações geográficas, mas configura-se como um campo dinâmico de relações, onde os grupos sociais produzem sentidos, constroem

identidades e estabelecem fronteiras simbólicas que transcendem os limites materiais.

A territorialidade, portanto, emerge como um processo de significação e apropriação cultural do espaço, no qual os grupos sociais não apenas ocupam fisicamente determinadas áreas, mas as ressignificam continuamente através de práticas, memórias e construções identitárias específicas. Ainda nesta linha, complementa Godelier *apud* Haesbaert (2007, p. 49):

[O]que reivindica uma sociedade ao se apropriar de um território é o acesso, o controle e o uso, tanto das realidades visíveis quanto dos poderes invisíveis que as compõem, e que parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles própria quanto a dos recursos dos recursos dos quais eles dependem.

Silva (2018), neste sentido, contextualiza que a territorialidade dos povos de terreiro é estruturada pelo uso e pelo sentimento de pertencimento, guiados pela conexão com o sagrado.

Esse sagrado vai além do espaço físico do terreiro, manifestando-se também como prática, presença e ação nos diversos lugares. Complementa Maldonado (1993, p. 36) que “[...] a representação do espaço é uma expressão fundamental da organização social, fornecendo referenciais que propiciam a ocorrência de outros comportamentos”.

Assim, conforme a autora, a relação com os lugares e com a natureza permite aos indivíduos refletirem sobre si mesmos, sobre as diferenças, as relações sociais e o mundo ao seu redor. Pontua Silva (2018, p. 102) ainda que

para o povo de terreiro, os lugares não são apenas práticas sagradas, mas são especialmente manifestações energéticas, de entidades e deuses que povoam o mundo espiritual. Pensar os lugares é pensar sobre si mesmo, enquanto subjetividade e coletividade, e também pensar a própria cosmologia afro-brasileira. Dessa forma, parece óbvio que mesmo quando opera a lógica do lugar para ritual ser o lugar que está permitido, algo muito mais intenso orienta o uso e o pertencimento a esse território que flutua como mar. Tradição. Tradicionalmente lá você vai ter mais força que em qualquer lugar, porque quanto de energia já foi depositada ali, quanto já foi ensinada.

Nesta linha, conforme Mauss (1974), para que o ser humano possa viver em sociedade, é essencial a existência de uma organização moral, jurídica e religiosa, além da interação com o meio natural.

Deste modo, de acordo com Silva (2018), os pactos, acordos e formas de mediação que sustentam as diversas maneiras de apropriação da natureza são, primeiramente, viabilizados por uma interpretação ou percepção intelectual que cada sociedade possui sobre o mundo ao seu redor. Esses elementos podem ser combinados com os recursos materiais e os arranjos sociais necessários para interagir com a natureza, colocando-a a serviço da reprodução física e social da sociedade.

Com base em Sales Junior (2014), a territorialização para o terreiro se configura como um processo ritual complexo, intimamente associado ao binômio "sacrifício-oferenda". Os rituais não se limitam à ocupação física do espaço, mas constituem uma elaborada estratégia de assentamento do axé em diferentes elementos e dimensões.

Sales Junior (2014) destaca que territorializar, nesse contexto, significa muito mais do que estabelecer limites geográficos. Trata-se de um processo de conexão profunda entre dimensões físicas e simbólicas, onde o axé é estrategicamente localizado em *igbas* (assentamentos) e *ebós* (oferendas).

Essa territorialização opera como um mecanismo de conexão temporal e espacial, articulando passado ancestral e presente, materialidade e simbolismo. Os rituais dos povos de terreiro, nessa perspectiva, funcionam como práticas de inscrição e re-inscrição de sentidos no território, mobilizando elementos que transcendem a simples ocupação física. Neste sentido, aponta Bonnemaison e Cambrézy *apud* Haesbaert (2007, p. 51) que

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer esse princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer.

Assim, o terreiro representa a consolidação territorial de uma forma de existência livre das amarras coloniais. Por meio de suas práticas e sua maneira única de compreender o cosmos, oferece um caminho alternativo às imposições colonizadoras e aos estilos de vida que emergiram do processo de colonização. Enquanto espaços de resistência, os terreiros dão forma concreta a conhecimentos ancestrais que se desenvolveram independentemente da lógica

colonial, gerando assim novas formas de produção de conhecimento (REIS NETO, 2021).

Segundo Segato (2007), os rituais afro-diaspóricos possuem a capacidade singular de transformar espaços urbanos em territórios ancestrais africanos. Através do assentamento do axé, essas práticas promovem um reencontro entre a comunidade dos vivos e dos mortos, transcendendo limites temporais e espaciais. Deste modo, pontua Reis Neto (2021, pgs. 10/11) que

O terreiro ultrapassa a concepção cartesiana de espaço. Na diáspora negra africana, estes espaços passam ser uma forma de “repatriação” daqueles que foram sequestrados em África e escravizados no “novo mundo”. Um território, como assevera Sodré (2002), que permitiu a condensação do próprio espaço geográfico africano na reunião de elementos morfosimbólicos para permitir a reconstituição familiar comunitária das tradições africanas e a reconstrução das identidades violadas pela escravidão e colonização. Ali, na perspectiva da cosmopercepção nagô, se achavam as representações dos grandes espaços que se assenta a existência: o *òrun* (o invisível) e o *àiyé* (visível). *Orum* e *ayé* (de modo aportuguesado), embora sejam diferentes, se interpenetram-se, coexistem (SODRÉ, 2002, p. 53-54). Nessa cosmopercepção, a terra é parte fundamental, é sagrada, condição indispensável para a existência dos humanos, e é nela que os ancestrais são restituídos à vida. Portanto, o terreiro é a reterritorialização “qualitativa” da África, expressa um ecossistema “tradicional africano” onde se integram espaço e organização político-social (SODRÉ, 2002).

O terreiro se transformou em muito mais que um local dedicado às práticas religiosas e filosóficas ancestrais. Ele se estabeleceu como um porto seguro onde pessoas escravizadas e seus descendentes puderam reconstruir vínculos comunitários que haviam sido rompidos pelo processo de colonização e escravidão.

Neste ambiente, desenvolveu-se uma nova forma de organização social e familiar, que se contrapunha ao modelo imposto pela sociedade colonial. Apesar das frequentes perseguições, o terreiro funcionava - e ainda funciona - como um espaço de preservação cultural, onde as pessoas podiam se expressar em suas línguas originárias, celebrar suas divindades e manter vivas suas práticas culturais tradicionais.

Ademais, o espaço do terreiro cria laços emocionais e de engajamento social entre seus participantes, funcionando como um local que preserva e fortalece tanto a identidade quanto a cultura negra. Sua visão de mundo,

centrada nas raízes africanas, atua como uma força que se opõe à dominação estabelecida pelo pensamento colonial, que é fundamentado em valores europeus, na supremacia branca e em práticas discriminatórias (GOMES, 2020).

Conforme ainda aponta Reis Neto (2021), o terreiro se estabelece como um ambiente que não apenas acolhe e protege, mas também fortalece identidades e atua no enfrentamento ao racismo, constituindo-se como um território onde novas possibilidades de mundo podem ser imaginadas e construídas. Esta perspectiva dialoga com o pensamento de Simas e Rufino (2020), que compreendem o encantamento como uma forma de intensificar a vida em um contexto em que predominam forças que a depreciam.

Assim, o terreiro emerge como um núcleo gerador de vitalidade e axé, potencializando a existência em suas múltiplas dimensões. Este entendimento nos conduz, conforme sugere Teixeira (2019), a uma reflexão ética profunda, que nos instiga a repensar nossas relações com o mundo natural, com a espiritualidade e com os processos de ensino-aprendizagem.

De acordo com Conceição (2006), os espaços de terreiro desenvolvem uma metodologia de ensino que se distingue do modelo predominante na sociedade. Esta abordagem educacional está profundamente enraizada na sabedoria ancestral africana, exercendo papel fundamental na edificação do patrimônio cultural afro-brasileiro. Este processo educativo baseado no axé se manifesta nas práticas cotidianas, conforme ilustrado pelo testemunho de Mãe Rosa de Oyá no documentário "Do que aprendi com as minhas mais velhas" (2016).

Deste modo, afirma Simas e Rufino (2020) que o terreiro transcende seu papel de resistência, constituindo-se como um espaço onde o encantamento e a vitalidade são cultivados continuamente.

Em outra linha, Sales Junior (2014) destaca que o terreiro desenvolve uma relação profundamente sensível com os processos de urbanização, deslocamentos forçados e transformações ambientais. Tais dinâmicas exigem constantes readaptações simbólicas, podendo inclusive ameaçar a existência das casas de axé.

Historicamente, o acesso territorial do terreiro foi sistematicamente constrangido pelas lógicas capitalistas de apropriação do espaço social, físico e

simbólico. Estabelece-se um antagonismo fundamental entre axé e valor, ebó²⁸ e mercadoria, orixá e capital, especialmente nos contextos urbanos e períodos economicamente dinâmicos.

Nesse processo, o acesso ao ambiente natural deixa de ser um território comunitário ancestral, transformando-se em espaço ocupado, colonizado e capitalizado, onde o controle da terra se constitui como mecanismo de dominação social.

Parés (2006) afirma que o culto dos orixás experimentou uma profunda transformação histórica. Originalmente configurado como ideologia hegemônica em estruturas políticas africanas soberanas, as religiões de matrizes africanas progressivamente se redefiniram como práticas religiosas minoritárias, associada principalmente às classes populares.

No contexto da diáspora africana e do encontro colonial com a cultura ibérica, as religiões de matrizes africanas desenvolveram-se como instituições religiosas marcadamente periféricas. Sales Junior (2014) destaca que essa configuração religiosa se constituiu como um discurso cultural paralelo e frequentemente contra-hegemônico, resistindo à dominação católica e colonial.

Essa ressignificação não representou apenas uma mudança de status, mas uma estratégia complexa de preservação cultural e resistência simbólica, onde as religiões de matrizes africanas se reinventaram continuamente frente às estruturas de poder dominantes. Sales Junior (2014) aponta que restavam

[...] para o “povo de orixá” as áreas de risco, os alagados, os terrenos insalubres, pouco férteis, sem qualquer interesse econômico ou político, áreas arrendadas ou alugadas, em especial, em terras com alta densidade demográfica, de acelerada e desorganizada urbanização nas cidades litorâneas. Em razão desse racismo ambiental⁶, a posição destas pessoas no espaço determinava, por exemplo, quantitativa e qualitativamente, suas capacidades de produzir e consumir, ou seja, de reproduzir seus modos de vida. Aquelas forças socioambientais eram extremamente seletivas tanto quanto à forma quanto aos efeitos, não se difundindo homoganeamente através do espaço operacional do território brasileiro. Esta mudança ou variação de forças produziu instabilidade na organização espacial, com frequentes desequilíbrios e reajustamentos.

²⁸ Ritual de limpeza espiritual e oferenda que envolve comidas, símbolos, ervas, cantigas e outros elementos.

O estudo da produção, uso e ocupação do território deverá, então, compreender esse antagonismo social entre duas "formas de vida". Entende-se por "forma de vida" um conjunto socialmente compartilhado de sistemas de ordenamento e justificação da ação coletiva, delimitado pela partilha de um padrão de racionalidade que se corporifica em instituições, disposições de ação valorativas e práticas culturais específicas (SAFATLE, 2008).

No modo de produção capitalista, os corpos e suas relações no espaço físico e social são submetidos às exigências do mercado e às normas de geração de mais-valia. As potencialidades materiais e simbólicas desses corpos tornam-se, assim, objetos passíveis de apropriação econômica. As forças produtivas do corpo humano são transformadas em capital variável, como observa Harvey *apud* Sales Junior (2014, p. 5), o "[...] capital, por assim dizer, circula através do corpo do trabalhador como capital variável, transformando-o em mero apêndice da própria circulação do capital".

A lógica de mercado também subjuga a natureza e a cultura às normas de produção de mais-valia, convertendo suas potencialidades em recursos econômicos. Contudo, essas capacidades produtivas e simbólicas permanecem intrínsecas, apesar da apropriação.

A partir de uma racionalidade econômica, a forma de vida capitalista se estabelece de maneira hegemônica, isto é, ainda que não seja numericamente dominante, possui a capacidade de influenciar e direcionar o desenvolvimento de outras formas de organização territorial e social (SAFATLE, 2008, p. 12). No sistema capitalista contemporâneo, o território e seus recursos naturais e culturais transformam-se em mercadorias. Esse processo se dá por meio de uma lógica competitiva que regula o uso e a ocupação dos territórios conforme o potencial econômico de cada área.

O mercado territorial é então estruturado pela busca de maiores rendas, levando à reorganização de terras e espaços naturais em função de interesses de mais-valia (HARVEY, 1980). Assim, o território é recodificado sob o prisma do valor econômico, ainda que tal processo envolva enfrentamentos, resistências e deslocamentos.

Segundo Sales Junior (2014), o padrão de uso dos territórios é moldado pela competição por um recurso finito entre grupos com diferentes rendas econômicas. A conveniência de uma região para ocupação e uso é influenciada

por diversos fatores sociais e culturais, como o prestígio do local, a acessibilidade, as características étnico-raciais da população, entre outros. Assim, grupos com recursos, históricos e necessidades semelhantes tendem a se organizar em áreas específicas, sendo atraídos ou mesmo forçados por condições a ocupar os mesmos espaços.

Além disso, os territórios abrigam uma diversidade de grupos com lealdades e identidades variadas, frequentemente em conflito. Sales Junior (2014) ressalta que essa heterogeneidade de modos de vida, valores culturais e sociais torna difícil a criação de um consenso entre os grupos.

O território, como recurso essencial para a sustentação dessas comunidades, é apropriado de maneira diversa por cada grupo ou indivíduo, que atribui a ele um valor de uso distinto, intensificando as disputas pelo espaço. Assim, um sistema territorial estará sujeito a conflitos se persistir uma heterogeneidade profunda nas formas de vida da população.

Sales Junior (2014) destaca que, para uma teoria completa da distribuição da renda real, é essencial considerar comparações culturais transversais. Os fluxos de renda dependem não apenas da forma como a renda é distribuída, mas também das diferentes escalas de preferências dos agentes sociais.

Segundo o autor (2014), seria necessário conceber uma sociedade plenamente igualitária, onde todos os grupos sociais compartilhassem a mesma escala de preferências. Apenas nessa condição, a partir do índice de fluxo de renda, seria possível determinar de forma inequívoca o grau de desenvolvimento de um território. Neste sentido, menciona Sales Junior (2014) que:

Portanto, o desenvolvimento de certo território é definido a partir de uma escala de valores que reflete o equilíbrio de forças que prevalece nesse território, ou seja, que reflete uma formação hegemônica: é na medida em que a quase totalidade das sociedades contemporâneas atribuem alta prioridade à disponibilidade de um determinado conjunto de bens materiais e semióticos associados à forma “moderna” de vida, obtidos pela aplicação de critérios (renda, produtividade, crescimento) da racionalidade econômica, que o desenvolvimento constitui um problema universal (FURTADO, 1971:88-89). Assim, o desenvolvimento do capitalismo restringe as classes populares à aceitação de certas concepções de estilo de vida, de hábitos de consumo e de desejo. Por um lado, as forças capitalistas tentam capturar e orientar as escolhas de consumo e de estilo de vida para o consumo racional em favor da acumulação continuada, por outro, internalizar potentes efeitos de práticas

culturais e escolhas de consumo heterogêneas registradas quer por meio da ação política quer por meio de escolhas individuais de consumo.

Conforme Sales Junior (2014), uma forma de minimizar as dificuldades oriundas da heterogeneidade de modos de vida, sobretudo nos pontos de maior antagonismo, é estabelecer um padrão de organização territorial que reduza o contato social direto entre grupos com diferentes formas de vida. Assim, a organização do território em áreas delimitadas por critérios como etnia, classe social, status, religião, entre outros, desempenha um papel importante na redução de conflitos e na mitigação da violência.

O conjunto de instituições, disposições de ação valorativas e hábitos que sustentam essa racionalidade no território compõe o que Sales Junior (2014) denomina de civilidade. Essa forma territorializada de "modernidade" expressa os objetivos, as esperanças e a autopercepção das elites dominantes nos territórios.

A produção e reprodução dessa civilidade dependem de mecanismos específicos de disciplinamento dos corpos e regulação das populações que promovam a racionalização dos comportamentos (SALES JUNIOR, 2014). Estruturas como escolas, conventos, hospitais, quartéis, fábricas, prisões, além de projetos e políticas voltadas ao ordenamento territorial, são destinadas a controlar os fluxos que escapam e que possam subverter a segregação dos espaços, a repartição dos territórios e a disposição dos corpos.

Sales Junior (2014) descreve que as ferramentas de segregação, estigmatização, vigilância, punição, higienização e correção são desenvolvidas como aparatos "científicos" voltados para controlar e tratar certos grupos no território. Esses mecanismos incluem a segregação espacial, a organização dos fluxos de movimento e a limitação de circulação territorial, restringindo trajetórias como as de alunos evadidos, ambulantes, errantes, forasteiros e egressos, e delineando as possibilidades de trajetórias sociais. O poder que realiza esse tipo de controle territorial não é atemporal, mas apresenta uma especificidade na sociedade industrial, evoluindo por diferentes transformações históricas e geográficas.

Por outro lado, Deleuze e Guattari (1997, p. 174) observam que a diáspora representa uma espécie de nomadismo e uma resistência à totalização

e ao controle, com práticas sociais minoritárias que não se ajustam à vida hegemônica. Nessa perspectiva, as majorias não são definidas pela quantidade, mas pela extensão de um modelo hegemônico que impõe conformidade, enquanto as minorias, em contraste, representam potências que não se acomodam a territórios fixos ou modos de vida sedentários, permanecendo em constante processo e movimento.

A diáspora consiste em práticas sociais minoritárias e fluxos nômades que se afastam da urbanidade e da estrutura da civilidade territorial. No entanto, essas práticas, em diversos modos e intensidades, permanecem conectadas aos mecanismos de produção e reprodução da sociabilidade, formando o que se pode chamar de territórios diaspóricos. Neste sentido, Sales Junior (2014) afirma que a

[...] *diáspora negro-africana* é entendida como o processo de dispersão/diferenciação dos povos negro-africanos e seus descendentes, e como a multiplicidade social, política e cultural resultante desta dispersão. A diáspora negro-africana sempre experimentou, como efeitos da conquista, seus governos, suas leis e suas relações, o caráter de pilhagem da propriedade, de extorsão das leis e de dominação do governo. O governo, as leis, o estatuto da propriedade são, no fundo, apenas a continuação pós-colonial, em seus efeitos, não corrigidos, mas reproduzidos por outros meios, da guerra, da colonização e da escravidão. Se é verdade que o poder político tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra.

Para Foucault (1999), o poder político constantemente reinsere relações de força nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem e até nos corpos das pessoas, como uma espécie de guerra silenciosa. A política — com suas lutas, disputas pelo poder e transformações nas relações de força — atua como uma sanção e perpetuação desse desequilíbrio de forças que a guerra revela.

Em Recife, capital de Pernambuco, as políticas direcionadas contra os mocambos e a modernização urbana, que começaram na década de 1930, se consolidaram nos anos 1950. Os mocambos permaneceram como a principal forma de habitação popular nas áreas periféricas, tornando-se não apenas uma preocupação para os urbanistas, mas também uma das principais diretrizes do governo de Pelópidas Silveira (1955-1959) (SALES JUNIOR, 2014).

Nos projetos urbanísticos da época, esses assentamentos foram o alvo central da política urbana. Como resultado, ocorreu um fluxo em que as habitações de taipa eram demolidas no centro da cidade, sendo deslocadas para as áreas periféricas, acompanhando a migração das classes populares, que foram constantemente empurradas do centro do Recife para os subúrbios (COSTA, 2006, p. 39).

Nesse contexto, vários terreiros também enfrentaram esses deslocamentos, não apenas devido à repressão policial às religiões afro-brasileiras, mas também em função da reconfiguração territorial da cidade resultante da política de urbanização. Um exemplo é a Sociedade “Seita” Africana Santa Bárbara – Xambá, que transferiu a sede de seu terreiro do bairro de Santa Clara para a localidade do Portão do Gelo, nas proximidades de Águas Compridas, na divisa com o município de Olinda (SALES JUNIOR, 2014).

O centro do Recife, por exemplo, se transformou em um espaço segregador e diferenciado, ao mesmo tempo em que ampliava a integração subordinada das populações de baixa renda ao ambiente urbano. Os subúrbios deixaram de ser pequenas comunidades isoladas e passaram a constituir uma continuidade, ainda que periférica, do tecido urbano. Com a intensificação de novos fluxos migratórios, provenientes da zona rural ou das proximidades do centro, somada ao crescimento vegetativo da população de baixa renda, ocorreu um aumento significativo na ocupação dos subúrbios (SALES JUNIOR, 2014).

A moradia popular se transformou em uma questão de acesso à terra urbana, levando à ampliação dos instrumentos de desapropriação, que antes eram utilizados apenas para a abertura e pavimentação de avenidas e para o reassentamento dos moradores de mocambos.

Por outro lado, a política de industrialização incentivou os industriais a construírem vilas populares para abrigar seus operários. Além disso, os terreiros passaram a ser alvos das políticas de higienização e desenvolvimento urbano. Neste sentido, afirma Sales Junior (2014) que

Nesse contexto, o terreiro, como moradia autoconstruída das camadas populares, é, de certo modo, o abrigo contra as tempestades do sistema econômico; é o espaço onde se arquiteta a chamada estratégia de sobrevivência; e o lugar de assentamento do sagrado, de depósito de axé.

De acordo com Sales Junior (2014), o terreiro, enquanto solução habitacional que abriga tanto o sagrado quanto o profano, o templo e a casa, os orixás e as pessoas, pode, em determinado momento, representar um custo financeiro bastante reduzido para a família proprietária, limitando-se aos gastos de manutenção da moradia e do axé.

No entanto, enquanto a situação fundiária dos terreiros de candomblé permanece indefinida, os espaços sagrados dedicados às religiões de matriz africana não conseguem usufruir de benefícios, como aqueles garantidos pela Constituição Federal do Brasil, que assegura imunidade tributária para os templos religiosos, especialmente a prerrogativa que isenta esses locais do pagamento do Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU).

Os processos de resistência cultural das minorias étnicas e das formas de vida subalternas fornecem mecanismos de luta que tendem a reproduzir os valores nos quais foram formados. Segundo Sales Junior (2014), a resistência cultural fortalece o espírito comunitário e conservador das condutas sociais, funcionando como uma dinâmica de diferenciação e um meio de autoafirmação e defesa contra a ameaça de descaracterização ou invisibilidade.

Esse processo frequentemente requer transações entre o que é hegemônico e o que é subalternizado. No âmbito ideológico, a transação se manifesta na tendência de incorporar e valorizar positivamente elementos provenientes de outras formas de vida, incluindo critérios de prestígio, hierarquias e funções dos objetos. Em alguns casos, essa transação serve como uma maneira de alcançar certa reciprocidade dentro da subordinação, implicando a aceitação da problemática e sua "solução" nos termos estabelecidos pelo discurso hegemônico (CANCLINI, 1988).

É no contexto do discurso político moderno que muitas instituições contemporâneas, em sua maioria capitalistas, são contestadas e transformadas por formas de vida subalternas ou excluídas do projeto de modernidade, que demandam "direitos", "desenvolvimento" e "políticas sociais". Dessa forma, as expressões de vida afro-diaspóricas articulam discursos de autenticidade e reconhecimento, que se institucionalizam e se concretizam por meio da formulação e implementação de políticas públicas.

Concluindo, a análise do território dos povos de terreiro revela sua complexidade e importância enquanto espaço de resistência, reconstrução

identitária e afirmação de outras formas de existência diante da dominação colonial.

Concluindo, a análise do território dos povos de terreiro revela sua complexidade e importância enquanto espaço de resistência, reconstrução identitária e afirmação de outras formas de existência diante da dominação colonial. No entanto, o modelo de propriedade privada moderno, baseado em uma lógica individualista e excludente, distancia-se da concepção de territorialidade desses grupos.

A estrutura jurídica vigente no Brasil privilegia a propriedade enquanto direito subjetivo, vinculado à acumulação e à hereditariedade dentro do sistema capitalista. Essa visão contrasta com a territorialidade dos povos de terreiro, que se fundamenta na ancestralidade, no uso comum e na continuidade cultural. A exigência de registros formais e a burocracia estatal criam entraves para a regularização de terreiros, ignorando o caráter coletivo e dinâmico desses espaços.

Aqui é importante rememorar a exuhermenêutica, pois ela tem forte pertinência com a defesa das territorialidades de terreiro, já que se propõe uma interpretação do direito e da justiça que considera as cosmologias afro-diaspóricas, incluindo a noção de território sagrado.

No texto “O Direito Achado na Encruza”, Luciana de Souza Ramos (2019) argumenta que a epistemologia jurídica afro-diaspórica deve reconhecer os territórios de luta e resistência dos povos de santo. Essa perspectiva se alinha à defesa da territorialidade dos terreiros ao valorizar a relação entre espaço, identidade e espiritualidade, combatendo as imposições do direito hegemônico que frequentemente ignoram ou ameaçam esses territórios.

A Exuhermenêutica, ao destacar a encruzilhada como espaço de múltiplas possibilidades e interpretações, fortalece a crítica ao modelo de propriedade privada excludente, que muitas vezes desconsidera a dimensão coletiva e sagrada dos territórios dos povos de terreiro. Assim, essa abordagem contribui para a formulação de alternativas jurídicas mais adequadas às realidades dessas comunidades.

A Exuhermenêutica estabelece uma ponte fundamental entre epistemologias afro-diaspóricas e a luta jurídica pela territorialidade dos povos de terreiro. Como propõe Luciana de Souza Ramos (2019), essa abordagem

reconhece que a justiça deve ser reinterpretada a partir das experiências e cosmologias dos povos tradicionais, rompendo com a lógica jurídica eurocêntrica que historicamente marginalizou esses grupos.

A defesa da territorialidade dos povos de terreiro requer um modelo jurídico que vá além da concepção moderna de propriedade privada, considerando o território não apenas como um espaço físico, mas como um local sagrado e comunitário. Ramos (2019) propõe uma resemantização da justiça, enraizada na experiência das comunidades afro-religiosas, entendendo o território como um espaço vivo de resistência e (re)existência. O terreiro, nesse sentido, não pode ser reduzido a uma mercadoria ou a uma simples posse individual; ele é um território de luta, que carrega significados históricos, espirituais e sociais, sendo fundamental para a continuidade das tradições e do bem-estar das comunidades.

A Exuhermenêutica, ao tomar Exu como símbolo da multiplicidade e da não-linearidade interpretativa, permite uma leitura mais dinâmica dos direitos territoriais dos povos de terreiro. A autora argumenta que, ao adotar essa perspectiva, o direito pode se abrir para novas formas de reconhecimento das demandas dessas comunidades, questionando a rigidez das normativas e os entraves jurídicos que dificultam a regularização dos terreiros (RAMOS, 2019).

Ao propor uma epistemologia jurídica afro-diaspórica, Ramos (2019) contribui para a formulação de novas estratégias de luta pelos direitos territoriais dos povos de terreiro, ampliando o conceito de justiça para abarcar saberes, práticas e experiências que historicamente foram silenciadas pelo sistema jurídico brasileiro.

A Exuhermenêutica tem uma relação direta com a defesa da territorialidade dos povos de terreiro, pois propõe uma interpretação do direito e da justiça que considera as cosmologias afro-diaspóricas e seus modos de existência e resistência. Tanto Luciana de Souza Ramos (2019) quanto Samuel Vida (2019) destacam que a encruzilhada, símbolo fundamental de Exu, representa a multiplicidade, a transformação e a necessidade de diálogos não lineares, princípios que podem ser aplicados na construção de um direito que reconheça os territórios sagrados das comunidades tradicionais.

Ramos (2019) argumenta que os terreiros são territórios de luta e resistência, que não podem ser reduzidos à lógica da propriedade privada moderna, pois possuem uma dimensão sagrada e coletiva. Ao propor uma epistemologia jurídica afro-diaspórica, a autora destaca que a justiça deve ser ressignificada para reconhecer os direitos territoriais dos povos de terreiro e superar as barreiras jurídicas que dificultam a regularização e proteção desses espaços. Segundo ela, a resemantização da justiça deve partir das lutas históricas das comunidades negras e das tradições afro-religiosas, ampliando o conceito de direito para abarcar suas demandas específicas.

No mesmo sentido, Samuel Vida (2019) discute a necessidade de uma "Exuêutica Jurídica", que desafie a rigidez da interpretação do direito e possibilite o reconhecimento dos saberes e formas de organização das comunidades de terreiro. Para ele, a exclusão dessas perspectivas pelo sistema jurídico brasileiro contribui para a criminalização e vulnerabilização dos territórios afro-religiosos. Ele aponta que a encruzilhada, como metáfora para a justiça, exige um olhar mais complexo sobre a territorialidade, permitindo a construção de um direito que dialogue com a realidade e as especificidades dos povos de terreiro.

Assim, a Exuhermenêutica, ao enfatizar a encruzilhada como espaço de negociação e multiplicidade, fortalece a luta pela territorialidade dos povos de terreiro, promovendo uma crítica ao modelo jurídico tradicional e sugerindo alternativas baseadas em epistemologias afro-diaspóricas. Essa abordagem não apenas denuncia a invisibilização desses territórios, mas também oferece caminhos para sua defesa e consolidação dentro de um sistema jurídico mais inclusivo.

A crítica ao modelo de propriedade privada, portanto, reside na sua incapacidade de abarcar a pluralidade de relações territoriais existentes no Brasil, perpetuando desigualdades e ameaçando a preservação desses espaços sagrados. É nesta linha que seguirá o próximo tópico deste estudo.

3. A TERRITORIALIDADE DOS POVOS DE TERREIRO COMO BASE PARA A CRÍTICA AOS INSTITUTOS DA PROPRIEDADE PRIVADA MODERNA BRASILEIRA

Os terreiros se constituem como territórios sagrados, onde a conexão com a ancestralidade africana se manifesta de forma profunda e multidimensional. Esses espaços transcendem a simples ocupação física, abrangendo elaborados processos rituais de inscrição e re-inscrição de sentidos no território, envolvendo elementos como "linhas cruzadas", "encruzilhadas" e "caminhos" que integram a própria cosmologia desses grupos.

Historicamente, os terreiros enfrentaram constantes ameaças e perseguições, seja pela criminalização de suas práticas religiosas, seja pelos processos de urbanização e modernização que buscavam suprimir esses espaços "indesejáveis". Em termos de ameaças territoriais, conforme Cunha (2018, p. 34-35) são elencadas:

- Forte pressão da especulação imobiliária com ameaça ou perdas de áreas;
- Invasões territoriais no entorno do terreiro, como a construção de imóveis que avançam sobre a área sagrada, causando perdas de espécies vegetais relacionadas ao culto;

- Necessidade de delimitação física, “para a permanência da paz e a garantia da privacidade, no desenvolvimento dos seus rituais”;
- Evitar vandalismo e atos de intolerância religiosa;
- Necessidade de proteção de nascentes sagradas e abastecedoras de água frente ao aumento de poluição;
- Desmatamento das matas sagradas circundantes às casas;
- Dificuldade de manutenção e conservação da estrutura física das edificações que compõem o terreiro, com grave risco de desabamento e necessidade de execução de obras emergenciais a fim de se evitar a ruína do prédio ou de alguma edificação importante.

Além disso, Cunha (2018) adiciona que a questão da propriedade do bem apresenta-se como um desafio significativo na maioria dos casos. Geralmente, os herdeiros da casa ou do terreno não detinham o título legal de propriedade. Mesmo nos casos em que o título existia, a área descrita na documentação frequentemente não correspondia ao espaço efetivamente ocupado pelo terreiro.

No entanto, os povos de terreiro resistiram e ressignificaram seus territórios, transformando-os em portos seguros onde puderam reestabelecer vínculos comunitários, preservar suas tradições ancestrais e afirmar suas identidades em um contexto marcado pela dominação colonial e pelo racismo.

Nesse sentido, a territorialidade dos povos de terreiro se apresenta como uma narrativa de resistência e reconstrução, na qual esses espaços sagrados se constituem como ambientes de acolhimento, proteção e fortalecimento de uma cosmovisão alternativa aos valores eurocêntricos impostos.

Os terreiros se afirmam, assim, como territórios onde novas possibilidades de mundo podem ser imaginadas e cultivadas, mobilizando o axé, o encantamento e a vitalidade como forças de oposição às estruturas de poder hegemônicas.

Essa compreensão do território dos povos de terreiro ultrapassa os limites geográficos, envolvendo uma profunda conexão entre materialidade e simbolismo, entre os espaços físicos e as dimensões espirituais. Trata-se de um campo dinâmico de relações, significados e experiências que desafiam a lógica colonial e abrem caminhos para a afirmação de uma ancestralidade diaspórica

e de formas alternativas de produção de conhecimento e de organização socioespacial.

3.1 Institutos da Propriedade Privada Moderna Brasileira Incidentes nos Territórios de Povos de Terreiro

A territorialidade dos povos de terreiro transcende o simples domínio material sobre espaços físicos. Esses territórios não apenas abrigam práticas religiosas e culturais, mas também se configuram como espaços sagrados carregados de significados simbólicos, históricos e sociais. No entanto, a inserção desses territórios no sistema jurídico brasileiro, fundamentado em princípios da propriedade privada moderna, revela uma tensão estrutural entre a visão coletiva de espaço cultivada pelos terreiros e a lógica individualista predominante no ordenamento jurídico.

Este tópico explora como os principais institutos jurídicos relacionados à propriedade privada incidem sobre os territórios dos povos de terreiro, analisando suas limitações e contradições no reconhecimento e na proteção desses espaços.

Os mecanismos jurídicos, como a doação de propriedades, o tombamento, a regularização fundiária, a desapropriação, o usucapião e o inventário cultural, serão discutidos em profundidade, com foco em suas peculiaridades e nos desafios enfrentados por comunidades tradicionais para acessar esses instrumentos. A análise se desdobrará em exemplos práticos, como os processos de tombamento do Terreiro da Casa Branca e do Terreiro Obá Ogunté, que ilustram tanto os avanços quanto os entraves envolvidos.

Ao longo da discussão, será evidenciado como esses instrumentos refletem um modelo jurídico que, embora tecnicamente aplicável, frequentemente se mostra insuficiente para atender às demandas dos povos de terreiro, principalmente no que tange à sua territorialidade. Mais do que apontar limitações, esta seção busca construir uma crítica estruturada à propriedade privada moderna brasileira, propondo caminhos para a formulação de políticas públicas e legislações que reconheçam e valorizem a territorialidade como elemento essencial para a preservação cultural e religiosa dos povos de terreiro.

3.1.1. Doação de Propriedade

A doação de imóveis constitui uma prática que, à primeira vista, pode representar uma solução para garantir a permanência dos terreiros em seus territórios. Este mecanismo jurídico permite a transferência de bens de forma gratuita, favorecendo, em tese, a proteção de espaços de relevante valor histórico, cultural e religioso.

No entanto, a efetividade dessa solução demanda a análise de suas particularidades, principalmente quando aplicada aos povos de terreiro, cuja organização e demandas possuem características singulares.

A transferência de bens imóveis por doação envolve uma série de requisitos legais e documentais que, muitas vezes, se tornam um entrave para a regularização de espaços religiosos.

Entre os principais aspectos a serem considerados estão a exigência de um instrumento público formalizado em cartório, a necessidade de conformidade com a legislação civil e tributária, além do eventual envolvimento de terceiros, como herdeiros ou credores. No contexto dos terreiros, essas exigências tornam o processo mais complexo, especialmente diante da informalidade que frequentemente permeia a ocupação desses espaços.

Os empecilhos à doação de imóveis para terreiros não se limitam a questões burocráticas ou legais, mas também refletem barreiras culturais, econômicas e políticas. A exigência de personalidade jurídica, por exemplo, apresenta desafios significativos para comunidades que nem sempre estão formalmente organizadas.

Ademais, o preconceito e a falta de reconhecimento dos terreiros como sujeitos de direitos coletivos dificultam o acesso a mecanismos jurídicos que garantam a segurança de seus territórios. Assim, a análise detalhada dessas dificuldades é essencial para compreender as limitações e possibilidades desse instituto no contexto das religiões afro-brasileiras.

3.2.1.1. Visão Geral da Doação

Segundo Tartuce (2020), a doação caracteriza-se pela transferência de bens ou vantagens do patrimônio do doador para o donatário, sem qualquer

contraprestação, configurando um ato de liberalidade. Trata-se, portanto, de um contrato benéfico, unilateral e gratuito, cuja interpretação deve ser restritiva, conforme determina o artigo 114 do Código Civil, afastando-se interpretações declarativas ou extensivas.

No que tange à doação modal ou com encargo, há divergência na doutrina. Alguns autores defendem que o contrato seria bilateral, uma vez que o encargo impõe um dever jurídico ao donatário. Contudo, Tartuce (2020) aponta que se trata de um contrato unilateral imperfeito, já que o encargo não constitui contraprestação, característica essencial dos contratos sinalagmáticos. Na prática, o encargo se configura como um ônus imposto ao donatário, cuja inobservância pode acarretar consequências jurídicas.

Ainda segundo a doutrina contemporânea, Pablo Stolze Gagliano e Rodolfo Pamplona Filho (2018) sustentam que o encargo não tem peso suficiente para descaracterizar a natureza do contrato, reafirmando sua unilateralidade imperfeita. Por essa razão, a doação com encargo, embora imponha obrigações ao donatário, mantém-se como um contrato essencialmente gratuito, ainda que traga efeitos práticos mais próximos dos negócios onerosos.

Superado esse ponto, Tartuce (2020) destaca que, ao contrário do artigo 1.165 do Código Civil de 1916, que mencionava expressamente a locução "que os aceita", o artigo 538 do Código Civil de 2002 deixou de incluir tal expressão, gerando debates sobre a necessidade ou não da aceitação do donatário como requisito essencial para a validade do contrato de doação.

Segundo Tartuce (2020), para a validade do contrato de doação, basta a intenção de doar, ou seja, o ânimo do doador em realizar a liberalidade (*animus donandi*). Dessa forma, a aceitação do donatário não está no plano da validade do negócio jurídico, mas sim no plano de sua eficácia.

Nessa perspectiva, a doação é considerada perfeita e válida com a manifestação de vontade do doador, porém só produzirá efeitos concretos caso o donatário manifeste sua aceitação, especialmente em situações que envolvam encargos ou obrigações. Assim, a aceitação atua como condição necessária para a plena eficácia do ato, mas não como requisito constitutivo de sua validade. Tal fato é confirmado pelo art. 539 do Código Civil:

Art. 539. O doador pode fixar prazo ao donatário, para declarar se aceita ou não a liberalidade. Desde que o donatário, ciente

do prazo, não faça, dentro dele, a declaração, entender-se-á que aceitou, se a doação não for sujeita a encargo (BRASIL, 2002).

De acordo com Tartuce (2020), o dispositivo legal que menciona que o doador “*pode*” fixar prazo para que o donatário declare se aceita ou não a liberalidade indica que a aceitação não é elemento essencial ao ato de doação. Ademais, o eventual silêncio do donatário pode gerar uma presunção relativa (*iuris tantum*) de aceitação.

Contudo, a doutrina tradicional ressalta que a aceitação não pode ser presumida sem que haja a ciência do donatário. Tal entendimento é fundamentado no princípio de que ninguém pode ser obrigado a aceitar determinado bem contra a sua vontade. Nesse sentido, conclui-se que a aceitação pode ser tanto expressa quanto presumida, mas não se presume de forma absoluta se o donatário não tiver sido cientificado da liberalidade.

Dessa forma, ainda que a aceitação não constitua um requisito essencial à validade do contrato, ela permanece vinculada ao plano de sua eficácia, especialmente quando envolve a ciência inequívoca do donatário.

Segundo Tartuce (2020), a aceitação expressa é dispensada quando se trata de doação pura realizada em favor de absolutamente incapaz, conforme prevê o artigo 543 do Código Civil. Essa dispensa visa proteger os interesses do incapaz, uma vez que a doação pura só pode beneficiá-lo. Trata-se de uma novidade parcial em relação ao Código Civil de 1916, cujo artigo 1.170 estipulava que às pessoas incapazes era facultada a aceitação de doações puras. Assim, no sistema anterior, exigia-se a aceitação expressa, enquanto, no regime atual, essa exigência foi afastada.

Como exemplo prático, Tartuce (2020) menciona que, nos casos em que o donatário for absolutamente incapaz, dispensa-se a aceitação, desde que a doação seja pura, nos termos do artigo 543. Ressalta-se que a prova de eventual doação inoficiosa, quando houver excesso, deve ser apresentada pelo interessado, podendo ensejar a nulidade do negócio, como destacado em jurisprudência do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (Apelação Cível 1.0024.11.022401-1/001, Relator Desembargador Márcio Idalmo Santos Miranda, julgado em 23/02/2016) (BRASIL, 2016).

Além disso, Tartuce (2020) esclarece que a aceitação pode ser tácita, resultando não apenas do silêncio do donatário, mas também de seu comportamento que revele a intenção de não recusar a liberalidade. Um exemplo seria a conduta do donatário que, sem manifestar aceitação expressa do imóvel, realiza o recolhimento do Imposto de Transmissão Inter Vivos (ITBI). Tal situação é respaldada pela Súmula 328 do STF, que considera legítima a incidência desse tributo na doação de bens imóveis, configurando, assim, uma aceitação tácita da doação (BRASIL, 1963).

De acordo com Tartuce (2020), a aceitação pode ser tácita na situação em que a doação é feita em contemplação de casamento futuro, seja pelos próprios nubentes entre si, seja por terceiro a um ou a ambos os cônjuges ou aos filhos que nascerem dessa união. Nessa hipótese, prevista no artigo 546 do Código Civil, a celebração do casamento gera presunção de aceitação, não sendo cabível a impugnação por falta de aceitação. Contudo, caso o casamento não se concretize, a doação ficará sem efeito. Em contrapartida, na hipótese de doação com encargo, é indispensável que o donatário aceite expressa e conscientemente a liberalidade, conforme estabelece o artigo 539, parte final, do Código Civil. Isso ocorre porque há um ônus a ser cumprido pelo donatário, e a falta de execução desse encargo pode acarretar a revogação do contrato.

Além de ser um contrato unilateral e gratuito, a doação possui características específicas que a distinguem de outros contratos. A primeira é ser um contrato consensual, pois se aperfeiçoa com a manifestação de vontade das partes, não sendo um contrato real em regra. Contudo, a doação manual constitui exceção, configurando-se como contrato real, pois depende da entrega da coisa. A segunda característica é ser um contrato comutativo, no qual as partes conhecem de imediato as prestações envolvidas.

No que se refere às formalidades, a doação apresenta variações: a doação será formal e solene em casos de bens imóveis com valor superior a 30 salários-mínimos, sendo exigida a escritura pública, conforme o artigo 108 do Código Civil; será formal e não solene nos casos de bens imóveis de valor inferior ou igual a 30 salários-mínimos ou de bens móveis, bastando o escrito particular, nos termos do artigo 541 do Código Civil. Por fim, a doação verbal, também chamada de doação manual, é permitida para bens de pequeno valor, desde que seguida pela tradição (entrega do bem), conforme o artigo 541, parágrafo único,

do Código Civil. Nesse caso, o critério de pequeno valor é determinado levando-se em conta o patrimônio do doador, conforme entendimento do Superior Tribunal de Justiça no Recurso Especial 155.240/RJ e reiterado pelo Enunciado 622 da VIII Jornada de Direito Civil.

Assim, embora a doação seja predominantemente um contrato formal e gratuito, suas nuances, como a exigência de aceitação e as especificidades das suas formalidades, variam conforme a situação concreta e o tipo de bem envolvido.

3.1.1.2. A Doação de Bens Imóveis

A doação é um contrato por meio do qual o doador transfere, de forma gratuita, um bem de seu patrimônio para o donatário, que manifesta aceitação da liberalidade.

Quando se trata de bens imóveis, a validade e eficácia do ato estão condicionadas ao cumprimento de formalidades específicas, como a escritura pública nos casos em que o valor do imóvel ultrapassa trinta salários-mínimos, conforme dispõe o artigo 108 do Código Civil (BRASIL, 2002). Para imóveis de valor inferior ou bens móveis, a doação pode ocorrer por escrito particular, respeitando os requisitos do artigo 541 do Código Civil (BRASIL, 2002).

Para a doação de imóvel, são necessários alguns requisitos essenciais. Primeiramente, tanto o doador quanto o donatário devem ter capacidade jurídica para realizar o ato. Menores de idade ou pessoas interditadas podem doar ou receber doações, desde que representados ou assistidos por seus responsáveis legais.

Em segundo lugar, a doação deve ser realizada com a intenção de doar de forma livre e espontânea, sem qualquer vício de consentimento, ou seja, sem coerção ou engano. Quanto à formalidade, a doação pode ser feita por escritura pública ou instrumento particular, conforme o artigo 541 do Código Civil (BRASIL, 2002). No entanto, a doação de imóveis cujo valor seja superior a 30 vezes o maior salário-mínimo vigente no país exige obrigatoriamente a escritura pública, conforme o artigo 108 do Código Civil (BRASIL, 2002).

Embora a doação possa ser formalizada por instrumento particular, é recomendável que se utilize a escritura pública para garantir maior segurança jurídica ao ato. Após a formalização, é imprescindível o registro no Cartório de

Registro de Imóveis competente, conforme o artigo 1.245 do Código Civil, pois é somente com o registro que a transferência de propriedade se torna válida perante terceiros (BRASIL, 2002).

Quanto aos efeitos da doação, ela produz efeitos imediatos, ou seja, a propriedade do bem é transferida ao donatário assim que o ato é concluído. Contudo, é possível estabelecer cláusulas condicionais, como a cláusula de reversão, que determina que o imóvel retornará ao patrimônio do doador caso o donatário venha a falecer antes dele.

É possível incluir cláusulas restritivas na doação de imóvel para limitar o uso do bem por parte do donatário. A cláusula de inalienabilidade impede que o donatário venda ou doe o imóvel. A cláusula de impenhorabilidade protege o bem contra penhoras em razão de dívidas do donatário. Já a cláusula de incomunicabilidade garante que o imóvel não seja compartilhado com o cônjuge do donatário em caso de dissolução do casamento.

A doação pode ser revogada em determinadas situações previstas pelo Código Civil, como a ingratidão do donatário, que consiste em atos ofensivos ou prejudiciais contra o doador. Além disso, se a doação tiver sido feita com encargos e o donatário não cumprir com as obrigações estabelecidas, o doador tem o direito de revogar o ato.

A doação de imóveis está sujeita ao Imposto sobre Transmissão Causa Mortis e Doação (ITCMD), cujas alíquotas e regras variam de acordo com a legislação estadual. O cálculo do imposto é baseado no valor venal do imóvel, que é determinado considerando-se o valor de mercado do bem no momento da doação. Cada estado brasileiro pode estabelecer suas próprias alíquotas e isenções, de acordo com suas normas fiscais.

3.1.1.3. Empecilhos à Doação para Terreiros

Podem existir alguns empecilhos à doação de propriedade para terreiros, e eles serão objeto de discussão neste tópico.

A exigência de personalidade jurídica para a realização da doação, como estipulado em algumas legislações, é um grande obstáculo. Muitas comunidades de terreiros não possuem uma estrutura formalizada, o que impede o acesso a benefícios como doações ou outras formas de apoio jurídico. A dificuldade de

obter a formalização da personalidade jurídica devido a barreiras burocráticas pode ser um desafio adicional (OLIVEIRA, 2020).

Outro problema frequente é a resistência institucional, onde órgãos públicos ou privados podem não demonstrar interesse em apoiar ou realizar doações para espaços religiosos tradicionais. Isso pode ocorrer devido a preconceitos ou à falta de reconhecimento do Candomblé e outras religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural. Esse tipo de resistência pode ser agravado por pressões políticas ou econômicas sobre áreas onde terreiros estão localizados, especialmente em contextos urbanos com forte especulação imobiliária (SILVA, 2009).

A identificação dos territórios religiosos e culturais de terreiros, como espaços de preservação de práticas religiosas, pode ser um desafio quando se trata de legalizar ou formalizar a doação. A falta de um cadastro claro e preciso sobre esses locais dificulta tanto a doação quanto a proteção legal desses territórios. Esse processo de reconhecimento territorial também pode envolver disputas, principalmente em áreas com alta pressão para uso urbano (LITTLE, 2002).

Vale refletir também sobre políticas públicas voltadas para o desenvolvimento urbano e regularização fundiária, que podem entrar em conflito com os interesses de terreiros, especialmente quando há projetos de urbanização que envolvem a expropriação de terrenos ou a alteração de usos da terra. Nesses casos, a doação de propriedades para terreiros pode ser dificultada pela sobreposição de interesses urbanos, resultando no deslocamento de comunidades tradicionais ou na perda de espaços religiosos (ARAÚJO, 2020).

Outro obstáculo significativo pode ser a questão fiscal, especialmente no que diz respeito a isenções ou benefícios fiscais aplicáveis à propriedade doada. Em alguns casos, a doação de propriedades a entidades religiosas ou culturais pode enfrentar desafios relacionados a impostos sobre a propriedade, taxas municipais ou estaduais, ou até mesmo a contestação de isenções fiscais, o que pode gerar custos adicionais para as comunidades de terreiros (VIDAL, 2023).

Se a doação envolver propriedades localizadas em áreas sujeitas a grandes projetos de infraestrutura ou outras formas de desapropriação, a resistência pode ser ainda maior. Em contextos urbanos com alta demanda por

terras, como áreas próximas a centros comerciais ou de desenvolvimento imobiliário, a doação de terra para terreiros pode entrar em conflito com projetos de urbanização ou até mesmo com interesses privados de proprietários que desejam vender ou explorar a terra para outros fins (TÁRTUCE, 2022).

A falta de formalização da propriedade é um problema recorrente. Muitos terreiros ocupam espaços historicamente, mas não têm a documentação regularizada, como o título de propriedade. Isso impede a doação formal, pois a legislação exige registros de propriedade formais, dificultando o processo jurídico. Esse problema é exacerbado em áreas onde os terreiros não possuem a personalidade jurídica necessária para realizar transações legais de propriedade (SCHWARCZ, 2012).

Outro fator que inviabiliza a doação é a impossibilidade de dispor de parte do patrimônio pessoal para transferi-lo legalmente ao terreiro. Mesmo nos casos em que os dirigentes são proprietários do imóvel, a doação pode comprometer a segurança econômica de suas famílias, que muitas vezes dependem desse bem como garantia financeira ou como herança para gerações futuras (COSTA, 2015).

O confronto entre a estruturação da propriedade privada moderna, que embasa o direito civil brasileiro, e a teoria da territorialidade dos terreiros revela profundas incongruências entre a realidade vivida por essas comunidades e o arcabouço jurídico brasileiro.

A territorialidade dos povos de terreiro transcende a mera posse ou domínio de bens imóveis, configurando-se como uma dimensão coletiva, sagrada e culturalmente enraizada, o que desafia diretamente os paradigmas individualistas da propriedade privada moderna (PRANDI, 2001).

Um dos principais pontos de confronto é a lógica de coletividade que fundamenta os terreiros em contraste com a exigência jurídica de titularidade individual ou institucional para a realização de doações de imóveis. Na visão jurídica tradicional, a propriedade é concebida como um direito subjetivo, centrado no indivíduo ou na pessoa jurídica. Por outro lado, a territorialidade dos povos de terreiro é intrinsecamente coletiva, construída por práticas religiosas e culturais compartilhadas, que conferem aos espaços ocupados um sentido de pertencimento comunitário e sagrado (BECKER, 2013).

Outro obstáculo relevante é a informalidade que caracteriza grande parte da ocupação territorial dos terreiros. A ausência de documentação fundiária que comprove a titularidade formal do imóvel é frequentemente usada como justificativa para inviabilizar a doação, seja ela proveniente de particulares ou do poder público.

A teoria da territorialidade, no entanto, ressalta que esses espaços são legitimados por sua função social e por sua sacralidade, independentemente da regularização fundiária. Essa informalidade, longe de deslegitimar a ocupação, remonta a processos históricos de exclusão social e espacial impostos às comunidades negras e tradicionais (HAESBAERT, 2004).

A falta de reconhecimento cultural também se apresenta como um obstáculo significativo no processo de doação. A Constituição Federal de 1988 assegura, nos artigos 215 e 216, a proteção do patrimônio cultural brasileiro, incluindo as manifestações culturais e religiosas de matriz africana. Entretanto, na prática, os mecanismos que deveriam garantir essa proteção se mostram insuficientes, uma vez que a lógica da propriedade privada se sobrepõe à visão de território sagrado defendida pelos terreiros (BRASIL, 1988).

Além disso, o confronto entre os empecilhos e a teoria da territorialidade evidencia a ausência de políticas públicas adequadas que contemplem as particularidades dos povos de terreiro. A territorialidade não se limita a um conceito estático de espaço; ela envolve práticas dinâmicas que incluem a perpetuação de memórias, rituais e tradições. Contudo, as legislações que regem a propriedade e a doação de imóveis não reconhecem essa complexidade, tratando os terreiros como meros ocupantes de imóveis, sem considerar a centralidade desses espaços para a identidade cultural e religiosa das comunidades (LITTLE, 2002).

Por fim, ao analisar criticamente os empecilhos para a doação de imóveis sob a ótica da territorialidade dos povos de terreiro, é possível identificar não apenas as limitações do modelo jurídico vigente, mas também os caminhos para sua superação.

É imprescindível que o ordenamento jurídico brasileiro incorpore mecanismos que respeitem a sacralidade, a coletividade e a função social dos territórios dos povos de terreiro. Isso inclui flexibilizar os requisitos burocráticos, reconhecer a legitimidade histórica das ocupações e desenvolver políticas

públicas que promovam a regularização fundiária e a proteção cultural dessas comunidades.

Somente assim será possível harmonizar o direito à propriedade com os princípios constitucionais de valorização e preservação do patrimônio cultural, promovendo justiça territorial e cultural para os povos de terreiro.

3.1.2 Tombamento

O tombamento é um instituto jurídico voltado à preservação de bens materiais e imateriais de relevante interesse cultural, histórico, arquitetônico, ambiental ou paisagístico. Regulamentado no Brasil pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, ele visa assegurar que esses bens sejam protegidos contra ações que possam descaracterizá-los ou destruí-los, garantindo sua preservação para as gerações futuras.

Este mecanismo pode ser aplicado a imóveis, paisagens e até mesmo a bens móveis, e sua importância reside em reconhecer formalmente a relevância cultural de determinados elementos do patrimônio coletivo, fortalecendo o vínculo entre o bem protegido e a identidade cultural da sociedade.

Assim, nos tópicos a frente serão apresentadas notas gerais sobre o instituto do tombamento, os casos práticos do Terreiro da Casa Branca e o Terreiro Obá Ogunté e alguns comentários adicionais sobre o tombamento.

3.1.2.1. Notas Gerais sobre o Instituto do Tombamento

De acordo com Carvalho Filho (2015, p. 836), o “tombamento é a forma de intervenção na propriedade pela qual o Poder Público procura proteger o patrimônio cultural brasileiro”.

Já o tombamento é um instrumento legal que visa preservar bens culturais de interesse histórico, artístico ou cultural. De acordo com Rocha (2014), o tombamento implica restrições ao direito de propriedade, uma vez que impede a destruição, modificação ou desapropriação dos bens tombados. Isso reflete uma intervenção do Estado na propriedade privada em nome da preservação do patrimônio cultural.

Figueiredo (2001) afirma que o tombamento é um ato da Administração Pública que, com base em análises técnicas, reconhece que um determinado bem atende aos requisitos constitucionais e legais. Ao comparar o caso

específico com os valores protegidos pela Constituição, constata-se a necessidade de sua conservação, determinando sua preservação e a inclusão no Livro do Tombo.

Tomasevicius Filho (2004, p. 233) pontua que o “[...] o fundamento do tombamento é a função social da propriedade, que modificou o conteúdo do direito de propriedade”. Assim, ao exigir que o titular desse direito alinhe seu uso ao interesse público, que visa à preservação desse patrimônio, são gerados efeitos sobre o conteúdo desse direito, através do cumprimento das obrigações estabelecidas para o titular do direito.

O tombamento é um reflexo das políticas de patrimonialização, que buscam proteger a identidade cultural de uma nação através da preservação de seus bens culturais. No entanto, a aplicação do tombamento pode gerar conflitos com proprietários que desejam utilizar ou modificar seus imóveis, demonstrando um tensionamento entre os direitos individuais de propriedade e o interesse coletivo de preservação cultural.

Tomasevicius Filho (2004, p. 233) aponta que o “[...] tombamento se estende não só aos monumentos e obras históricas e artísticas. Também compreende os recursos naturais”.

Carvalho Filho (2015, p. 837) afirma que a “[...] proteção dos bens de interesse cultural se inicia pela Constituição, que impõe ao Estado o dever de garantir a todos o exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional”. Assim, é importante citar o art. 216, § 1º da Constituição Federal de 1988:

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

Assim, o tombamento é uma das diversas formas de proteção do patrimônio cultural brasileiras em um viés constitucional.

Ainda na Constituição de 1988, o artigo 23, em seus incisos III e IV, atribui à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios a responsabilidade conjunta de proteger documentos, obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, além de monumentos, paisagens naturais notáveis e sítios arqueológicos. Também estipula a obrigação de impedir a evasão,

destruição e descaracterização de obras de arte e outros bens de valor histórico, artístico e cultural.

No que se refere à competência legislativa sobre o tombamento, o artigo 24, em seus incisos VII e VIII, define a competência concorrente entre a União, os Estados e o Distrito Federal para legislar sobre a proteção do patrimônio histórico, cultural, artístico e paisagístico, bem como sobre a responsabilidade por danos ao meio ambiente e a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico.

O artigo 30, inciso IX, reforça também a competência dos municípios em promover a proteção do patrimônio histórico-cultural local, de acordo com a legislação e a fiscalização federal e estadual.

Ainda sobre o art. 30, há uma contradição interessante a respeito dos municípios legislarem sobre a matéria. Conforme Telles (1992), a Carta Magna autoriza os municípios a continuar legislando sobre o tema, ao afirmar que o tombamento é uma questão de interesse local. Portanto, a legislação municipal seria constitucional com base no artigo 30, inciso I, da Constituição Federal.

Todavia, segundo Tomasevicius Filho (2004), essa linha de argumentação não se sustenta, pois o artigo 24, inciso VII, da Constituição Federal claramente atribui essa competência legislativa exclusivamente à União e aos Estados. Permitir aos municípios legislarem sobre qualquer assunto sob o pretexto de "interesse local" não parece ser uma abordagem razoável. Portanto, por implicação, foi proibido aos municípios legislar sobre esse tema.

Em termos infraconstitucionais, há Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, é o regulamento infraconstitucional que rege o tombamento. Carvalho Filho (2015) pontua que o anteprojeto desse decreto foi elaborado pelo escritor Mário de Andrade, a pedido do Ministro da Educação, Gustavo Capanema.

Esse projeto já estava em tramitação no Congresso Nacional antes da criação do Estado Novo, o que explica sua forma atual. Ainda durante o governo de Getúlio Vargas, foi promulgado o Decreto-Lei nº 3.866, de 29 de novembro de 1941, que autorizava o Presidente da República a cancelar o tombamento de ofício por motivo de interesse público.

Apesar de estar desatualizado em alguns aspectos, ainda contém as regras básicas e a estrutura jurídica do instituto do tombamento, incluindo o registro dos bens tombados. Esse Decreto-Lei estabelece apenas as normas

gerais aplicáveis ao ato jurídico-administrativo do tombamento. No entanto, ele se concretiza por meio de atos administrativos específicos destinados a propriedades determinadas.

Vale ressaltar também a Lei nº 6.292, de 15 de dezembro de 1975, que determinou que o tombamento de bens pelo IPHAN ficaria sujeito à homologação do Ministro da Cultura.

Há o Decreto n. 3.551, de 4 de agosto de 2000, que criou o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que fazem parte do Patrimônio Cultural Brasileiro. Os efeitos desse decreto não envolvem a intervenção estatal na propriedade privada, mas sim o registro de manifestações culturais brasileiras que devem ser preservadas e promovidas pelo Estado (BRASIL, 2000).

Tomasevicius Filho (2004) menciona que, na esfera federal, o órgão encarregado de preservar o patrimônio histórico é o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), instituído pela Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937, que reorganizava o Ministério da Educação e Saúde Pública.

Carvalho Filho (2015) demonstra que assim como outras formas de intervenção na propriedade, o tombamento é fundamentado na necessidade de alinhar a propriedade privada às demandas do interesse público. Isso ilustra claramente o princípio de que o interesse público deve ter prioridade sobre os interesses individuais.

Deste modo, podem ser aplicados os arts. 5º, XXIII e 170, III da Constituição de 1988, garantindo o direito de propriedade, desde que se atenda à sua função social. Nesta hipótese, a função social está intimamente relacionada à proteção ao patrimônio cultural, histórico, artístico, etc.

Acrescentou Carvalho Filho (2015) que foi promulgada a Emenda Constitucional nº 48, de 10 de agosto de 2005, que adicionou o § 3º ao artigo 215 da Constituição Federal, prevendo que uma lei estabeleça o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, objetivando a promoção do desenvolvimento cultural do país e a integração às ações do Poder Público para a defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro, além da produção, promoção e difusão de bens culturais e outras iniciativas semelhantes. Isso demonstra a intenção de dar maior destaque aos valores culturais do país. É nesse contexto que se insere o instituto do tombamento.

Neste contexto, é importante discernir o tombamento de limitações urbanísticas administrativas. Carvalho Filho (2015) pontua que no município de Rio de Janeiro, vários imóveis têm sido “tombados” com a finalidade de evitar a sua demolição e evitar novas edificações ou edificações em áreas urbanas específicas, cuja demanda por serviços públicos e equipamentos urbanísticos sejam incompatíveis com a oferta possível no local. Assim, algumas zonas urbanas têm sido tomadas como “áreas de proteção ao ambiente cultural” e nelas se indicam os imóveis sujeitos àquelas limitações.

Carvalho Filho (2015) destaca, desta forma, que há desvio de perspectiva nestes atos, pois eles são ilegais e não há nenhuma ligação com o motivo real do tombamento, o qual é a preservação do patrimônio público e nas áreas supracitadas não há qualquer ambiente cultural passível de preservação. O que se pretendeu no Rio de Janeiro, foi, na verdade, a instituição de limitações urbanísticas administrativas, cujo fundamento nada tem haver com a questão cultural e sim, na alteração de estratégia de política urbana e na necessidade de mudança de critérios para edificação.

Assim, que a Administração usasse instrumentos urbanísticos e não o tombamento como justificativa. É relevante observar que os institutos diferem também quanto aos destinatários: enquanto o tombamento é uma limitação individual, pois requer a análise específica de cada bem a ser tombado, as limitações urbanísticas administrativas são atos gerais e impessoais, afetando coletividades indeterminadas. Na realidade, um instituto foi adotado com os efeitos de outro.

Em verdade, trata-se de uma ação disfarçada do governo municipal, que aplica o tombamento de maneira inadequada. Esse procedimento geralmente não exige indenização ao proprietário, em vez de impor restrições urbanísticas individuais, como a proibição de demolir o imóvel ou a redução do valor econômico da propriedade, onde o proprietário, ao ter seu direito prejudicado, tem direito à indenização por parte do município.

Como frequentemente ocorre em outras situações, essa prática atende mais a interesses políticos do que à observância da ordem jurídica e ao interesse público, que deveriam prevalecer na questão.

Tão inadequada é a inserção de tais áreas como tombadas, que O Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, na Apelação Cível nº 12.498/2005, 2ª

Câmara Cível, sob a relatoria da Desembargadora Leila Mariano, revogou a decisão de primeira instância e anulou, no que se referia aos apelantes, o decreto que incluía dois imóveis de sua propriedade na chamada "Área de Proteção do Ambiente Cultural (APAC)". A respeitável Relatora determinou que não era possível determinar se havia interesse cultural na preservação dos imóveis.

De acordo com o art. 1º do Decreto-Lei n. 25/1937, o tombamento incide sobre bens móveis e imóveis (BRASIL, 1937). Todavia, bem acrescenta Carvalho Filho (2015) que os bens passíveis de tombamento são aqueles que possuem aspectos de relevância para a noção de patrimônio cultural brasileiro, ou seja, como prevê a o supracitado decreto-lei, são os bens do patrimônio histórico e artístico.

De modo interessante, Meirelles *apud* Carvalho Filho (2015, p. 839) aponta "[...] que é equivocado o tombamento de florestas, reservas naturais e parques ecológicos". O patrimônio natural, obviamente, é passível de proteção, como no caso daquela garantida pela Lei n. 6.938/81 e Lei n. 7.347/1985, mas não pela aquela que protege o bem tombado.

Para Celso Antônio Bandeira de Mello (2004) e Lúcia Valle Figueiredo (1995), o tombamento é uma espécie de servidão administrativa. Paulo Affonso Leme Machado (1986) e José Afonso da Silva (1989) entendem que o bem tombado é de interesse público.

Di Pietro (2001) aborda que o instituto seria uma categoria própria, que não seria nem uma limitação administrativa, nem uma servidão, já que o ato de inscrever o imóvel no Livro de Tombo não é uma servidão, já que não há uma coisa dominante. A restrição não é feita em benefício de um bem vinculado a um objetivo ou serviço público, mas tem como finalidade atender a um interesse público geral e abstrato em relação ao patrimônio histórico e artístico nacional.

Telles (1992) defende que o tombamento pode ser tanto uma servidão administrativa quanto uma limitação administrativa. De acordo com o autor, o tombamento seria uma restrição administrativa, sendo visto exclusivamente como uma medida limitadora do direito de propriedade, com uma natureza principalmente pessoal. Alternativamente, poderia ser considerado uma servidão administrativa quando seu impacto incidisse diretamente sobre o bem afetado.

Já Cretella Júnior (1989) e Themistocles Cavalcanti (1964) defendem que se trata de uma limitação administrativa. Carvalho Filho (2015, p. 841) trata de que o tombamento é “[...] instrumento especial de intervenção restritiva do Estado na propriedade privada, com fisionomia própria e inconfundível com as demais formas de intervenção”.

Tomasevicius Filho (2004) pontua que o instituto advém da função social da propriedade que lhe confere concretude, sendo de natureza declaratória ao reconhecer as qualidades intrínsecas do bem que justificam o tombamento, e constitutiva ao modificar o direito de propriedade, impondo ônus, deveres e restrições ao proprietário do bem tombado. A servidão administrativa estabelecida nesses casos é simplesmente uma consequência da lei de tombamento. Ela atua como um mecanismo acessório do tombamento, sem ser um fim em si mesma, e tem o objetivo de assegurar maior proteção ao bem tombado.

Também cabe aqui discutir em relação à natureza do ato ser vinculado ou discricionário, sendo necessário distinguir em relação ao motivo do ato.

Se for analisar o tombamento pelo pressuposto da defesa do patrimônio cultural, o ato pode ser considerado vinculado (CARVALHO FILHO, 2015). Assim, o autor não pode praticá-lo de modo diverso, estando vinculado a esse motivo. Porém, No que se refere à avaliação da qualificação do bem como histórico, artístico, entre outros, e da necessidade de proteção, o ato é discricionário, uma vez que essa avaliação é privativa da Administração.

Igualmente pertinente é notar que o tombamento é um ato administrativo, sendo assim necessário que contenha todos os requisitos essenciais para garantir sua legalidade (CARVALHO FILHO, 2015), sendo composto por um ato administrativo único.

O Decreto-Lei n. 25/1937 dividiu o tombamento em duas categorias: a) quanto à quanto à exectoriedade do procedimento: tombamento voluntário e tombamento compulsório; b) quanto ao caráter da medida: tombamento provisório e tombamento definitivo.

Conforme os arts. 7º e 8º do Decreto-Lei n. 25/1937, o tombamento voluntário é aquele caso em que o proprietário concorda com o ato administrativo, seja mediante solicitação que ele mesmo faz ao Poder Público, seja ao consentir com a notificação que recebe para a inscrição do bem .

Já o tombamento é obrigatório quando o Poder Público inscreve o bem como tombado, mesmo diante da oposição e da discordância do proprietário, de acordo com os arts. 8º ao 10 do Decreto-Lei n. 25/1937. Todavia, é importante salientar que este tipo de tombamento “[...] ocorre sempre que o proprietário se recusar a anuir à inscrição do bem em qualquer dos Livros do Tombo” (TOMASEVICIUS FILHO, 2004, p. 236).

O Superior Tribunal de Justiça, no RMS n. 8.522-SP, já decidiu que o tombamento provisório não é uma etapa processual, mas uma medida preventiva para garantir a preservação do bem até a finalização dos pareceres e sua inscrição no livro apropriado.

Ademais, a Corte da Cidadania também decidiu, no REsp n. 753.534, o tombamento provisório, na verdade, representa uma etapa do processo, pois é decretado antes do ato final do tombamento definitivo. No entanto, desde que o devido processo legal seja seguido, o tombamento provisório terá a mesma eficácia restritiva que o tombamento definitivo, ambos visando a proteção do patrimônio público.

Por fim, Maria Sylvia Zanella Di Pietro (2005), ainda classifica o tombamento em geral abarca todos os bens situados num bairro ou cidade, já o tombamento individual atinge um bem específico.

Segundo Carvalho Filho (2015), todo tombamento resulta de uma declaração explícita de vontade do Poder Público. Isso ocorre porque a responsabilidade de proteger o patrimônio cultural brasileiro e intervir na propriedade privada para assegurar a supremacia do interesse público recai sobre ele.

Neste íterim, é importante saber qual o tipo de ato do Poder Público decreta o tombamento. De acordo com Leme Machado e Pontes de Miranda *apud* Carvalho Filho (2015) entendem que a instituição poderá ser fixada tanto pode ato administrativo quanto por lei. Assim, a responsabilidade de instituir medidas interventivas recai tanto sobre o Executivo quanto sobre o Legislativo.

Carvalho Filho (2015) acredita que a implementação do tombamento deve ser oficializada por meio de um ato administrativo típico realizado pelo Poder Executivo.

O Supremo Tribunal Federal, na Representação n. 1.312, por maior votou no sentido de que o tombamento é de competência do Poder Executivo, tendo

necessidade de ser materializado por um ato administrativo. Excepcionalmente, pode ser que o intuito de proteção seja originário da própria Constituição Federal. Assim, o tombamento seria instituído pela norma constitucional. Carvalho Filho aponta que um exemplo seria o caso do art. 216, §5º da Carta Magna, no qual ficam tombados os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 2024).

Em termos de competência para legislar no caso do tombamento, é concorrente de todas as pessoas federativas, em que pese a omissão dos Municípios no art. 24, VII, CFRB/88. Mas Carvalho Filho (2015) aponta que a interpretação deve ser realizada em conjunto com o art. 30, I e II da CRFB/88, considerando-se a legislação válida então.

Em relação aos bens públicos, Carvalho Filho (2015) aponta que, por analogia ao art. 2º, § 2º, do Decreto-lei nº 3.365/1941, que regulamenta as desapropriações, a União pode tomar bens pertencentes aos Estados, Distrito Federal e Municípios, e os Estados podem fazer o mesmo com os bens municipais (BRASIL, 1941).

No entanto, considerando a natureza dos interesses protegidos pelos entes federativos em diferentes níveis, parece-nos que entidades menores não podem, por força, instituir o tombamento sobre bens pertencentes a entidades maiores. Ou seja, o Município não pode tomar bens estaduais ou federais, e os Estados não podem tomar bens da União.

Assim, a entidade menor precisa de autorização do ente público maior que possui o bem a ser tombado.

Se ressalta que, após o tombamento, há a possibilidade do Poder Público, por iniciativa própria ou a pedido do proprietário ou de outro interessado, pode considerar que a base que sustentava o ato não existe mais. Ao se reconhecer a ausência dessa base, a razão para a restrição ao uso da propriedade deixa de existir. Assim, a consequência natural é desfazimento do ato, cancelando-se o ato de inscrição, chamado também de destombamento (CARVALHO FILHO, 2015).

De acordo com o art. 4º do Decreto-Lei n. 25/1937 define os Livros do Tombo, onde são inscritos os bens que serão protegidos pelo Poder Público, pelo proprietário e pela sociedade em geral, sendo eles: a) Livro do Tombo

Arqueológico, Etnográfico, Paisagístico; b) Livro do Tombo Histórico; c) Livro do Tombo das Belas Artes; d) Livro do Tombo das Artes Aplicadas.

No Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico, Paisagístico serão inscritas as coisas que se enquadram nas categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, assim como os monumentos naturais, sítios e paisagens que devem ser preservados e protegidos devido às suas características notáveis, atribuídas pela natureza ou criadas pela ação humana.

No caso do Livro do Tombo Histórico são registradas as coisas de valor histórico e as obras de arte com importância histórica. Já no Livro do Tombo das Belas Artes, são registradas as obras de arte erudita, nacional ou estrangeiras (TOMASEVICIUS FILHO, 2004). Por fim, no Livro do Tombo das Artes Aplicadas são inscritas as obras que pertencem à categoria de artes aplicadas, sejam elas nacionais ou estrangeiras.

Importante ressaltar que a Lei de Registros Públicos (Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973) não trata do tombamento. No entanto, para proteger os direitos de terceiros, é comum solicitar a averbação do tombamento de um bem imóvel no Registro de Imóveis, com base no artigo 246 dessa lei (TOMASEVICIUS FILHO, 2004).

Conforme Carvalho Filho (2015), o processo não segue um rito fixo, podendo sua tramitação e os atos que o compõem variar de acordo com o tipo de tombamento. No entanto, existem alguns atos que devem necessariamente fazer parte dele, como, por exemplo, o parecer do órgão técnico cultural, a notificação do proprietário.

Neste sentido, o Conselho Consultivo da entidade responsável pelo tombamento, após considerar as opiniões dos técnicos e do proprietário, decide sobre o processo. O Conselho pode anulá-lo em caso de ilegalidade, rejeitar a proposta do órgão técnico, ou aprová-la, se considerar necessário o tombamento. O tombamento se torna definitivo com a inscrição no Livro do Tombo correspondente (CARVALHO FILHO, 2015).

É essencial respeitar o princípio fundamental do devido processo legal (*due process of law*), garantindo ao proprietário o direito ao contraditório e à ampla defesa, incluindo os meios de prova que objetivem demonstrar a falta de relação entre o bem a ser tombado e a proteção do patrimônio cultural. Portanto,

aplica-se a norma do art. 5º, inciso LV, da Constituição Federal (CARVALHO FILHO, 2015).

Nos moldes do Decreto-Lei n. 3.866/1941, ao proprietário do bem tombado é garantido o direito de contestar o ato de tombamento. O recurso deve ser encaminhado ao Presidente da República, que tem a autoridade para cancelar o tombamento, considerando razões de interesse público.

Para Tomasevicius Filho (2004), o tombamento é uma intervenção no conteúdo do direito de propriedade. Para entender seus impactos na propriedade, é necessário consultar o art. 1.228 do Código Civil brasileiro (Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002): “O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha” (BRASIL, 2024).

Bessone (1996) aponta que o uso implica em usufruir do bem conforme a vontade do proprietário, caracterizando-se pela preservação do bem, já que o uso é viável exatamente porque o bem permanece inalterado.

Rodrigues (1997) pontua que a fruição do bem refere-se ao direito de obter seus frutos naturais e civis, além de explorá-lo economicamente.

Nesta linha, Bessone (1996) demonstra que a disposição é a capacidade de transferir, total ou parcialmente, as prerrogativas da propriedade para terceiros, bem como a possibilidade de destruir o bem com um propósito economicamente útil. Diferente do direito romano, a destruição do bem sem justificativa não é permitida.

Quando um bem é tombado, ele sofre alterações em relação às categorias previstas no Código Civil sobre espécie de bens. Marés (1992, p. 21), leciona a respeito que

“[...] o bem cultural assim reconhecido pelo Poder Público passa a estar especialmente protegido e se lhe agrega uma qualidade jurídica modificadora, de tal ordem que fica alterada a sua classificação legal. Ele deixa de ser fungível ou consumível, por exemplo, embora continue móvel ou imóvel, público ou privado. Além disso, não fica fora do comércio, salvo se forem do domínio público, embora sofra restrições quanto à exportação e o direito de preferência do Estado”.

E sobre os efeitos do tombamento, o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, listou-os no Capítulo III (arts. 11 a 21) e, no Capítulo IV (art. 22), incluiu o direito de preferência na aquisição do bem tombado. Os efeitos do

tombamento sobre as prerrogativas do direito de propriedade começam com a faculdade de usar.

O art. 20 do Decreto-Lei nº 25/1937 (BRASIL, 1937) prevê que, sobre a faculdade de usar, o tombamento limita a capacidade de utilizar o bem ao determinar que os bens tombados estão sujeitos à supervisão contínua pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que pode realizar inspeções sempre que considerar necessário. Os proprietários ou responsáveis não podem impedir a inspeção, sob pena de multa, que será dobrada em caso de reincidência.

Importante ressaltar que, de acordo com o art. 15, *caput*, §§1º a 3º do Decreto-Lei nº 25/1937 (BRASIL, 1937), é proibido retirar a obra do País sem a autorização do IPHAN. Caso haja violação dessa regra, o bem tombado será apreendido pela União ou pelo Estado onde estiver localizado.

Se o bem for transferido para outro local, o proprietário deve registrá-lo no novo endereço para onde foi levado, segundo o art. 13, §2º do Decreto-Lei nº 25/1937 (BRASIL, 1937).

Todavia, salienta Carvalho Filho (2015) que a Lei nº 6.015/1973, que regulamenta os registros públicos, não inclui o tombamento entre os diversos atos jurídicos que podem ser averbados no Registro Geral de Imóveis (art. 167, II). Ainda assim, Zanella Di Pietro (2007) afirma que a averbação é necessária, pois o Decreto-lei nº 25 é uma lei especial em relação à lei de registros públicos e, portanto, não foi revogada por ela (art. 2º, § 2º, do Decreto-lei nº 4.657/1942 – Lei de Introdução às Normas do Direito brasileiro).

Conforme o Art. 17 do referido decreto-lei (BRASIL, 1937), é proibido ao proprietário, ou ao titular de qualquer direito de uso, destruir, demolir ou mutilar o bem tombado. Do mesmo modo, só é permitido realizar reparos, pinturas ou restaurações no bem com a autorização prévia do Poder Público.

De acordo com o Superior Tribunal de Justiça (BRASIL, 2012), no AgRg no AREsp 176.140, de relatoria do Ministro Castro Meira, cabe ao proprietário a obrigação de preservar o bem tombado, mantendo suas características culturais. A responsabilidade pela reparação do imóvel é dele, exceto se demonstrar falta de condições financeiras. Caso não tenha recursos para realizar as obras de conservação e reparação, ele deve comunicar o fato ao órgão que decretou o tombamento, que então executará as obras por sua conta. Mesmo sem essa

comunicação, o Estado tem o poder de, em casos de urgência, tomar a iniciativa de realizar as obras de conservação.

E conforme o art. 5º da Convenção relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, o bem tombado deve fazer parte de uma política abrangente que tenha como objetivo integrar o patrimônio cultural e natural na vida da comunidade.

Já quanto à faculdade de fruir em relação ao tombamento, o art. 14 do Decreto-Lei nº 25/1937 (BRASIL, 1937), prevê que o proprietário de um bem tombado não está autorizado a remover o bem do País, exceto por um período breve e exclusivamente para fins de intercâmbio cultural, desde que obtenha a autorização do Conselho Consultivo do IPHAN.

Tomasevicius Filho (2004) abordou sobre o direito de usufruir do bem no sentido de que surgiram muitas disputas nos tribunais brasileiros em relação ao tombamento de áreas com cobertura vegetal destinadas a se tornarem parques ecológicos. Pontua o autor (2004) que no Estado de São Paulo, centenas de ações foram movidas contra o tombamento da Serra do Mar, alegando que isso havia restringido o uso dos imóveis na região do parque, impedindo a exploração econômica da vegetação e a construção de empreendimentos turísticos. Indenizações milionárias foram concedidas aos proprietários, mas atualmente houve uma mudança de entendimento, inclusive com a revogação das decisões anteriores sobre o tema.

Quanto à faculdade de dispor, aponta Tomasevicius Filho (2004, p. 238), que as restrições são as seguintes:

- i) obrigação do adquirente de registrar a transferência do bem no prazo de trinta dias, sob pena de multa de dez por cento sobre o respectivo valor, ainda que se trate de transmissão judicial ou causa mortis (art. 13, § 1º); ii) não poderá vender o bem para fora do País (art. 14); iii) os bens tombados não poderão ser destruídos, demolidos ou mutilados, nem, sem prévia autorização especial do IPHAN, ser reparados, pintados ou restaurados, sob pena de multa de cinquenta por cento do dano causado¹³ (art. 17), e, em se tratando de bens pertencentes à União, aos Estados ou aos Municípios, a autoridade responsável pela infração do presente artigo incorrerá pessoalmente na multa. (art. 17, parágrafo único); iv) em caso de necessidade de obras no bem tombado, o IPHAN deverá executá-las, seis meses, ou providenciará para que seja feita a desapropriação do bem tombado (art. 19, § 1º); v) os bens tombados que pertençam à União, aos Estados ou aos Municípios, inalienáveis por natureza, só poderão ser transferidos de uma à outra das

referidas entidades (art. 11). Fica obrigada a entidade adquirente a notificar o IPHAN sobre a transferência (art. 11, Parágrafo Único); vi) o proprietário da coisa tombada que não dispuser de recursos para proceder às obras de conservação e reparação que a mesma requerer levará ao conhecimento do IPHAN a necessidade das mencionadas obras, sob pena de multa correspondente ao dobro da importância em que for avaliado o dano sofrido pela mesma coisa (art. 19, caput, § 1o). Também o proprietário pode ser restringido temporariamente do uso do bem, em caso de urgência na realização de obras e conservação ou reparação em qualquer coisa tombada, hipótese em que o IPHAN poderá tomar a iniciativa de projetá-las e executá-las, por conta da União, independentemente da comunicação a que alude este artigo, por parte do proprietário (art. 19, § 3o); vii) a União, Estados e Município têm direito de preferência na aquisição de bens tombados, podendo, em caso de descumprimento, seqüestrar o bem e impor multa de vinte por cento ao adquirente e ao alienante do bem (art. 22).

Há também o efeito de reaver o bem tombado de quem que que injustamente o possua ou o detenha, conforme o art. 16 do supracitado decreto-lei. Assim, em caso de perda ou roubo de qualquer objeto tombado, o proprietário deve informar o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional dentro de um prazo de cinco dias. Caso contrário, será aplicada uma multa de dez por cento sobre o valor do item.

Tomasevicius Filho (2004) prevê outros efeitos não enquadráveis no direito de propriedade, como aquele previsto no art. 18 do supracitado decreto-lei, que envolve a criação de uma servidão, onde o bem tombado é o prédio dominante e os bens vizinhos são os prédios servientes. As restrições impostas por essa servidão incluem a proibição de realizar construções na vizinhança que obstruam ou diminuam a visibilidade do bem tombado sem a autorização prévia do IPHAN. Também é proibido colocar anúncios ou cartazes na área próxima ao bem tombado, sob pena de ser ordenada a remoção da construção ou do objeto, com aplicação de uma multa equivalente a cinquenta por cento do valor do objeto.

Também menciona o art. IV da Convenção para a Proteção de Bens Culturais em Situações de Conflito Armado, que não permite o uso de bens culturais e suas proximidades para fins que possam colocá-los em risco de destruição ou deterioração durante conflitos armados (TOMASEVICIUS FILHO, 2004).

Há restrições também para a vizinhança do edifício tombado, sem a devida autorização do órgão competente, é proibido realizar qualquer construção que bloqueie ou diminua a visibilidade do prédio protegido, assim como colocar cartazes ou anúncios. Caso isso ocorra, pode ser ordenada a demolição da obra ou a remoção do cartaz ou anúncio, além de ser possível a aplicação de multa pela infração cometida (CARVALHO FILHO, 2015).

É possível realizar um controle administrativo quanto ao tombamento, executado pelo dirigente da entidade pública cultural ou, como mencionado, pelo Presidente da República. Esse controle pode ser de legalidade ou de conveniência (CARVALHO FILHO, 2015).

O controle de legalidade ocorre quando há indícios de irregularidades nos requisitos de validade do ato, como competência, forma ou finalidade. O controle de conveniência (ou de mérito) acontece quando, por razões de interesse público que apenas a Administração pode avaliar, a proposta de tombamento é rejeitada ou o próprio ato de tombamento é anulado (ZANELLA DI PIETRO, 2007).

Da mesma forma, é viável o controle judicial. No entanto, esse controle deve se restringir à análise das questões relacionadas à legalidade do ato. Caso ocorra algum vício no procedimento administrativo estabelecido por lei, o ato resultante desse processo será considerado ilegal em relação à formalização exigida para sua validade. Ele se aplica no caso de desvio de finalidade, isto é, se o administrador utilizar o tombamento como pretexto para perseguição pessoal (CARVALHO FILHO, 2015).

Vale ressaltar que o tombamento não é a única via para proteção do patrimônio cultural.

Em certas situações, o Poder Público falha em seu dever de proteger o patrimônio histórico, artístico e científico do país. Quando o Estado se omite dessa obrigação, a comunidade tem o direito de acioná-lo para garantir essa proteção necessária. Um dos mecanismos de defesa é o direito de petição, que ocorre no âmbito administrativo. Com base no art. 5º, XXXIV, "a", da CF, o direito de petição permite que qualquer indivíduo solicite ao Poder Público competente a providência estabelecida pela lei como um dever a ser cumprido (CARVALHO FILHO, 2015).

No mesmo sentido, há também a ação popular, de acordo com o art. 5º, LXXIII da CF/88 (BRASIL, 1988), sendo aplicável para a revogação de atos

prejudiciais ao patrimônio público, e, em particular, ao patrimônio histórico e cultural. Esta ação é regida pela Lei nº 4.717, de 29 de junho de 1965, e exige o cumprimento de uma condição específica: somente o cidadão possui legitimidade ativa para iniciar o processo.

Um importante e contemporâneo mecanismo de proteção é a ação civil pública, conforme estabelecido pela Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985 (BRASIL, 1985). O principal propósito desta lei é a salvaguarda dos interesses coletivos e difusos da comunidade, isto é, aqueles interesses que são indivisíveis e que atualmente recebem ampla análise e discussão na doutrina atual.

3.1.2.2. Casos Práticos de Processos de Tombamento realizado pelo IPHAN: o Terreiro da Casa Branca e Terreiro Obá Ogunté

No Brasil, observa-se que o uso do instrumento de tombamento pelo IPHAN para preservar terreiros de matrizes africanas atingiu um número relevante. Ao longo do tempo, o IPHAN teve que flexibilizar esse decreto-lei n. 25/37 para ampliar os conceitos de patrimônio, permitindo uma aplicação mais abrangente da legislação.

Conforme aponta Araújo (2020), o IPHAN, exercendo seu poder discricionário, utilizou o tombamento como principal instrumento para assegurar a conservação das áreas onde estão localizados os terreiros protegidos. Durante um longo período, a instituição considerou o tombamento como a única ferramenta eficaz para garantir essa proteção. Dessa forma, ao preservar a área do terreiro, o IPHAN também protege a história ancestral que é praticada e vivida nesse espaço.

Assim, será realizada uma análise detalhada dos processos de tombamento dos terreiros da Casa Branca e Obá Ogunté, destacando a importância histórica e cultural de cada um. O terreiro da Casa Branca, localizado em Salvador, Bahia, é reconhecido como o primeiro terreiro de candomblé a ser tombado no Brasil, representando um marco na proteção do patrimônio cultural afro-brasileiro.

Esse processo de tombamento enfrentou desafios significativos, exigindo a intervenção do Poder Público para assegurar a preservação de um espaço de grande importância religiosa e cultural. O reconhecimento oficial do terreiro como patrimônio cultural não só garantiu a proteção física do espaço,

mas também simbolizou uma mudança na percepção do valor das práticas religiosas de matriz africana no contexto nacional.

Por outro lado, o terreiro Obá Ogunté, situado em Pernambuco, foi o primeiro a ser tombado no estado e inspirou-se diretamente no processo da Casa Branca. No entanto, o caso do Obá Ogunté trouxe algumas inovações e aperfeiçoamentos na aplicação do instituto de tombamento.

A experiência acumulada no tombamento da Casa Branca permitiu ajustes que facilitaram a preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro no contexto pernambucano, respeitando as especificidades locais e ampliando a abrangência das medidas de proteção.

A análise desses dois processos possibilitará compreender a evolução e os desafios das estratégias de preservação de terreiros no Brasil e como a aplicação do instituto do tombamento foi se adaptando ao longo do tempo para melhor atender às necessidades de preservação cultural e religiosa.

3.2.2.2.1. Terreiro da Casa Branca

A análise do Terreiro da Casa Branca, foi baseada nos estudos de Jefferson Dias de Araújo, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Note-se que foi o primeiro terreiro tombado do Brasil, localizado em Salvador (BA).

Segundo Araújo (2020), em 1982, o diretor da 5ª Diretoria Regional do SPHAN-FNPM, Ary Guimarães, encaminhou através do ofício 518/192 a Augusto Carlos da Silva Telles, diretor da Diretoria de Tombamento e Conservação da SPHAN, uma proposta contendo a documentação para instruir o Processo de Tombamento do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador.

Fundado aproximadamente em 1830 por descendentes africanos que seguiam os preceitos da nação Nagô, o terreiro, conhecido ritualmente como Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Casa Branca ou Candomblé do Engenho Velho, é considerado o mais antigo do Brasil. A comunidade pratica o ritual da nação Ketu, uma vez que, entre os grupos iorubas estabelecidos no Brasil, especialmente na Bahia durante o final do século XVIII e início do XIX, a nação Ketu passou a representar o rito de todos os nagôs" (ARAUJO, 2020).

Cita Araújo (2020) que, em 27 de agosto de 1982, através de despacho manuscrito, o diretor do SPHAN encaminhou o processo para avaliação da arquiteta Dora Alcântara, marcando o início da instrução do processo de tombamento do terreiro. O Processo de Tombamento nº 1.067-T-82, referente ao terreiro da Casa Branca, incluía uma extensa documentação que visava demonstrar a relevância da área onde o terreiro estava estabelecido para sua preservação enquanto espaço religioso de matriz africana em Salvador (BA).

De acordo com o despacho oficial, esta documentação englobava: 01 – Notícia histórica sobre o Terreiro da Casa Branca; 02 – Recortes de jornais alusivos à importância do Terreiro; 03 – Depoimentos de entidades sobre o valor histórico do Terreiro da Casa Branca; 04 – Extensa documentação fotográfica; e 05 – Plantas de localização, situação e baixas (específicas do prédio da Casa Branca)" (ARAÚJO, 2020).

Comenta o autor (2020) que a solicitação do Tombamento foi motivada pela situação fundiária do terreiro, que ocupava uma área de seis mil metros quadrados pertencente ao Sr. Hermógenes Príncipe de Oliveira. Este, aproveitando-se da especulação imobiliária e do alto valor da região, exigia pagamento de arrendamento dos ocupantes do terreiro, prática que aplicava em diversos lotes de sua propriedade em Salvador na época.

O terreiro da Casa Branca tinha representação jurídica através da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, entidade fundada em 25 de julho de 1943 e reconhecida associação e de utilidade pública conforme Lei Municipal 759, de 31 de dezembro de 1956. Por meio desta Associação, foi encaminhada à prefeitura municipal de Salvador (BA) a principal demanda: a Desapropriação da área.

A Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que atuava como representante do terreiro e intermediava junto à comunidade tradicional suas demandas perante a Fundação Pró-Memória, o IPHAN e a prefeitura, enfrentou diversos obstáculos em sua atuação. Como forma de pressionar as autoridades públicas de Salvador, os blocos afrobaianos organizaram uma campanha de mobilização social em apoio à comunidade do terreiro da Casa Branca, incluindo um abaixo-assinado que reivindicava a Desapropriação da área, com o objetivo de garantir a preservação do terreiro em razão de sua relevância religiosa, social e histórica (IPHAN, 1982).

Menciona Araújo (2020) que a equipe do Projeto MANMBA, sob coordenação de Ordep Serra, contou com importantes apoios institucionais para os pedidos de Desapropriação e Tombamento, incluindo: a Associação Brasileira de Antropologia, representada por seu presidente à época, Gilberto Velho; a Universidade Federal da Bahia, através do Centro de Estudos Baianos, dirigido por Consuelo Pondé de Sena; e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). Durante o ano de 1982, Antônio Agnelo Pereira, presidente da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, submeteu múltiplos requerimentos de Desapropriação à prefeitura de Salvador, respaldados por abaixo-assinados que reuniam apoio de diversos setores da sociedade civil organizada, incluindo escritores, artistas e docentes da Universidade Federal da Bahia.

Em 4 de agosto de 1982, em resposta às reivindicações da comunidade do terreiro da Casa Branca, o prefeito Municipal de Salvador decretou o Tombamento simples de toda a área de 6.000m², incluindo santuários, edifícios, árvores sagradas e diversos outros elementos vinculados ao culto e à tradição. O decreto também estabelecia a preservação da paisagem da área, com base no artigo 6º, inciso XIV, da Lei 2.373 de 7 de junho de 1971, permitindo, contudo, o uso normal das edificações e do terreno, bem como a execução de obras necessárias à conservação do terreiro (IPHAN, 1982).

Observa bem Araújo (2020) que conforme evidenciado no processo, a primeira medida protetiva implementada foi o Tombamento na esfera municipal. Esta ação, em termos jurídicos, teve como consequência imediata a interrupção das ameaças que o proprietário do terreno vinha impondo ao terreiro.

Aborda Araujo (2020) que, em 10 de agosto de 1983, foi realizada uma reunião na Fundação Nacional de Arte (Funarte) para debater a preservação do Terreiro da Casa Branca. De acordo com a Ata de Reunião, embora diversos pontos tenham sido abordados, as questões centrais focavam em definir quais bens seriam objetos de preservação e qual seria a forma de intervenção estatal no bem cultural, considerando a relação entre a possível mutabilidade das coisas e o caráter dinâmico das manifestações culturais.

Após as discussões sobre estas questões, apesar do grupo técnico ter reafirmado a relevância cultural do Terreiro da Casa Branca, não se chegou a um consenso sobre o objeto específico da preservação e sua metodologia,

mesmo tendo sido o Tombamento considerado o instrumento mais apropriado. No entanto, foram definidas algumas medidas preliminares visando a preservação do terreiro, incluindo ações para assegurar a posse da área pela comunidade e a realização de obras emergenciais de restauração (ARAUJO, 2020).

De acordo com os técnicos do IPHAN, as medidas propostas beneficiariam a liberdade e as práticas religiosas, assegurando a continuidade da manifestação cultural e neutralizando as principais ameaças enfrentadas pelo terreiro (IPHAN, 1982).

Entre estas ameaças, destacavam-se: o risco de expulsão da comunidade pelo proprietário da área, o perigo iminente de desabamento das estruturas e a impossibilidade de realizar o tombamento sem a prévia desapropriação do sítio. Neste contexto, o Estado atuou como facilitador para garantir a permanência do grupo. Ao término da reunião, devido às incertezas sobre a adequação do instrumento de Tombamento, o grupo decidiu não prosseguir com ele, encaminhando o processo ao Conselho Consultivo do IPHAN para que este se manifestasse previamente sobre o valor cultural do bem e sobre a necessidade de identificar uma forma mais apropriada de preservação (IPHAN, 1982).

A Coordenadora do Setor de Tombamento da DTC/SPHAN, Dora M. S de Alcântara, por meio do ofício circular nº 191, de 31 de agosto de 1983, dirigido aos membros do Conselho Consultivo, apresentou diversos questionamentos sobre a aplicação do instrumento do Tombamento e seus efeitos jurídicos na proteção do terreiro. A arquiteta abordou objetivamente a questão central: "quais são os elementos materiais existentes nos terreiros de Candomblé sobre quais a legislação poderá incidir sem prejuízo da natureza de tais bens: As construções? A vegetação? Objetos de culto? Outros?" (IPHAN, 1982, p. 135).

Isso ocorre justamente porque o art. 17 do Decreto-Lei n. 25/37 trata da não demolição, destruição ou mutilação do patrimônio sem prévia autorização especial do IPHAN, nem reparações, pinturas ou restaurações sob pena de multa (BRASIL, 1937).

Ademais, restavam dúvidas quanto à aplicação do tombamento, pois, para o antropólogo Peter Fry, "[...] o valor de um terreiro de candomblé reside fundamentalmente na tradição oral, que passa de geração a geração através de ritos de iniciação" (ARAUJO, 2020, p. 212).

Assim, pontua Araujo (2020) que o espaço de prática do candomblé, incluindo suas edificações e objetos rituais, constitui a materialidade de uma tradição dinâmica que forma o patrimônio cultural do candomblé, estando em constante processo de transformação. A implementação apressada do Tombamento, sem considerar essa natureza dinâmica do patrimônio, poderia resultar em prejuízos tanto para as gerações futuras quanto para o próprio IPHAN. Como alternativa para solucionar essas questões, Peter Fry sugeriu que o IPHAN e a sociedade civil se mobilizassem para angariar recursos visando a aquisição da área do terreiro, o que acabou não acontecendo.

Segundo Araujo (2020), Gilberto Velho, que na época era chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, defendia a necessidade de adaptar a legislação federal ou encontrar um instrumento jurídico mais apropriado para proteger manifestações culturais como as do candomblé. Ele enfatizava que a proteção estatal deveria assegurar a continuidade de expressões culturais específicas, como o caráter sagrado da Casa Branca, sem implicar imutabilidade. Para Velho, “[...] não é sinônimo de imutabilidade, pois serão as interpretações do próprio grupo que devem nortear o apoio do Estado” (IPHAN, 1982, fl. 136-137). Nesse contexto, atribuía ao IPHAN o papel de adequar-se a mutabilidade vivenciada à prática do candomblé.

De acordo com Araujo (2020), em 31 de maio de 1984, o Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional reuniu-se para decidir sobre o tombamento do Terreiro da Casa Branca. A ata da reunião registra que a principal questão era a propriedade do terreno e se havia algum efeito jurídico aplicável que deveria ser considerado ou alertado conforme as normas de tombamento. Além disso, houve dúvidas sobre a adequação do tombamento como o instrumento ideal para preservar o terreiro, considerando a natureza mutável das práticas religiosas associadas.

Acabou que a questão da propriedade do terreiro foi solucionada pela prefeitura de Salvador, que realizou, por meio de tratativas com o proprietário, primeiramente, uma desapropriação, seguida de um tombamento simples no terreno (ARAUJO, 2020). Outra questão que chamou atenção nesse processo de tombamento é a extensa quantidade de atos formais administrativos que precisam ser seguidos durante o processo de tombamento. A falta de observância desses procedimentos resulta em atrasos, comprometendo a

agilidade do processo e elevando os custos para os cofres públicos a fim de garantir que todo o rito seja cumprido dentro das normas da administração pública (ARAUJO, 2020).

Conforme a leitura dos estudos de Araújo (2020), ficou claro que o IPHAN e o Conselho Consultivo enfrentaram diversos desafios durante o processo de tombamento do terreiro da Casa Branca.

O principal deles dizia respeito à adequação do instrumento de tombamento para um bem cultural que apresenta uma natureza mutável, já que suas manifestações culturais e religiosas sofrem transformações ao longo do tempo. A proteção conferida pelo tombamento, conforme o Decreto-Lei 25/37, estabelece que o bem não pode ser alterado ou modificado, devendo preservar sua originalidade, o que pode entrar em conflito com a dinâmica de práticas culturais vivas.

Essa questão foi superada com a maioria dos conselheiros defendendo, em seus pareceres técnicos, a flexibilidade na aplicação do tombamento, permitindo que a comunidade do terreiro tivesse autonomia para realizar futuras modificações, acompanhando assim a evolução cultural necessária para a preservação do bem (ARAUJO, 2020).

Segundo o autor (2020), outro aspecto crucial discutido durante o processo de tombamento foi a importância da posse da propriedade do terreiro para a continuidade do procedimento. Para assegurar a área onde o terreiro estava localizado, foi necessário recorrer ao instrumento jurídico da desapropriação. Nesse contexto, a Prefeitura de Salvador, atuando como representante do poder estatal, desempenhou o papel principal de intermediar e negociar com o proprietário do terreiro. Somente com a garantia jurídica oferecida pela desapropriação foi possível prosseguir com o processo de proteção.

Por fim, conforme Araujo (2020), a análise desse processo foi fundamental para entender o alcance jurídico da aplicação do instrumento de tombamento a um bem cultural em constante transformação. Além disso, foi possível observar a série de atos administrativos conduzidos pelo IPHAN, que culminaram na efetivação do tombamento e na inscrição do bem no Livro do Tombo. Destaca-se também a importância da colaboração entre as esferas pública e privada ao longo do processo. Na esfera pública, atuaram instituições

como a Fundação Pró-Memória, o IPHAN e o Conselho Consultivo; enquanto, na esfera privada, a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, acadêmicos e a sociedade civil de Salvador tiveram papel relevante.

3.2.2.2.1.1. Análise dos Desafios enfrentados no Processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca

Com base nos desafios processuais anteriormente identificados, a análise do Processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca evidencia uma trajetória marcada por significativas complexidades administrativas e burocráticas.

Utilizando como referencial os problemas previamente sublinhados, como a morosidade processual e a necessidade de comprovação da relevância cultural, o estudo destaca as dificuldades específicas enfrentadas neste caso emblemático.

Tabela 1 – Desafios enfrentados no Processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca

a)	A necessidade de representação jurídica do Terreiro da Casa Branca por meio da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho para que pudesse iniciar o processo de tombamento;
b)	A possível mutabilidade das coisas e o caráter dinâmico das manifestações culturais de terreiro, relevando uma natureza dinâmica do patrimônio a ser tombado;
c)	Questão arguida pela arquiteta do processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca: “Quais são os elementos materiais existentes nos terreiros de Candomblé sobre quais a legislação poderá incidir sem prejuízo da natureza de tais bens: As construções? A vegetação? Objetos de culto? Outros?” (IPHAN, 1982, p. 135);
d)	A propriedade do terreno;
e)	Extensa quantidade de atos formais administrativos que precisam ser seguidos durante o processo de tombamento;

Fonte: Elaborado pela própria Autora, 2025.

O primeiro fato que chama atenção é que o Terreiro da Casa Branca, para iniciar o processo de tombamento, precisou possuir representação jurídica

na forma de associação. Considerando que o processo de tombamento começou antes de 2002 (ano da entrada em vigor do atual Código Civil), considerar-se-á as normas do antigo Código Civil de 1916.

Vasconcelos (2017) afirma que o Código Civil de 1916 (Lei n. 3.071 de 01 de janeiro de 1916) foi a primeira legislação a tratar as sociedades religiosas como pessoas jurídicas de direito privado (BRASIL, 2017), ou seja, dissociada do Poder Público, tendo em vista a laicização do Estado brasileiro.

A autora (2017) ainda afirma que as pessoas jurídicas, conforme o art. 18 da Lei n. 3.071 de 1916, deveriam se registrar tendo posse dos seus contratos, atos constitutivos, estatutos ou compromissos (BRASIL, 2017). Tal registro declarava, segundo o art. 19: a) a denominação os fins e a sede da associação ou fundação; b) o modo por que se administrava e representava, ativa e passiva, judicial e extrajudicialmente; c) se os estatutos, o contrato ou o compromisso eram reformáveis no tocante à administração, e de que modo; d) se os membros respondiam, ou não, subsidiariamente pelas obrigações sociais; e) as condições de extinção da pessoa jurídica e o destino do seu patrimônio neste caso (BRASIL, 2017).

Ou seja, o excerto acima revela as burocracias que os terreiros precisam enfrentar para que possam iniciar um processo de tombamento, o que implica dizer que não é um instituto de preservação cultural inclusivo.

A exigência de que um terreiro esteja formalmente registrado como pessoa jurídica de direito privado para que seja considerado elegível ao processo de tombamento representa um dos maiores desafios à preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro, pois, sem isso, resta impossível iniciar os procedimentos inerentes ao tombamento. Conforme Araujo (2020), tal obrigatoriedade desconsidera a realidade histórica e social dos terreiros, que, em sua maioria, enfrentam barreiras significativas para se formalizarem enquanto entidades jurídicas.

Essa exigência, prevista na legislação de proteção do patrimônio cultural, reflete um descompasso entre o aparato legal e a vivência concreta das comunidades de terreiro. Segundo Oliveira (2020), a imposição desse critério revela uma falta de compreensão sobre a dinâmica social dessas comunidades, que, por razões históricas, foram marginalizadas e continuam enfrentando dificuldades para acessar direitos fundamentais.

Desde o período colonial, os terreiros de matriz africana foram alvo de perseguições, preconceitos e discriminações. Como apontado por Serejo (2017), práticas religiosas de origem africana foram por muito tempo marginalizadas e criminalizadas, resultando na invisibilidade social dessas tradições. Essa exclusão histórica gerou um cenário de vulnerabilidade para as comunidades que preservam os saberes e as práticas dos povos de terreiro, obrigadas a resistir em condições de precariedade e informalidade.

Dessa forma, a exigência de formalização jurídica como condição para o tombamento representa um obstáculo significativo para essas comunidades. Como discutido por Vidal (2023), muitos terreiros funcionam há décadas como espaços culturais, sociais e espirituais de resistência, mas não possuem os meios ou recursos necessários para se registrarem formalmente, em razão da marginalização social e econômica que enfrentam.

A legislação vigente desconsidera a complexidade e a diversidade dos modos de organização social e religiosa dos povos de terreiro. De acordo com Silva (2009), essas comunidades são estruturadas de maneira tradicional e comunitária, pautadas em relações de ancestralidade e pertencimento que não se encaixam nos moldes de uma entidade privada registrada. O Estado, ao impor um critério jurídico incompatível com a realidade dos terreiros, acaba excluindo uma parcela significativa desses grupos dos benefícios legais de preservação.

Sem uma adequação nessas exigências, a flexibilização do tombamento pode resultar em lacunas na supervisão, prejudicando a efetiva preservação sem comprometer a autonomia dos terreiros. Para Schwarcz (2012), o reconhecimento da cultura deve ir além da preservação de objetos físicos, considerando também sua dinamicidade e transformação contínua.

A crítica ao atual modelo de tombamento não visa desmerecer a importância de proteger os terreiros, mas sim destacar a necessidade de um modelo que respeite a vitalidade das tradições afro-brasileiras. Como apontado por Little (2002), territórios sociais devem ser compreendidos em sua dinamicidade e complexidade, não apenas como espaços físicos, mas também como lugares de interação cultural e social.

Outro fator relevante é a questão da propriedade do imóvel do terreiro. A obrigatoriedade de comprovar o título de propriedade e a necessidade de desapropriação para o tombamento revelam uma contradição nas políticas de

preservação cultural do Brasil. No caso do Terreiro da Casa Branca, conforme relatado por Araujo (2020), o tombamento federal só foi possível graças à intervenção da Prefeitura de Salvador, que negociou com o proprietário e realizou a desapropriação, possibilitando posteriormente o tombamento municipal.

A necessidade de comprovação de propriedade para que o IPHAN possa iniciar o processo de tombamento é um critério que marginaliza ainda mais as comunidades de terreiro. Conforme Oliveira (2020), muitas dessas comunidades enfrentam dificuldades históricas para adquirir a posse formal de suas terras, operando em um contexto de vulnerabilidade socioeconômica. Essa exigência desconsidera o valor cultural e simbólico dessas terras, que representam a continuidade de práticas religiosas, memória coletiva e resistência cultural.

Portanto, é necessária uma revisão dos critérios exigidos para o tombamento dos terreiros, de forma a respeitar sua dinamicidade e as peculiaridades de sua estruturação social e territorial. Um modelo mais flexível permitiria uma proteção mais justa e efetiva, garantindo que os terreiros não apenas permaneçam como espaços físicos preservados, mas que continuem sendo lugares vivos de produção cultural e histórica.

O caso do Terreiro da Casa Branca demonstra que, sem a intervenção do poder público, o tombamento de um terreiro pode ser inviável. A Prefeitura de Salvador desempenhou um papel crucial ao intermediar as negociações com o proprietário e efetuar a desapropriação, permitindo que o terreiro fosse formalmente reconhecido como patrimônio cultural.

No entanto, essa situação levanta uma questão crítica: e os terreiros que não têm o apoio de uma prefeitura ou de um ente público disposto a intervir? Ficam eles condenados ao esquecimento, desprovidos da proteção legal que o tombamento oferece?

A dependência da intermediação estatal para o reconhecimento dos terreiros como patrimônios culturais coloca em evidência a desigualdade estrutural que afeta essas comunidades. Os recursos necessários para conduzir um processo de desapropriação e regularização fundiária são, em muitos casos, inacessíveis para os terreiros.

A burocracia envolvida nos procedimentos de tombamento, somada à falta de assistência técnica e jurídica, cria uma barreira quase intransponível para comunidades que já são marginalizadas e têm pouco acesso a apoio institucional.

A exigência de desapropriação para a efetivação do tombamento é, no mínimo, paradoxal. A desapropriação deveria ser um meio para proteger o patrimônio cultural, mas, no contexto dos terreiros, ela se torna uma condição que exclui muitos desses espaços da proteção formal.

Ao exigir que os terreiros demonstrem capacidade técnica e econômica para lidar com um processo de desapropriação, o Estado cria um critério elitista de acesso à preservação, que desconsidera a natureza coletiva e tradicional desses espaços sagrados.

A desapropriação é um processo longo, caro e complexo, que demanda conhecimento jurídico e recursos financeiros significativos. Muitos terreiros, por serem organizações tradicionais e informais, não têm a estrutura necessária para enfrentar esses desafios. Segundo Oliveira (2020), a burocracia e a rigidez jurídica frequentemente dificultam o acesso das comunidades tradicionais aos mecanismos de proteção patrimonial, tornando o tombamento um processo excludente.

A falta de propriedade legal não deveria ser um impedimento para a proteção de um patrimônio cultural que é imaterial e simbólico, mas que depende de um espaço físico para existir. A aplicação dessas exigências revela uma lógica de exclusão que não dialoga com a realidade das comunidades de terreiro. Como argumenta Haesbaert (2004), a territorialidade dessas comunidades não se encaixa nos moldes tradicionais do direito de propriedade, pois se estrutura a partir de uma relação coletiva e simbólica com o espaço.

A manutenção da obrigatoriedade de comprovar a propriedade e a necessidade de desapropriação para o tombamento ignora a especificidade do patrimônio cultural dos povos de terreiro, cuja lógica de uso e ocupação da terra não se enquadra nas normas tradicionais de propriedade privada. Essa inflexibilidade ameaça a continuidade e a proteção das tradições afro-brasileiras, uma vez que muitos terreiros permanecem fora do alcance das políticas de preservação, mesmo sendo fundamentais para a história e identidade cultural do país (SILVA, 2009).

Para que o tombamento de terreiros seja uma ferramenta eficaz de preservação, é necessário repensar os critérios e procedimentos adotados pelo IPHAN e pelas instituições públicas envolvidas. A flexibilização das normas que exigem comprovação de propriedade legal e a busca por soluções alternativas de regularização fundiária são passos fundamentais para incluir as comunidades de terreiro no processo de preservação cultural (ARAUJO, 2020). A preservação do patrimônio afro-brasileiro não pode estar condicionada a critérios que excluem justamente aqueles que são os guardiões dessa cultura.

Para superar os desafios impostos pela exigência de propriedade e desapropriação, o Estado deve adotar uma abordagem mais inclusiva e participativa. Isso inclui o desenvolvimento de políticas públicas que facilitem a regularização fundiária dos terreiros, o oferecimento de assistência técnica e jurídica para as comunidades, e a flexibilização das normas rígidas que atualmente dificultam o acesso ao tombamento (LITTLE, 2002). O reconhecimento do valor cultural e simbólico dos terreiros deve transcender a propriedade legal, levando em consideração a importância desses espaços para a história, a memória e a identidade dos povos afro-brasileiros.

Importante trazer à discussão o seguinte questionamento trazido pela arquiteta envolvida no tombamento do Terreiro da Casa Branca: “Quais são os elementos materiais existentes nos terreiros de Candomblé sobre os quais a legislação poderá incidir sem prejuízo da natureza de tais bens: as construções? A vegetação? Objetos de culto? Outros?” (IPHAN, 1982, p. 135). Assim, o questionamento sobre quais elementos materiais dos terreiros de Candomblé são passíveis de proteção legal expõe um desafio significativo nas políticas de preservação cultural.

Quando se considera a aplicação da legislação de tombamento a elementos tangíveis, como as construções, a vegetação e os objetos de culto, corre-se o risco de ignorar a complexidade e a riqueza cultural dos terreiros. Como argumenta Prandi (2001), as religiões de matriz africana são dinâmicas, vivas e profundamente ligadas à espiritualidade e ao cotidiano das comunidades, aspectos que vão muito além dos bens materiais.

A legislação vigente, que parte do Decreto-Lei nº 25/1937, foca em normas rígidas de preservação que não se adequam ao contexto dos povos de terreiro. Esses marcos legais foram elaborados em um período em que a ideia

de patrimônio era centrada nos monumentos históricos e artísticos, de caráter estático e imutável. No entanto, o patrimônio cultural dos terreiros não segue essa lógica (SCHWARCZ, 2012).

Portanto, o foco exclusivo nos elementos materiais dos terreiros não apenas ignora a riqueza cultural que eles representam, mas também ameaça desconfigurar as práticas que compõem a essência das religiões afro-brasileiras. A legislação precisa se adaptar para proteger, de forma abrangente, um patrimônio que é essencialmente vivo, dinâmico e em constante transformação. Caso contrário, o risco é criar uma proteção que, ao invés de salvaguardar, cristaliza, distancia e pode, paradoxalmente, levar à perda da autenticidade cultural.

Outra questão que chamou atenção nesse processo de tombamento é a extensa quantidade de atos formais administrativos que precisam ser seguidos durante o processo de tombamento.

A extensa quantidade de atos formais administrativos exigidos durante o processo de tombamento gera atrasos significativos e aumenta os custos para os cofres públicos. Isso levanta questões sobre a eficiência da administração pública, que deveria atuar de forma ágil e eficaz na proteção do patrimônio cultural, mas acaba se perdendo em um labirinto burocrático. Conforme Araujo (2020), o tombamento de patrimônios culturais, especialmente os vinculados a comunidades tradicionais, sofre com a morosidade do Estado, o que compromete a efetivação da proteção e desestimula a participação dos grupos envolvidos.

A obrigatoriedade de seguir uma série de ritos formais, embora vise garantir a legalidade e a transparência dos procedimentos, frequentemente se traduz em uma lentidão que compromete a própria eficácia do tombamento. A necessidade de elaborar pareceres técnicos, despachos, ofícios, encaminhamentos e consultas a diferentes instâncias administrativas resulta em processos longos e desgastantes. Nesse sentido, Gonçalves (2015) destaca que os procedimentos administrativos para a preservação de bens culturais no Brasil são altamente burocráticos, resultando em prazos excessivos que podem inviabilizar a proteção de bens vulneráveis.

Tal excesso de formalidade pode acabar burocratizando o que deveria ser uma ação célere para proteger bens culturais de relevância histórica e

simbólica, especialmente quando falamos de patrimônios culturais que são vivos e dinâmicos, como os terreiros de matriz africana. Oliveira (2020) enfatiza que a morosidade estatal na preservação do patrimônio imaterial pode levar à deterioração irreversível desses bens, especialmente quando envolvem práticas e espaços religiosos que dependem da continuidade de seus ritos e saberes.

Além disso, essa morosidade afeta não só o processo em si, mas também a percepção e a confiança das comunidades tradicionais em relação aos órgãos de preservação. Quando se trata da proteção de um patrimônio cultural vulnerável e historicamente marginalizado, é essencial que o Estado demonstre eficiência e compromisso na salvaguarda desses bens. Segundo Vidal (2023), a falta de celeridade na regularização fundiária e na proteção legal dos territórios tradicionais reforça a insegurança jurídica desses grupos, perpetuando desigualdades históricas.

A demora excessiva para concluir um processo de tombamento pode transmitir uma mensagem de descaso e falta de prioridade, o que pode afastar as comunidades do diálogo com os órgãos responsáveis, dificultando ainda mais a proteção de seus espaços sagrados. Araujo (2020) aponta que a desconfiança das comunidades em relação às instituições de preservação é resultado de um histórico de negligência estatal, que frequentemente coloca os interesses privados acima da proteção dos bens culturais.

O aumento dos custos envolvidos é outra questão que precisa ser considerada. A manutenção de uma máquina administrativa que precisa cumprir um grande número de procedimentos burocráticos implica no uso de recursos públicos que poderiam ser melhor aplicados na própria preservação dos bens tombados, na criação de programas educativos ou no apoio direto às comunidades. Para Gonçalves (2015), a insistência em modelos burocráticos rígidos não apenas torna a proteção cultural mais cara, mas também menos acessível às comunidades que mais precisam desse reconhecimento oficial.

A insistência em um modelo rígido de tombamento pode gerar desperdícios, ao invés de uma gestão eficaz dos recursos e de uma proteção cultural eficiente.

Portanto, é necessário repensar os procedimentos formais do tombamento para encontrar um equilíbrio entre a necessidade de um processo que seja seguro, transparente e respeite as normas da administração pública,

mas que também seja ágil e acessível às comunidades. A criação de mecanismos que simplifiquem e desburocratizem o rito do tombamento poderia ser um caminho para aumentar a eficiência do processo, sem sacrificar a integridade da proteção cultural. Reduzir a carga burocrática e os trâmites formais poderia resultar em processos mais rápidos e menos onerosos, possibilitando uma ação mais efetiva na proteção do patrimônio cultural e um maior envolvimento das comunidades na gestão desses bens.

Em síntese, a crítica à extensa quantidade de atos formais administrativos no processo de tombamento levanta a necessidade de uma administração pública mais eficiente, capaz de preservar o patrimônio cultural de maneira ágil, inclusiva e menos custosa. Adaptar os procedimentos aos desafios específicos da proteção cultural dos terreiros e outros patrimônios imateriais é um passo fundamental para garantir que a proteção não seja apenas um ideal formal, mas uma realidade prática que respeite a riqueza e a diversidade do patrimônio cultural brasileiro.

3.2.2.2.2. Terreiro Obá Ogunté (Sítio Pai Adão)

A análise do Terreiro Obá Ogunté também foi baseada nos estudos de Jefferson Dias de Araújo, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Note-se que o terreiro é o mais antigo de Pernambuco.

No ano de 2018, o IPHAN concluiu a instrução do processo de tombamento do Terreiro Obá Ogunté, também conhecido como Sítio Pai Adão, localizado em Recife (PE). Segundo Araujo (2020), a análise desse processo sob uma perspectiva jurídica é fundamental, considerando-se os aspectos legais previstos no Decreto-lei 25/37 e na Portaria 11/86. Essa abordagem comparativa visa examinar as diferenças e semelhanças entre o primeiro terreiro tombado no Brasil, a Casa Branca, em 1986, e os processos de tombamento mais recentes, permitindo uma compreensão mais ampla dos procedimentos administrativos e jurídicos aplicados aos terreiros de matriz africana (ARAÚJO, 2020).

Conforme Araújo (2020), em 15 de maio de 2009, o babalorixá Manoel do Nascimento Costa, liderança religiosa do Terreiro Obá Ogunté, localizado na Estrada da Velha de Água Fria, nº 1644, Recife, Pernambuco, formalizou um pedido de tombamento ao IPHAN. O pedido foi direcionado a Frederico Farias Neves Almeida, então superintendente do Instituto do Patrimônio Histórico e

Artístico Nacional em Pernambuco. A partir desse ponto, iniciou-se um processo que envolveu a análise cuidadosa dos critérios culturais e históricos que justificariam a proteção do terreiro como patrimônio cultural.

No contexto do DEPAM, em 8 de novembro de 2015, por meio do Parecer Técnico 05/2015/CGID, coordenado por Carolina Di Lello Jordão Silva e com a participação dos técnicos da Superintendência do IPHAN em Pernambuco, George Bessoni e Philipe Sidartha Raseira, após seis anos desde a abertura do processo, foi emitida uma manifestação favorável ao tombamento provisório do Sítio Pai Adão – Terreiro Obá Ogunté. A recomendação foi pela inscrição do local nos Livros do Tombo Histórico, Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (ARAÚJO, 2020).

O terreiro possui um significado histórico, cultural e religioso de grande relevância para o povo pernambucano, especialmente para os recifenses. Isso se deve ao fato de que diversas manifestações culturais afrodescendentes fazem parte do cotidiano dos frequentadores do local, incluindo o Maracatu Elefante, o Maracatu Leal Coroado, o Carnaval e as celebrações de São João. Segundo consta nos autos, o terreiro já havia sido tombado a nível estadual em 5 de setembro de 1985, por meio do Decreto nº 10.712 (IPHAN, 2018). Além disso, consta no Parecer Técnico do IPHAN/PE que

Após análise do processo, verificamos que há necessidade de complementação de informação no que se refere às diretrizes de gestão. Ressaltamos que essas diretrizes vêm sendo incorporadas no próprio processo de Tombamento para orientar a forma de preservar o bem após o Tombamento. Em especial para bens afro-brasileiros, sugerimos um processo dialógico que compreenda os valores a serem preservados, para que as intervenções sejam feitas de modo a não gerar dúvidas na condução de ações de fiscalização e autorização de intervenção. (IPHAN, 2018, p. 59).

De acordo com Araújo (2020), as diretrizes de gestão estão vinculadas ao plano de preservação do terreiro, elaborado de forma participativa com a comunidade. O objetivo desse plano é assegurar a proteção efetiva do bem tombado, por meio da definição de parâmetros que auxiliem tanto os interessados na preservação quanto o próprio IPHAN. Além disso, os técnicos sugeriram a criação de um processo dialógico que envolvesse a compreensão dos valores a serem preservados, de modo que, futuramente, as intervenções ocorram sem gerar dúvidas nas ações de fiscalização e autorização.

Essa preocupação, conforme aponta Araujo (2020), é semelhante à enfrentada pelos técnicos do IPHAN e pelo Conselho Consultivo no processo de tombamento do terreiro da Casa Branca, na década de 1980. O tombamento de terreiros implica na flexibilização das normas rígidas do Decreto-Lei 25/37 em relação às políticas de preservação do IPHAN, tendo em vista a natureza mutável do bem cultural em questão.

Dessa forma, após a conclusão de todos os trâmites legais relativos à instrução do processo de tombamento, incluindo pareceres técnicos, despachos, ofícios e solicitações analisadas pelo DEPAM, o processo foi encaminhado à Procuradoria Geral Federal (PGF) em 21 de julho de 2016 para análise. No Parecer nº 236/2016-PF/IPHAN/SEDE, o procurador federal Antônio Fernando Alves Leal Neri manifestou-se favoravelmente ao tombamento provisório do terreiro, uma vez que não foi apresentada a matrícula atualizada do imóvel, comprovando a titularidade da propriedade (ARAÚJO, 2020).

De acordo com Araújo (2020), esse entrave processual reflete uma situação semelhante à experimentada no processo de tombamento do terreiro da Casa Branca, ou seja, a titularidade do imóvel é um dos principais requisitos jurídicos para a efetivação do tombamento do terreiro, devendo ser resolvido logo no início do processo por parte do IPHAN. Como observado, o impasse sobre a propriedade do terreiro só foi resolvido oito anos após a abertura do processo, o que acabou por aumentar a burocratização dos atos administrativos. Ainda menciona o autor (2020, p. 221) que

Conforme a argumentação jurídica do procurador federal Heliomar Alencar de Oliveira, “[...] a finalidade de se ter o registro de imóveis é permitir a identificação por qualquer interessado do efetivo proprietário de um bem imóvel”, isso porque a notificação por edital relativa ao imóvel não foi considerada suficiente, pois o documento atualizado do imóvel deveria estar anexado ao processo para comprovação. O motivo está relacionado aos efeitos que o Tombamento gera ao bem tombado, pois altera o seu regime jurídico, impondo novos deveres ao seu proprietário. O procurador afirma que “[...] a eficácia do ato de Tombamento está, pois, diretamente ligada à identificação do proprietário acerca do ato protetivo pelo Poder Público”. Isso quer dizer que o proprietário do bem tombado deve estar ciente quanto aos efeitos da aplicação do Tombamento sobre o bem, em relação aos seus deveres e responsabilidades como, por exemplo, não fazer nenhum tipo de intervenção (reforma, construção, modificação) sem a prévia autorização do IPHAN (grifo nosso).

Com base nos estudos do IPHAN, foram feitas uma série de recomendações e ao final delas, a Superintendência propôs um Plano de Salvaguarda para garantir a continuidade da preservação e conservação do terreiro, abrangendo não apenas os aspectos materiais, mas também todas as dinâmicas culturais envolvidas no fazer manifestado no local (ARAÚJO, 2020).

Com base nas análises, e conforme o Parecer Técnico do IPHAN, a coordenadora-geral de Identificação e Reconhecimento ratificou a recomendação de tombamento do Terreiro Sítio Pai Adão, sugerindo sua inscrição no Livro do Tombo Histórico, bem como nos Livros do Tombo Etnográfico, Paisagístico e Arqueológico. A recomendação foi aprovada pelo DEPAM em 2 de agosto de 2018. Em seguida, o processo foi encaminhado à procuradora federal para análise e emissão do parecer (ARAÚJO, 2020).

Chamou a atenção do autor (2020) que o processo de tombamento em questão durou longos onze anos, considerando que foi mais harmônico do que o tombamento do Terreiro da Casa Branca, com um rito mais bem estabelecido, o que só foi possível graças a criação da Portaria Institucional n. 11 de 11 de setembro de 1986.

Todavia, aponta Araújo (2020) que no processo do Sítio Pai Adão, ocorreu o mesmo problema fundamental que havia ocorrido no processo do Terreiro da Casa Branca, o que poderia comprometer a aprovação do tombamento: a falta de comprovação efetiva da propriedade da área onde o terreiro está localizado.

3.2.2.2.2.1. Análise dos Desafios enfrentados no Processo de Tombamento do Terreiro Obá Ogunté

Fundamentado nos problemas processuais previamente identificados, o estudo do Processo de Tombamento do Terreiro Obá Ogunté – Sítio Pai Adão revela uma trajetória marcada por entraves burocráticos e complexidades administrativas.

O processo demandou esforços significativos para documentar e validar a importância histórica do terreiro, sua cosmologia e contribuição para a preservação das manifestações religiosas de matriz africana, enfrentando desafios que vão além da mera formalidade burocrática e se inserem no contexto mais amplo de reconhecimento e valorização das tradições culturais afro-brasileiras (ARAÚJO, 2020; IPHAN, 1982).

Tabela 2 – Desafios enfrentados no Processo de Tombamento do Terreiro Obá Ogunté

1	Flexibilização das normas rígidas do Decreto-Lei 25/37 em relação às políticas de preservação do IPHAN, tendo em vista a natureza mutável do bem cultural em questão;
2	A falta de comprovação efetiva da propriedade da área onde o terreiro está localizado;
3	O processo de tombamento durou longos 11 anos.

Fonte: Elaborado pela própria Autora, 2025.

O primeiro tópico que deve ser abordado é a flexibilização das normas rígidas do Decreto-Lei n. 25/37 em relação às políticas de preservação do IPHAN, tendo em vista a natureza mutável do bem cultural em questão. A flexibilidade das normas do Decreto-Lei 25/37 no que tange à preservação de bens culturais, como os terreiros, é um tema crucial para refletirmos sobre o processo de tombamento e a adaptação de um patrimônio cultural vivo e dinâmico (ARAÚJO, 2020).

O processo de tombamento do Terreiro Obá Ogunté, em Pernambuco, expõe as limitações de um sistema de preservação que, muitas vezes, não leva em consideração a natureza mutável e a dinâmica das religiões de matriz africana. A rígida aplicação do Decreto-Lei 25/37 nas políticas de preservação do IPHAN dificulta o reconhecimento da realidade dos terreiros, criando um cenário em que a proteção do patrimônio cultural pode se tornar um obstáculo ao próprio funcionamento e à continuidade da prática religiosa (IPHAN, 1982).

Diferente de outros patrimônios culturais imutáveis, os terreiros são espaços vivos, em constante transformação, tanto em seus aspectos materiais (como a construção e os objetos de culto), quanto nos rituais e práticas que acontecem dentro deles. Essa mutabilidade é uma característica fundamental das religiões de matriz africana, que resistiram e se adaptaram ao longo dos séculos, incorporando mudanças e evoluindo com o tempo (ARAÚJO, 2020).

O problema da flexibilidade no tombamento do Terreiro Obá Ogunté, assim como em outros casos, está justamente na falta de uma abordagem que compreenda essa natureza dinâmica. Além disso, a rígida aplicação das normas legais, sem considerar a mutabilidade e as características do bem cultural,

coloca em risco a autonomia dos terreiros para realizar intervenções e modificações necessárias para a continuidade de suas práticas. A exigência de autorização prévia do IPHAN para qualquer alteração no espaço tombado, embora tenha o objetivo de proteger o patrimônio, acaba limitando a capacidade do terreiro de se adaptar às suas próprias necessidades (ARAÚJO, 2020).

O IPHAN, por sua vez, carece de estrutura suficiente para acompanhar de perto essas modificações e garantir que as mudanças realizadas não prejudiquem a preservação do bem cultural. Não se trata apenas de um problema administrativo ou jurídico, mas também de uma questão financeira e de pessoal, uma vez que o IPHAN não dispõe de uma equipe capaz de monitorar, em tempo real, as múltiplas intervenções que podem ocorrer nos terreiros, nem de recursos suficientes para dar conta dessa demanda (IPHAN, 1982).

Essa falta de flexibilidade no processo de tombamento não apenas impõe barreiras para as práticas religiosas, mas também coloca os terreiros em uma posição vulnerável. Ao impedir a realização de modificações necessárias no espaço físico ou nas dinâmicas internas, corre-se o risco de comprometer a continuidade das tradições e das expressões culturais que esses terreiros representam. A abordagem rígida do IPHAN não reflete a complexidade e a riqueza dos bens culturais imateriais, que muitas vezes precisam de adaptação para se manter vivos e para garantir que as gerações futuras possam dar continuidade à prática religiosa e à cultura que ali se desenvolve (ARAÚJO, 2020).

Dessa forma, é fundamental que se repense o modelo de preservação do IPHAN, adaptando-o às especificidades dos terreiros de matriz africana, de modo a garantir a proteção do patrimônio cultural sem inviabilizar a autonomia dos terreiros e o seu direito de modificar seu espaço conforme as necessidades espirituais, culturais e sociais da comunidade (IPHAN, 1982).

A preservação do patrimônio cultural deve ser um processo dinâmico e flexível, que acompanhe as mudanças e evoluções dos bens culturais, e não um procedimento que aprisione as práticas religiosas e culturais em moldes rígidos e desatualizados.

O segundo tópico que merece atenção é que o Terreiro Obá Ogunté enfrentou a problemática da falta de comprovação efetiva da propriedade da

área onde o terreiro está localizado. A exigência de comprovação de propriedade como um requisito para o tombamento dos terreiros, como ocorreu no caso do Terreiro Obá Ogunté, em Pernambuco, reflete um dos maiores desafios enfrentados pelas comunidades de matriz africana que buscam proteger seu patrimônio cultural. Essa exigência, que já foi abordada no contexto do Terreiro da Casa Branca, se repete com ela problemática, evidenciando uma falha sistêmica nas normas de tombamento e na gestão da preservação do patrimônio cultural desses espaços (ARAÚJO, 2020).

Embora o tombamento seja uma ferramenta importante de proteção, o processo se torna ineficaz e moroso quando atrelado a uma burocracia rígida, que não leva em consideração as realidades específicas dos terreiros e de suas comunidades. O problema da falta de comprovação de propriedade da área onde o Terreiro Obá Ogunté está localizado, assim como no caso do Terreiro da Casa Branca, é um reflexo de uma história de exclusão e marginalização das religiões de matriz africana.

Ao longo do tempo, muitos terreiros foram negligenciados pelo Estado, que não ofereceu o suporte necessário para que esses espaços pudessem formalizar a posse da terra onde se localizam. A falta de acesso à regularização fundiária e as dificuldades econômicas e jurídicas impostas a essas comunidades, especialmente no que se refere a processos de formalização de títulos de propriedade, fazem com que o caminho para a preservação cultural se torne ainda mais complexo (IPHAN, 1982).

A exigência de comprovação de propriedade, que exige que os terreiros provem a titularidade da terra, desconsidera a natureza simbólica e coletiva desses espaços. O Terreiro Obá Ogunté, assim como outros terreiros, muitas vezes tem uma relação ancestral com o território, que vai além da ideia de posse individual. A terra, nesses contextos, não é apenas um bem material, mas um espaço carregado de significados espirituais e culturais.

Essa dimensão simbólica e comunitária da posse da terra nos terreiros é frequentemente ignorada pelas normas do IPHAN, que operam dentro de uma lógica de regulamentação do patrimônio material, mas que não conseguem abranger adequadamente as especificidades das religiões de matriz africana (ARAÚJO, 2020).

Além disso, o processo de comprovação de propriedade gera uma série de obstáculos práticos que atrasam o tombamento e a proteção desses espaços. A rigidez das exigências legais acaba por agravar ainda mais a vulnerabilidade dos terreiros, colocando-os em uma posição de fragilidade perante as normas que, paradoxalmente, deveriam protegê-los (IPHAN, 1982).

Para que o processo de tombamento seja eficaz, é necessário que se leve em consideração a realidade das comunidades de terreiro, que muitas vezes não possuem as condições necessárias para cumprir com todos os requisitos formais exigidos pela legislação, como a comprovação de propriedade.

Como no caso do Terreiro da Casa Branca, que precisou da intervenção da Prefeitura de Salvador para resolver a questão fundiária, o Terreiro Obá Ogunté também enfrentou a dificuldade de comprovar a titularidade da terra, o que gerou um atraso considerável no processo de tombamento. A solução para esse impasse deveria, portanto, passar por uma reavaliação das normas e exigências do IPHAN, que, embora cumpra uma função importante na preservação do patrimônio cultural, não pode ser aplicada de forma inflexível, sem considerar a diversidade das comunidades e a dinâmica dos bens culturais que se busca proteger (ARAÚJO, 2020).

A maior parte dos terreiros de matriz africana não possui os recursos necessários para se submeter a processos jurídicos complexos e longos que garantam a regularização fundiária. O que se vê, muitas vezes, é uma precariedade de recursos e uma falta de infraestrutura e assistência do Poder Público para que esses espaços consigam se regularizar de maneira adequada e, assim, garantir a proteção legal de seu patrimônio (IPHAN, 1982).

O caso do Terreiro Obá Ogunté, portanto, ilustra mais uma vez a necessidade urgente de flexibilização das normas do tombamento, levando em consideração as especificidades culturais e sociais das comunidades de terreiro. A resistência em ajustar os procedimentos às realidades desses espaços tem impactos negativos na preservação do patrimônio cultural e nos processos de valorização da cultura afro-brasileira.

A exigência de comprovação da propriedade não pode ser um impeditivo para a proteção dos terreiros, especialmente em contextos em que a relação

com a terra é muito mais simbólica e comunitária do que uma simples relação de posse legal (ARAÚJO, 2020; IPHAN, 1982).

Portanto, é imprescindível que se repense a abordagem do IPHAN em relação ao tombamento dos terreiros, buscando um equilíbrio entre a preservação do patrimônio cultural e as especificidades dessas comunidades. A adoção de critérios mais flexíveis, que considerem as realidades dos terreiros e seus bens culturais, pode garantir a proteção desses espaços, sem que a burocracia excessiva prejudique a efetividade da ação.

Para isso, é necessário um esforço conjunto entre o IPHAN, os governos municipais e estaduais, e as próprias comunidades de terreiro, a fim de criar soluções jurídicas e administrativas mais adequadas, que permitam a preservação da cultura e da memória dos povos de terreiro, sem que a falta de propriedade formal ou a complexidade burocrática inviabilizem o processo de tombamento.

3.1.2.2.3. Comentários adicionais sobre processos de tombamento

Segundo Araújo (2020), de 1982 a 2019, o IPHAN tombou 11 (onze) terreiros de matriz africana, todos de candomblé. Com a atualização dos dados até 2023 (RIEGER, 2023), o número continua o mesmo, conforme tabela a seguir com dados do Departamento de Patrimônio Material do IPHAN (DEPAM):

Tabela 3 – Tombamento Definitivo de Terreiros no Brasil de 1982 a 2019

TOMBAMENTO DEFINITIVO DE TERREIROS NO BRASIL - 1982 À 2019											
QT	R	UF	Município	Nome atribuído	Número Processo "T"	Ano de abertura	Estágio da Instrução (Portaria 11/86)	Ano de Tombamento	Processo (Tempo de finalização)	Livros do Tombo	
										Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico	Histórico
1	NE	BA	Salvador	Terreiro da Casa Branca	1067	1982	Tombado	1986	4	Inscrito	Inscrito
2	NE	BA	Salvador	Terreiro do Axé Opô Afonjá	1432	1998	Tombado	2000	2	Inscrito	Inscrito
3	NE	MA	São Luís	Terreiro Casa das Minas Jeje	1464	2000	Tombado	2005	5	Inscrito	Inscrito
4	NE	BA	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Onim Axé Iyanassé - Gantois	1471	2000	Tombado	2005	5	Inscrito	Inscrito
5	NE	BA	Salvador	Terreiro do Alaketo, Ilê Maroíá Lájú	1481	2001	Tombado	2004	3	Inscrito	Inscrito
6	NE	BA	Salvador	Terreiro de Candomblé do Bate-Folha	1486	2001	Tombado	2005	4	Inscrito	Inscrito
7	NE	BA	Salvador	Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré	1498	2002	Tombado	2014	12	Inscrito	Inscrito
8	NE	BA	Itaparica	Terreiro Culto aos ancestrais - OMO Ilê Agbôulá	1505	2002	Tombado	2015	12	Inscrito	Inscrito
9	NE	BA	Salvador	Terreiro Tumba Junsara da nação Angola	1517	2004	Homologado	2018	14	Inscrito	Inscrito
10	NE	PE	Recife	Terreiro Obá Ogunté - Sítio Pai Adão	1585	2009	Homologado	2018	11	Inscrito	Inscrito
11	NE	BA	Cachoeira	Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde - Roça do Ventura	1627	2011	Tombado	2015	4	Inscrito	Inscrito

Fonte: ARAÚJO, 2020, p. 226.

A análise dos procedimentos administrativos referentes ao tombamento de terreiros evidencia uma expressiva dilatação temporal na conclusão dos processos. Considerando o período compreendido entre a abertura e a finalização do processo de reconhecimento, identifica-se uma média de 7 anos para sua instrução e conclusão.

Merece destaque o cenário observado nos processos concluídos em 2018, onde dois importantes centros religiosos experimentaram lapsos temporais ainda mais significativos: o Terreiro Tumba Junsara aguardou 14 anos para efetivar seu tombamento, enquanto o Obá Ogunté – Sítio Pai Adão necessitou de 11 anos para completar o processo administrativo de reconhecimento.

A análise revela uma ambivalência nos esforços institucionais do IPHAN: por um lado, evidencia-se um compromisso contínuo com a preservação do patrimônio histórico-cultural das religiões de matriz africana; por outro, demonstra-se flagrante descumprimento dos procedimentos legais estabelecidos para os processos de tombamento.

A persistente morosidade na conclusão dos processos, que permaneceram em aberto por longos períodos, sugere mais do que uma simples deficiência administrativa: representa um sintoma estrutural de desvalorização sistemática das manifestações culturais negras no cenário institucional brasileiro. Tal cenário reflete dinâmicas históricas profundamente enraizadas de marginalização e invisibilização, configurando-se como expressão concreta das tensões políticas e culturais que permeiam as relações étnico-raciais no país.

Conforme destaca Araújo (2020), a distribuição dos tombamentos realizados pelo IPHAN entre 1938 e 2019 revela um cenário eloquente de desigualdade na preservação patrimonial.

No período mencionado, foram instruídos e efetivados aproximadamente 395 tombamentos relacionados a bens edificados e acervos vinculados à Igreja Católica Apostólica Romana, contemplando igrejas, conventos, capelas, prédios e hospitais em todos os estados brasileiros. A maioria desses bens foi registrada nos Livros do Tombo Histórico e das Belas Artes, com especial concentração no estado da Bahia, onde 69 bens de referencial católico foram tombados (ARAÚJO, 2020).

Segundo Araújo (2020), é possível identificar dois pontos fundamentais na argumentação do Superintendente do IPHAN/BA para a seleção de terreiros destinatários do Tombamento. O primeiro ponto refere-se à relevância do terreiro e sua cosmologia enquanto referência cultural local, considerando sua contribuição para a disseminação e valorização das manifestações religiosas. A análise não se restringe à antiguidade da fundação, mas privilegia a representatividade histórica e as tradições preservadas.

O segundo ponto, conforme destaca o autor, concentra-se nos critérios para a proposição do Tombamento, exigindo um estudo aprofundado que contemple aspectos como o caráter matricial do terreiro e seu valor histórico relacionado à ancestralidade (ARAÚJO, 2020).

O tombamento definitivo foi aplicado pelo IPHAN no Brasil em onze espaços sagrados, todavia, existem ainda dezoito processos de tombamentos em fase de instrução pelo IPHAN:

Tabela 3 – Processos de Tombamento em Aberto no IPHAN de 1994 a 2016

PROCESSOS DE TOMBAMENTO EM ABERTO NO IPHAN - 1994 a 2016									
QT.	R	UF	Município	Nome atribuído	Número Processo "T"	Ano de abertura	Estágio da Instrução (Portaria 11/86)	Ano de Tombamento	Processo (Tempo em espera)
1	NE	SE	Laranjeiras	Casa: Terreiro Filhos de Obá	1340	1994	Indeferido	-	
2	SE	RJ	Rio de Janeiro	Tenda Espirita Vovó Maria Conga de Arruda	1579	2009	Indeferido	-	
3	NE	BA	Lauro de Freitas	Terreiro do Ilê Axé Opô Ajuganã	1459	2000	Pendente	-	
4	NE	BA	Salvador	Terreiro do Ilê Ache Iba Ogum	1461	2000	Instrução	-	19
5	NE	BA	Salvador	Terreiro Mokambo-Onzo Nguzo Za Nkisi Dandalunda Ye Tempo	1523	2005	Instrução	-	14
6	SE	RJ	Nova Iguaçu	Terreiro de Candomblé Asé Nassó Oká Ilê Osun	1531	2006	Instrução	-	13
7	SE	RJ	Duque de Caxias	Terreiro Santo Antônio dos Pobres – Ilê Ogum Megegê Asé Baru Lepê,	1533	2006	Instrução	-	13
8	NE	BA	Lençóis	Terreiro Palácio de Ogum	1541	2007	Instrução	-	12
9	NE	BA	São Félix	Terreiro de Candomblé do Cajá, situado na Fazenda Capivari	1555	2008	Instrução	-	11
10	CO	GO	Valparaíso	Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá - Ilê Oxum	1629	2011	Instrução	-	8

11	SE	RJ	Belfford Roxo	Culto Corte Real da Nação de Ijexá - Ilê Ti Osum Omi Iya Iya Oba Ti ôdô Ti Ogum Alê	1682	2013	Instrução	-	6
12	SE	SP	Santo André	Espaço Religioso Cultural Afro Brasileiro - Neguito Pai Dancy	1683	2013	Instrução	-	6
13	NE	BA	Guanambi	Terreiro de Achê Ilê Cicôngo Roxo Mucumbe de Hanzambi	1710	2014	Instrução	-	5
14	SE	RJ	São João do Meriti	Terreiro Ilê Omulu Oxum	1716	2014	Instrução	-	5
15	NE	BA	Maragogip e	Terreiro Banda Lecongo	1743	2015	Instrução	-	4
16	NE	BA	Santo Amaro da Purificação	Ilê Axé Yá Oman	1744	2015	Instrução	-	4
17	NE	BA	Lauro de Freitas	Terreiro São Jorge Filho da Gomeia	1768	2015	Instrução	-	4
18	SE	SP	São Paulo	Terreiro Ilê Axé Oxossi Caçador	1791	2016	Instrução	-	3
19	NE	BA	Cachoeira	Terreiro Egbé Eran Ope Olúwa - Terreiro Viva Deus	1792	2016	Instrução	-	3
20	NE	BA	Cachoeira	Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô-Tedô	1793	2016	Instrução	-	3
21	S	RS	Canoas	Centro de Umbanda Ogum Lanceiro e Iemanjá	1794	2016	Instrução	-	3

Fonte: ARAÚJO, 2020, p. 238-239.

Sobressai a notável morosidade processual experimentada pelos terreiros em fase de instrução, que permanecem em estado de expectativa pelo pronunciamento definitivo acerca de seu potencial tombamento.

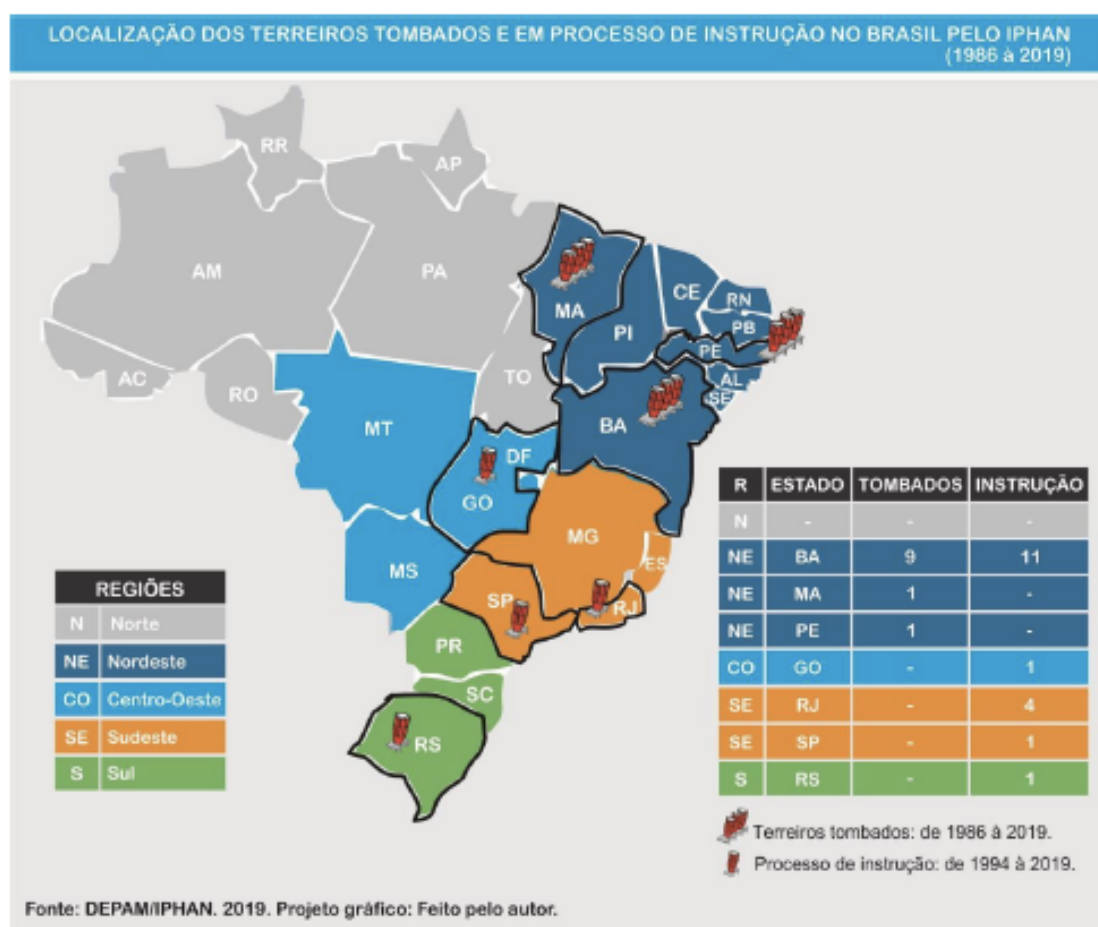
A análise evidencia duas consequências significativas decorrentes da prolongada tramitação processual no âmbito administrativo: em primeiro plano, verifica-se a frustração das lideranças dos terreiros, que veem postergada a

expectativa de garantia de direitos previstos constitucionalmente e em legislações específicas como o Decreto-Lei 25/37 e a Portaria 11/86 do IPHAN; em segundo, identifica-se o impacto econômico negativo representado pela manutenção de processos em aberto por períodos extensos, gerando custos desnecessários aos cofres públicos.

Acrescenta-se o fato de que a Tabela 2 demonstra que os processos em instrução são, em sua maioria de Candomblé, quase nenhum de Umbanda, com concentração na Região Nordeste do Brasil. Todavia, entende-se que o instituto do tombamento deveria ser aplicado a todas as religiões de matriz africana, sendo mais um desafio apresentado em relação ao instituto.

De acordo também com estudos de Araújo (2020), pode-se observar a distribuição no território brasileiro dos terreiros tombados definitivamente e os que estão em processo de instrução, no período de 1986 a 2019:

Figura 1 – Localização dos Terreiros Tombados e em Processo de Instrução no Brasil pelo IPHAN de 1986 a 2019



Fonte: ARAÚJO, 2020, p. 241

Até o ano de 2020, a ausência de pedidos de tombamento de terreiros ao IPHAN na região Norte, bem como a inexistência de tombamentos definitivos além das fronteiras nordestinas, suscita reflexões fundamentais (ARAÚJO, 2020).

Essa constatação instiga questionamentos sobre possíveis entraves institucionais, tais como: a existência de uma rigidez burocrática na aplicação do tombamento para terreiros não considerados matriciais; a potencial inexistência de iniciativas para abertura de processos em novas localidades; a possível deficiência na disseminação de instruções qualificadas sobre políticas de preservação patrimonial nas esferas federal, estadual e municipal; ou ainda, o limitado conhecimento das lideranças e comunidades acerca dos aspectos legais do tombamento, sua aplicabilidade e consequências (ARAÚJO, 2020).

Além disso, fica claro que, por meio da Figura 1, os tombamentos estão, em sua maioria, na região Nordeste, pouquíssimos no Sul, Sudeste e Centro-Oeste, com a quantidade zero na região Norte.

Segundo Araújo (2020), após o tombamento de um terreiro, emergem diversas demandas por parte das lideranças religiosas, incluindo solicitações de ampliação física, reformas e aprovação de recursos para atender tais necessidades.

Essas demandas exigem do IPHAN uma prática institucional capaz de responder de forma eficiente e célere, considerando a natureza dinâmica do bem cultural em questão. No entanto, é importante ressaltar que, conforme o Decreto-Lei 25/37, o IPHAN não pode assumir integralmente os custos de manutenção do bem tombado, cabendo prioritariamente ao proprietário arcar com as despesas, sendo permitido o auxílio do Poder Público em casos de comprovada insuficiência financeira (ARAÚJO, 2020), o que acaba por ser um problema, pois o IPHAN não possui suficiência financeira para assumir todos os custos para a preservação dos bens tombados.

Ademais, a questão da insuficiência financeira e de pessoal do IPHAN prejudica a questão da fiscalização, que faz com que possam ocorrer alterações nos espaços dos terreiros sem a devida autorização prévia do órgão.

Portanto, Araújo (2020) pontua que os terreiros, normalmente, não conseguem realizar a preservação de forma autônoma, por problema de

ausência de recursos financeiros para tal. Essa responsabilidade está diretamente ligada aos efeitos da aplicação do tombamento a um bem.

No contexto da preservação patrimonial, Telles (1992, p. 99-100) desenvolve uma crítica significativa ao instrumento do Tombamento, introduzindo o conceito de "ônus social do Tombamento".

A análise do autor (1992) evidencia que o proprietário de um bem tombado suporta isoladamente a responsabilidade integral de sua preservação. Considerando que o bem tombado materializa um interesse coletivo, o jurista argumenta que seria fundamental o Estado compartilhar os custos e restrições impostos ao proprietário, reconhecendo a dimensão pública do patrimônio cultural.

Telles (1992) apresenta uma contundente crítica jurídica ao destacar que lamentavelmente, a Administração tem-se revelado incapaz de promover a efetiva preservação patrimonial, evidenciando um cenário crítico onde inúmeras propriedades encontram-se completamente abandonadas, deterioradas e em avançado estado de destruição.

Assim, chama mais uma vez a atenção para a necessidade da flexibilização do Decreto-Lei n. 25/37 em virtude dos problemas acima apresentados.

O tombamento, enquanto instrumento jurídico de preservação do patrimônio cultural, encontra desafios significativos quando aplicado aos territórios de povos de terreiro, que possuem uma relação profundamente enraizada com seus espaços sagrados. Ao confrontar esses desafios com a teoria da territorialidade dos terreiros, emergem contradições que evidenciam a insuficiência das práticas legais e administrativas frente à complexidade cultural, histórica e religiosa desses territórios.

Um dos principais desafios do tombamento é sua abordagem patrimonialista, que tende a valorizar aspectos materiais e tangíveis, como construções ou delimitações físicas, em detrimento de elementos imateriais e simbólicos que caracterizam a territorialidade dos terreiros. Essa perspectiva não é plenamente compatível com a teoria da territorialidade, que compreende o território como uma extensão das práticas culturais, religiosas e identitárias da comunidade. O tombamento, ao priorizar a materialidade, pode não captar a

integralidade das relações simbólicas e espirituais que tornam esses espaços indispensáveis para a vivência dos povos de terreiro.

Outro ponto de confronto é o longo e burocrático processo de tombamento, que frequentemente desconsidera a vulnerabilidade das comunidades envolvidas. A teoria da territorialidade destaca que os terreiros são territórios historicamente marginalizados, frequentemente alvos de especulação imobiliária e disputas fundiárias. No entanto, a demora e os entraves burocráticos para a efetivação do tombamento aumentam a exposição desses espaços a riscos de desocupação, degradação ou até mesmo destruição. Casos como o do Terreiro da Casa Branca, onde foi necessária a desapropriação e negociação com proprietários privados antes do reconhecimento formal, ilustram como esses processos podem ser incompatíveis com a urgência de proteção territorial.

Adicionalmente, a imposição de critérios técnicos e jurídicos para a aplicação do tombamento contrasta com a natureza dinâmica e comunitária dos territórios de terreiro.

Enquanto o tombamento exige documentação formal, delimitação precisa de áreas e avaliações técnicas, a territorialidade dos terreiros é marcada por práticas que extrapolam os limites físicos e formais, incluindo memórias coletivas, rituais e relações espirituais com o espaço. Essa desconexão entre as exigências legais e a realidade territorial dos terreiros limita o alcance do tombamento como mecanismo efetivo de proteção.

Por fim, o tombamento, mesmo quando efetivado, enfrenta dificuldades em garantir a preservação integral da territorialidade dos terreiros. A proteção legal que ele oferece não necessariamente assegura a manutenção das práticas culturais e religiosas, especialmente em contextos urbanos onde as pressões externas, como a especulação imobiliária e as transformações do entorno, continuam a ameaçar a vivência comunitária.

Assim, a teoria da territorialidade dos terreiros aponta a necessidade de um enfoque mais abrangente e adaptado, que inclua não apenas a salvaguarda material, mas também políticas públicas que promovam a valorização e a sustentabilidade cultural desses territórios.

Em suma, o confronto entre os desafios do tombamento e a teoria da territorialidade dos terreiros revela a necessidade de repensar os instrumentos jurídicos e administrativos atualmente disponíveis.

É imprescindível que o tombamento seja complementado por medidas que reconheçam a sacralidade, a coletividade e a função social dos territórios dos povos de terreiro, superando os entraves burocráticos e os limites de sua abordagem patrimonialista.

Somente assim será possível assegurar uma proteção efetiva e condizente com a complexidade desses espaços, promovendo justiça cultural e territorial para essas comunidades.

Por fim, no contexto da administração pública, o tombamento revela-se um instrumento de proteção patrimonial com aplicação heterogênea em diferentes regiões brasileiras.

Enquanto em algumas localidades representa a principal estratégia de salvaguarda, em outras permanece completamente inexplorado. O mapeamento dos terreiros de matriz africana ou afro-brasileira tem se configurado como a política cultural contemporânea mais efetiva, transcendendo a mera identificação e assumindo papel fundamental no processo de reconhecimento e valorização dessas expressões religiosas. Todavia, há necessidade de reflexão e aprimoramento do instituto para que ele possa atingir mais terreiros por todo o Brasil.

3.1.3. Políticas Públicas de Regularização Fundiária

A regularização fundiária é um instrumento fundamental para a garantia do direito à cidade, especialmente em contextos de ocupações informais e de vulnerabilidade social.

Em países como o Brasil, onde a histórica exclusão de segmentos da população tem gerado desigualdades no acesso à terra e à moradia digna, a regularização se apresenta como uma estratégia de inclusão social e de efetivação de direitos. No entanto, esse processo é complexo e exige uma compreensão abrangente das diversas dimensões envolvidas, principalmente quando se trata de comunidades específicas, como os povos de terreiro.

Este subtópico aborda as políticas públicas de regularização fundiária no Brasil, com foco nas metodologias e nas leis que visam ordenar e garantir o acesso à terra. Iniciaremos com uma análise geral sobre a regularização fundiária no Brasil (subtópico 3.1.3.1.), considerando suas principais diretrizes e o contexto histórico de sua implementação.

Em seguida, será detalhada a Lei n. 13.465/2017, que institui a regularização fundiária urbana (REURB), estabelecendo as bases legais e os procedimentos para a regularização das ocupações urbanas (subtópico 3.1.3.2.).

Por fim, o último subtópico se dedicará a refletir sobre os desafios específicos da aplicação da REURB para os territórios dos povos de terreiro, considerando as particularidades desses grupos e os obstáculos que surgem quando a legislação entra em confronto com as realidades culturais, territoriais e sociais dessas comunidades.

A análise desses três subtópicos visa proporcionar uma visão detalhada da complexidade envolvida na regularização fundiária no Brasil, identificando tanto as potencialidades quanto os desafios desse processo, especialmente no que se refere aos povos de terreiro e às especificidades dos seus territórios.

3.1.3.1. Notas Gerais sobre a Regularização Fundiária

A questão fundiária no Brasil tem evoluído significativamente, especialmente no contexto urbano. A terra, recurso fundamental para diversas atividades humanas, requer uma gestão cuidadosa e estratégica por parte das autoridades públicas. Sua natureza limitada e não renovável exige uma abordagem criteriosa sobre sua ocupação e utilização.

Nas áreas urbanas, os desafios fundiários se tornam particularmente complexos. A concentração populacional e a diversidade de atividades criam uma competição intensa por espaços com infraestrutura e localização privilegiada. Diferentemente do ambiente rural, onde as dinâmicas são distintas, o espaço urbano demanda políticas mais elaboradas e multifacetadas.

A gestão territorial precisa considerar não apenas aspectos econômicos, mas também sociais e ambientais. O acesso à terra representa muito mais do que um simples direito: é condição essencial para moradia, trabalho, produção e desenvolvimento das múltiplas dimensões da vida contemporânea.

Portanto, cabe ao Estado desenvolver estratégias que garantam uma distribuição mais equitativa e sustentável dos espaços, considerando as necessidades variadas da população e os impactos de sua intervenção no ambiente.

Segundo para as políticas de regularização fundiária brasileiras, há o objetivo de legalizar ocupações informais e conferir título de propriedade aos ocupantes. Segundo Dias (2015), essas políticas visam combater a exclusão social, a insegurança jurídica e promover a inclusão urbana e rural. No entanto, as políticas de regularização fundiária também têm implicações na propriedade privada, uma vez que conferem legitimidade jurídica a ocupações que muitas vezes são irregulares.

Para Fernandes (2012), a regularização fundiária é uma estratégia para garantir o direito à moradia e ao acesso a serviços públicos, contribuindo para a redução das desigualdades socioespaciais. No entanto, ela também pode promover a mercantilização do espaço urbano, uma vez que pode valorizar imóveis e áreas antes desvalorizados.

As políticas de regularização fundiária têm sido implementadas no Brasil com o objetivo de garantir o direito à terra e à moradia, especialmente para populações vulneráveis, incluindo povos de terreiro. Como argumenta Dias (2015), "[...] a regularização fundiária é essencial para garantir a segurança jurídica e a inclusão social dessas comunidades."

No entanto, a implementação dessas políticas muitas vezes exclui comunidades tradicionais, incluindo povos de terreiro, devido à falta de reconhecimento de seus direitos territoriais ancestrais. É necessário que as políticas de regularização fundiária considerem as especificidades culturais e religiosas dessas comunidades para garantir uma inclusão efetiva e justa (Fernandes, 2012).

A expressão “Regularização Fundiária” surge como gênero para abranger todos os procedimentos relacionados à regularização fundiária, que incidem sobre: a) sob o ângulo do Direito Público (poder público como agente ativo da regularização), tendo como base o Art. 46 da Lei n. 11.977/2009; b) sob o ângulo do Direito Privado (partindo da visão do proprietário ou ocupante), sendo tal regularização um “[...] processo complexo de juridicidade de imóveis qualificados de algum modo pela antijuridicidade ou informalidade, que pode abranger o domínio ou alguns de seus aspectos (uso, ocupação, parcelamento, construção, reforma, etc)” (AMADEI, 2013 b, p. 306).

De outro lado, a regularização fundiária é uma prioridade do governo (entretanto que ainda tem muitos desafios a vencer em virtude das medidas atualmente adotadas), sendo que à ela existe outras matérias de igual relevância, como as referentes às questões agrárias em geral, às questões urbanas e rurais no âmbito da Amazônia Legal, dentre outras.

A regularização fundiária, neste contexto, exige uma série de ações públicas de curto, médio e longo prazo, objetivando modificar a realidade dos espaços aos quais ela se destina. Porém, para tal há necessidade de visão sistêmica sobre os problemas ambientais que nos levem a novas alternativas de intervenções mais harmoniosas com a natureza, mais sustentáveis e que ofereçam melhor qualidade de vida para todos (HERZOG, 2013). Para isso, se faz necessária a utilização de instrumentos de caráter jurídico e urbanístico que autorizem o tratamento de assentamentos informais.

Na tentativa de sanar o problema da informalidade dos assentamentos urbanos, na década de 1960 foi editada a Lei nº 6.766/1979 a fim de “[...] minimizar tais efeitos através da regularização do parcelamento do solo urbano” (ABE, 2013, p. 166). Na década de 1980, os movimentos sociais uniram-se em torno da reforma urbana a partir de uma nova ordem jurídica instalada na época com a Constituição de 1988, que acabou tendo um capítulo inteiro dedicado à política urbana, que reconheceu tanto o direito à moradia, à cidade e à regularização.

Em 2001, consolidou-se o Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257/2001), assim como a Medida Provisória nº 2.220. Ambas estabeleceram meios jurídicos e urbanísticos essenciais para a redução do quadro de irregularidade fundiária no país. As Leis Orgânicas dos Municípios seguiram esta mesma orientação, incluindo sempre as finalidades de efetivação da política urbana e dos Planos Diretores, objetivando a proteção, recuperação e preservação do meio ambiente, patrimônio histórico, cultural e artístico.

Por meio do Ministério das Cidades, em 2003, o Governo Federal formulou a primeira política para a regularização fundiária de áreas urbanas, a fim de apoiar aos diversos agentes públicos para promover a regularização fundiária. Finalmente, em 2009, foi editada a Lei nº 11.977/2009.

Em termos de inovações, todas as leis acima citadas foram significativas para: a) retificação de registros imobiliários (agilizados em muito pela via administrativa); b) ante as prescrições da Lei n. 11.977/2009, abreviou-se o processo de regularização, se dando fomento ao registro eletrônico e suas interfaces com os órgãos públicos, ou de modo a se superar dificuldades pontuais de ordem jurídico-registrais.

Como conceito, a regularização fundiária, conforme o Art. 46 da Lei n. 11.977/2009, é um conjunto de medidas jurídicas, urbanísticas, ambientais e sociais, objetivando a regularização de imóveis em situação irregular e à titulação de seus ocupantes.

A regularização é promovida pelo Município, mas de acordo com o Art. 50 da Lei n. 11.977/2009, pode também ser providenciada pelos demais entes federados (União, Estados, Distrito Federal), além de “[...] beneficiários (individual ou coletivamente), cooperativas habitacionais, associações de moradores, fundações, organizações sociais da sociedade civil de interesse público” (CASTANHEIRO, 2013, p. 35) ou quaisquer outras associações civis que tenham fim as atividades em áreas de desenvolvimento urbano ou regularização fundiária.

Contudo, por um viés mais tradicional, a regularização fundiária é um conjunto de medidas objetivando a regularização civil do imóvel, o que se liga ao

direito de propriedade (por meio de uma matrícula no Ofício de Registro de Imóveis). Todavia, a regularização é vista como um instrumento jurídico de política urbana, por meio do Art. 4º, V, *q*, da Lei nº. 10.257/2001 (BRASIL, 2001).

Neste sentido, a regularização fundiária tem a finalidade de evitar lesões ao desenvolvimento urbano, ao direito adquirido sobre os lotes, à adequação dos lotes ilegais ao modelo legal mais sustentável, para que se possa corrigir as distorções sobre o crescimento urbano e sua pressão negativa sobre o meio ambiente, nos moldes do Art. 2º, IV do Estatuto das Cidades.

Ivan Castanheiro (2013, p. 35) aborda que a regularização fundiária se divide em: a) urbanística (com correção da situação física existente, ou seja, quanto às vias de circulação, infraestrutura, etc., exigindo investimentos do Poder Público); b) administrativa (regularização da situação do parcelamento frente aos órgãos públicos); c) civil (regularização da situação registrada e do direito real de aquisição ou do domínio dos adquirentes).

Ademais, como consequência da regularização fundiária pode-se citar que: a) remodelação de modo parcial ou total do conjunto; b) crescimento da dimensão e da quantidade de habitações, ou a diminuição e demolição, aumento ou redução dos espaços projetados; c) implementação ou retirada de equipamentos urbanos.

Sob o prisma social, a regularização fundiária traz benefícios à toda a coletividade, porque vai além da regularidade dominial ou nos interesses particulares imediatos dos ocupantes do núcleo habitacional a ser regularizado, já que não se perde de vista a função social ligada à propriedade, consoante ao que está disposto nos Arts. 5º, XXII e XXIII, 182, § 2º da Carta Magna de 1988, além das finalidades econômicas e ambientais também.

Ao realizar os procedimentos para a regularização fundiária sem levar em consideração os aspectos urbanísticos e ambientais, se dará privilégio tão somente à questão dominial (registrária) e também comprometendo os direitos fundamentais de toda a população do entorno. Assim, a regularização fundiária exige um comprometimento de uma equipe multidisciplinar, devendo ser

promovidas audiências públicas, evitando novas invasões por meio da fiscalização.

Entretanto, a regularização gera diversos custos ao promovente, que na maioria das vezes é o Poder Público, também ocorre a valorização imobiliária. Esta é passível de incidência de alguns tributos como a contribuição de melhoria (Art. 40, Lei n. 6.766/79) e a cobrança de despesas em relação ao parcelado (Art. 47, Lei Lehmann). A simplificação deve ser tida como diretriz da política urbana ligada à regularização fundiária, conforme o Art. 2º, XV do Estatuto das Cidades.

Os procedimentos da regularização fundiária de acordo com a Lei nº 11.977/2009 são: a) regularização do domínio da gleba (na forma de usucapião coletivo ou individual e legitimação de posse); b) auto de demarcação urbanística (delimitação da área); c) averbação do auto de demarcação urbanística junto ao Ofício de Registro de Imóveis; d) feitura do projeto de regularização fundiária do núcleo habitacional a ser aprovado por uma equipe multidisciplinar municipal (Art. 51); e) Registro de autodemarcação urbanística; f) concessão pelo Poder Público de titulação de legitimação de posse, com preferência à mulher (Art. 58, §2º), que deverá ser registrado para se constituir direito face terceiros; g) títulos de legitimação de posse devem ser convertidos em de propriedade, após cinco anos de registro, devendo ser requerido pelo titular (Art. 60).

Assim, pretende-se que a regularização fundiária, como política pública urbana, seja holística a ponto de contemplar as questões ambientais, urbanísticas e sociais, proporcionando bem-estar às pessoas (CASTANHEIRO, 2013, p. 52).

3.1.3.2. A Regularização Fundiária Urbana (REURB) – a Lei n. 13.465/2017

Há também a Regularização Fundiária Urbana (REURB), instituída pela Lei federal nº 13.465/2017, que representa uma transformação significativa nos procedimentos de ordenamento territorial brasileiro.

Assim, se enfatiza a importância da consolidação da REURB na agenda de políticas públicas, revelando seu potencial para aprimorar a gestão territorial,

promover segurança jurídica nas transações imobiliárias e beneficiar populações em situação de vulnerabilidade habitacional.

A Regularização Fundiária Urbana (REURB), conforme estabelecida pela legislação vigente, constitui um conjunto de estratégias jurídicas, urbanísticas, ambientais e sociais com objetivo de integrar núcleos urbanos informais ao ordenamento territorial e garantir a titulação de seus ocupantes (BRASIL, 2017).

Consideram-se núcleos urbanos informais aquelas áreas que se encontram à margem da regularidade fundiária, caracterizadas por ocupações clandestinas ou irregulares. Essas localidades apresentam complexidades que impedem a titulação de seus habitantes, mesmo quando originalmente constituídas em consonância com as normas vigentes no momento de sua implementação (BRASIL, 2020, p. 3).

A proposta fundamental desta modalidade de intervenção urbana é reconhecer e normalizar territórios que historicamente foram marginalizados dos processos formais de ocupação e registro, promovendo inclusão territorial e garantindo direitos básicos de cidadania aos seus moradores. Ainda conforme Brasil (2020, p. 3), a titulação é

o processo de reconhecimento dos direitos dos ocupantes de, dentre outros, permanecer com sua edificação no local ocupado. Mas para que estes títulos tenham validade no mundo das leis (gozem de segurança jurídica), é preciso que sejam registrados no cartório de registro de imóveis, conforme determina o Código Civil brasileiro.

Segundo Brasil (2020), a Regularização Fundiária Urbana (REURB) concentra a maior parte de suas medidas no âmbito administrativo, predominantemente no órgão municipal responsável pela regularização fundiária urbana. Nesse contexto, o Município emerge como o principal protagonista da REURB, sendo o agente primordial responsável pelo planejamento e gestão da ocupação urbana.

Os objetivos da REURB estão insculpidos no art. 10 da Lei n. 13.465/2017, sendo eles expandir o acesso à terra urbanizada para a população

de baixa renda, promover a integração social e a geração de emprego e renda, assegurar o direito social à moradia digna, concretizar a função social da propriedade, conceder direitos reais e garantir a participação dos interessados (BRASIL, 2017).

A centralidade municipal neste processo decorre da sua competência legal e capacidade operacional de implementar as estratégias necessárias à integração e normalização dos espaços urbanos informais, tornando-o o ator fundamental na execução das políticas de regularização fundiária.

No contexto da Regularização Fundiária Urbana (REURB), União e Estados assumem um papel de suporte estratégico aos Municípios. Sua função primordial consiste em oferecer capacitação, assistência técnica e recursos financeiros que permitam aos municípios executar adequadamente suas responsabilidades.

Adicionalmente, essas esferas governamentais também possuem legitimidade para solicitar a implementação da REURB, configurando-se como atores complementares no processo de regularização fundiária (BRASIL, 2017).

Conforme o art. 13 da Lei n. 13.465/2017: a REURB compreende duas modalidades: a REURB de Interesse Social (REURB-S) e a REURB de Interesse Específico (REURB-E). A REURB-S trata da “[...] regularização fundiária aplicável aos núcleos urbanos informais ocupados predominantemente por população de baixa renda, assim declarados em ato do Poder Executivo municipal” (BRASIL, 2017).

Já a REURB-E aborda a “[...] regularização fundiária aplicável aos núcleos urbanos informais ocupados por população não qualificada na hipótese de que trata o inciso I deste artigo” (BRASIL, 2017), ou seja, ela é aplicável aos demais casos.

Ainda menciona Rosso e Sarmanho (2024) que há a REURB inominada, com base no art. 69 da Lei n. 13.465/2017, no qual as glebas parceladas para fins urbanos antes de 19 de dezembro de 1979, que não possuam registro, podem ter sua situação jurídica regularizada por meio do registro do parcelamento, desde que estejam implantadas e integradas à cidade.

O Decreto nº 9.310/2018, que regulamenta a Lei nº 13.465/2017, estabelece um limite de 5 (cinco) salários-mínimos como renda familiar máxima para beneficiários da REURB-S. Entretanto, considerando as particularidades locais e regionais, os municípios ou o Distrito Federal podem, mediante ato normativo próprio, reduzir esse teto de renda, adaptando o critério às suas especificidades socioeconômicas (BRASIL, 2018).

De acordo com Brasil (2020), a classificação da Regularização Fundiária Urbana (REURB) define critérios específicos de gratuidade e responsabilidade financeira. Na REURB-S, independentemente da dominialidade da área, os custos são integralmente assumidos pelo Poder Público, incluindo custas cartorárias, elaboração do projeto de regularização e infraestrutura essencial.

Já na REURB-E, a regularização é contratada e financiada pelos beneficiários ou requerentes privados. Em casos de áreas públicas, havendo interesse público, o Município pode elaborar e custear o projeto de regularização e infraestrutura, com possibilidade de posterior ressarcimento dos beneficiários (BRASIL, 2020).

Os legitimados para requerer a REURB são: a) a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, diretamente ou por meio de entidades da administração pública indireta; b) os seus beneficiários, individual ou coletivamente, diretamente ou por meio de cooperativas habitacionais, associações de moradores, fundações e certas organizações sociais; c) os proprietários de imóveis ou de terrenos, loteadores ou incorporadores; d) a Defensoria Pública, em nome dos beneficiários hipossuficientes; e) o Ministério Público (BRASIL, 2017).

Neste sentido, os legitimados poderão conduzir o processo realizando todos os atos necessários à regularização fundiária, incluindo solicitações de registros, contudo a competência para aprovar a Regularização Urbana (REURB) é exclusivamente do Município (BRASIL, 2017).

Segundo Brasil (2020), para dar início ao processo de regularização fundiária no Município, é necessária a apresentação de requerimento por um dos

legitimados. Quando a iniciativa parte do próprio Município, este pode instaurar o processo de REURB diretamente. Os autores destacam ainda que, em caso de indeferimento do pedido, o Município deve apontar quais medidas precisam ser adotadas para possibilitar uma reformulação e posterior reanálise do requerimento.

Os autores (2020) ainda pontua que somente organizações da sociedade civil de interesse público ou associações civis cujo objeto social esteja diretamente relacionado às áreas de desenvolvimento urbano ou regularização fundiária urbana podem requerer a Regularização Fundiária Urbana (REURB).

Conforme Brasil (2020), nos Municípios que já desenvolvem regularização fundiária, os procedimentos previstos na Lei nº 13.465/2017 requerem apenas ajustes técnicos, institucionais e alguma repactuação com os principais atores, em virtude de mudanças nas atribuições. Entretanto, a maior parte dos Municípios brasileiros ainda não estabeleceu sua política de regularização fundiária urbana.

Os autores ressaltam que, considerando especialmente o direito à moradia, a Lei assegurou que a regularização poderá ser promovida mesmo em Municípios que não regulamentaram a REURB, sendo que apenas alguns instrumentos, como a venda direta, necessitam de regulamentação específica para serem utilizados pelo Município.

De acordo com Brasil (2020), as ações de Regularização Fundiária Urbana (REURB) devem ser integradas a um plano mais amplo de ordenamento territorial urbano, o que demanda um diagnóstico prévio para compreender a realidade municipal e mapear o quadro de irregularidade fundiária da forma mais abrangente possível.

Os autores enfatizam que, para serem efetivas, as ações de regularização fundiária precisam ser acompanhadas de medidas preventivas contra a ocupação desordenada do solo urbano, como: indicação antecipada de áreas adequadas para habitação de interesse social, previsão de áreas de expansão urbana e implementação de programas de locação social.

É importante ser realizado um diagnóstico municipal de todos os núcleos urbanos informais existentes na cidade, a partir de questões tais como: a) Quem são os proprietários das áreas constantes no Cartório de Registro de Imóveis? b) Qual a “idade” de cada núcleo? Ao longo desse tempo, ocorreram conflitos sobre a posse? c) Qual o perfil de renda das famílias que ocupam os imóveis de cada núcleo (sugerindo, se possível, classificar em interesse social ou interesse específico)? d) O núcleo conta com infraestrutura essencial, inclusive com equipamentos para a prestação de serviços básicos? e) Possui áreas de risco? Obras (financeiramente viáveis) podem ser executadas para corrigir o risco ou a área deve ser desocupada? f) Quais núcleos não contam com viabilidade de regularização? (BRASIL, 2020).

Núcleos urbanos que não apresentam conflitos fundiários, possuem infraestrutura adequada e contam com uma comunidade organizada e interessada na regularização podem ser priorizados e regularizados de forma mais célere. A construção e compreensão deste cenário orientará a atuação da prefeitura, fornecendo base para a priorização dos núcleos conforme os parâmetros definidos na política local de regularização fundiária.

A lei n. 13.465/2017 apresenta os principais passos da REURB-S para a regularização fundiária de um núcleo informal, começando pelo diagnóstico do núcleo urbano informal e classificação da modalidade.

Após o requerimento dos legitimados e a instauração do processo de regularização, uma das primeiras atividades fundamentais a ser realizada é: a) a delimitação da poligonal do núcleo urbano objeto da regularização; b) Realização de pesquisas cartorárias; c) Elaboração de Planta de Sobreposição (BRASIL, 2020).

Conforme Brasil (2020), a delimitação da poligonal requer uma planta com precisão que viabilize a pesquisa cartorária de forma segura. Nos casos em que imóveis atingidos ou confinantes não estejam matriculados ou transcritos no Cartório de Registro de Imóveis local, o Município ou Distrito Federal deve realizar diligências junto aos cartórios anteriormente responsáveis.

Ainda segundo Brasil (2020), além da pesquisa cartorária, recomenda-se a investigação em outros órgãos públicos de parcelamento do solo e na procuradoria municipal. Nesta etapa, o processo deve ser classificado como REURB-S ou REURB-E, sendo que o Município dispõe de até 6 (seis) meses para realizar esta classificação mediante ato formal.

Conforme Brasil (2020), para os imóveis inseridos total ou parcialmente na poligonal de regularização, o Município deve notificar os titulares, confinantes e terceiros interessados, incluindo os responsáveis pela implantação do núcleo. Os notificados terão 30 dias, a partir do recebimento da notificação, para apresentar eventual impugnação à REURB, o que, se ocorrer, ensejará o início de procedimento extrajudicial de composição de conflitos.

A notificação deve ser realizada por via postal, com aviso de recebimento, no endereço constante da matrícula ou transcrição, considerando-se efetivada quando comprovada a entrega. Quando o proprietário ou confinantes não forem localizados ou houver recusa da notificação, será necessária a publicação de edital com prazo de trinta dias, contendo resumidamente a descrição da área a ser regularizada (BRASIL, 2020).

Na ausência de manifestação, presume-se a concordância com a REURB. Brasil (2020) ressalta que tais notificações são dispensadas caso o imóvel já tenha sido objeto de demarcação urbanística.

Segundo Brasil (2020), após atestar a viabilidade de regularização mediante pesquisas, diagnósticos e análises técnicas e jurídicas, o Município ou Distrito Federal deve elaborar o Projeto de Regularização Fundiária. Embora o termo "projeto" possa induzir a um entendimento simplificado, na realidade, trata-se de um conjunto de peças técnicas, iniciando-se pelo levantamento topográfico e estudo preliminar das desconformidades e situações jurídica, urbanística e ambiental.

Os instrumentos da REURB estão no rol exemplificativo do art. 15 da Lei n. 13.465/2017, destacando-se a concessão de uso especial para fins de moradia (CUEM), a legitimação de posse e a legitimação fundiária.

Consoante Belloir e Moreira (2023), a Concessão de Uso Especial para Fins de Moradia (CUEM) foi disciplinada pela Medida Provisória nº 2.220, de 4 de setembro de 2001, mantida em vigor pela Emenda Constitucional nº 32/2001. O instituto surgiu como alternativa para solucionar a problemática da ocupação de bens públicos, considerando que o artigo 183, §3º da Constituição Federal impede a realização da usucapião nesses casos.

A CUEM objetiva promover direitos aos ocupantes de bem público de forma gratuita, seja por via administrativa ou judicial, vinculando o imóvel especificamente à finalidade de moradia. O conceito do instituto encontra-se delineado no artigo 1º²⁹ da Medida Provisória, conforme alteração promovida pela Lei nº 13.465/2017 (BELLOIR, MOREIRA, 2023).

Segundo Belloir e Moreira (2023), a concessão especial de uso para fins de moradia configura-se como um direito subjetivo do possuidor, condicionado à presença de requisitos específicos. Nesse sentido, o legislador atribuiu ao Poder Público uma atividade vinculada, conferindo maior segurança aos beneficiários.

Os autores (2023) destacam que a compreensão do destinatário da CUEM como possuidor só é possível mediante declaração expressa de sua qualificação, uma vez que a Lei nº 13.465/2017 busca distinguir ocupação e posse, considerando-as situações distintas, exceto quando articuladas com instrumentos da Reurb.

No caso específico da CUEM, observa-se o reconhecimento legal do "possuidor" do imóvel público para adquirir, pela posse prolongada de 5 (cinco) anos, não a propriedade do bem público (constitucionalmente vedada), mas o direito de uso para fins de moradia. Trata-se, portanto, de uma posse definitiva fundamentada não mais no mero exercício de fato da posse (*ius possessionis*),

²⁹ Art. 1º Aquele que, até 22 de dezembro de 2016, possui como seu, por cinco anos, ininterruptamente e sem oposição, até duzentos e cinquenta metros quadrados de imóvel público situado em área com características e finalidades urbanas, e que o utilize para sua moradia ou de sua família, tem o direito à concessão de uso especial para fins de moradia em relação ao bem objeto da posse, desde que não seja proprietário ou concessionário, a qualquer título, de outro imóvel urbano ou rural (BRASIL, 2001).

mas no título propiciado pela aquisição do direito de concessão de uso (*ius possidendi*) (BELLOIR, MOREIRA, 2023).

O instituto da Concessão de Uso Especial para Fins de Moradia foi incorporado ao artigo 1.225 do Código Civil pela Lei nº 11.481/2007, que adicionou o inciso XI ao rol dos direitos reais, e também está previsto no artigo 15, inciso XII da Lei nº 13.465/2017, sendo reconhecido como um instrumento da Regularização Fundiária Urbana (Reurb).

A concessão de uso especial para fins de moradia diferencia-se da concessão de uso, regulamentada no Decreto-Lei nº 271/1967, em seu artigo 7º³⁰, a qual está incluída no rol de direitos reais do Código Civil (artigo 1.225, inciso XII), sob a denominação de concessão de direito real de uso.

Conforme Belloir e Miranda (2023), a concessão de direito real de uso distingue-se da concessão especial de uso para fins de moradia por não possuir escopo exclusivamente habitacional. Já a CUEM assemelha-se à usucapião especial urbana, tendo como requisitos para configuração do direito subjetivo: posse ininterrupta e pacífica até 22 de dezembro de 2016, imóvel urbano de até 250m², uso do terreno para fins de moradia do possuidor ou de sua família, e a condição de que o possuidor não tenha a propriedade de outro imóvel urbano ou rural.

Na concessão de uso especial para fins de moradia, o titular adquire um direito real que lhe propicia a posse direta sobre um bem público, configurando-se como alternativa à impossibilidade de usucapir bens públicos, conforme sustentado pela doutrina

Cuida-se de tratamento legislativo estabelecido em razão da proibição constitucional de usucapião de bens públicos. Como não se afigura passível de usucapião, ou seja, de aquisição originária da propriedade de bem público, confere-se ao particular instrumento que permite a transmissão da posse,

³⁰ Art. 7º É instituída a concessão de uso de terrenos públicos ou particulares remunerada ou gratuita, por tempo certo ou indeterminado, como direito real resolúvel, para fins específicos de regularização fundiária de interesse social, urbanização, industrialização, edificação, cultivo da terra, aproveitamento sustentável das várzeas, preservação das comunidades tradicionais e seus meios de subsistência ou outras modalidades de interesse social em áreas urbanas [...] (BRASIL, 1967).

desde que preenchidos os requisitos legais (TEPEDINO, MONTEIRO FILHO, RENTERIA, 2021, p. 368).

Com efeito, a concessão de uso especial para fins de moradia distingue-se da legitimação fundiária porque não constitui título de propriedade e não está sujeita à discricionariedade do Poder Público, diferentemente de outros instrumentos de regularização fundiária. Pontua, neste sentido, Schreiber (2018, p. 786) que o

[...] título de concessão de uso pode ser obtido gratuitamente, pela via administrativa perante o órgão competente da Administração Pública, ou pela via judicial, se negado pelo órgão público (art. 6º). Trata-se, para parte da doutrina, de verdadeiro direito potestativo do possuidor, já que, preenchidos os requisitos legais, o poder público é obrigado a conceder o referido título.

Considerando os requisitos estabelecidos, a Concessão de Uso Especial para Fins de Moradia (CUEM) beneficia predominantemente grupos vulneráveis, os quais não ficam à mercê da discricionariedade administrativa, sendo inclusive possível o ajuizamento de ação judicial para declaração do referido direito.

Outro instrumento da REURB é a legitimação de posse, conceituada no art. 47, IV da Lei n. 11.977/2009:

Art. 47. Para efeitos da regularização fundiária de assentamentos urbanos, consideram-se: [...] IV – legitimação de posse: ato do poder público destinado a conferir título de reconhecimento de posse de imóvel objeto de demarcação urbanística, com a identificação do ocupante e do tempo e natureza da posse.

O artigo 59 do referido diploma legal estabelecia que a legitimação de posse devidamente registrada constitui direito em favor do detentor da posse direta para fins de moradia (BRASIL, 2009).

Com o advento da Lei nº 13.465/2017, o instituto da legitimação de posse foi disciplinado de forma inovadora, com novo conceito estabelecido no artigo 25, modificando a concepção anteriormente vigente:

Art. 25. A legitimação de posse, instrumento de uso exclusivo para fins de regularização fundiária, constitui ato do poder público destinado a conferir título, por meio do qual fica

reconhecida a posse de imóvel objeto da Reurb, com a identificação de seus ocupantes, do tempo da ocupação e da natureza da posse, o qual é conversível em direito real de propriedade, na forma desta Lei (BRASIL, 2017).

Conforme Belloir e Moreira (2023), a legitimação de posse assegura a expedição de título de posse para imóvel objeto da Reurb, possibilitando sua conversão em título de propriedade. Essa conversão pode ocorrer mediante cumprimento dos critérios relativos à usucapião constitucional do artigo 183 da CRFB/88 ou, na impossibilidade de aplicação deste artigo, pela satisfação dos requisitos de usucapião estabelecidos na legislação vigente, mediante requerimento do interessado perante o registro de imóveis competente.

Os autores destacam que nesta modalidade de regularização fundiária, torna-se evidente a distinção entre posse (nos termos do artigo 1.196 do Código Civil) e ocupação (conforme Lei nº 13.465/2017, artigo 11, VIII). A legitimação de posse transforma a ocupação em posse, viabilizando, portanto, a possibilidade de usucapião, distinção essa expressamente estabelecida no artigo 26 da referida lei:

Art. 26. Sem prejuízo dos direitos decorrentes do exercício da posse mansa e pacífica no tempo, aquele em cujo favor for expedido título de legitimação de posse, decorrido o prazo de cinco anos de seu registro, terá a conversão automática dele em título de propriedade, desde que atendidos os termos e as condições do art. 183 da Constituição Federal, independentemente de prévia provocação ou prática de ato registral (BRASIL, 2017).

Segundo Belloir e Moreira (2023), a legitimação de posse configura-se como um modo originário de aquisição do direito de propriedade, mediante conversão do título de posse conferido por ato do poder público, nos termos do artigo 26, § 2º da Lei nº 13.465/2017:

[...] § 2º A legitimação de posse, após convertida em propriedade, constitui forma originária de aquisição de direito real, de modo que a unidade imobiliária com destinação urbana regularizada restará livre e desembaraçada de quaisquer ônus, direitos reais, gravames ou inscrições, eventualmente existentes em sua matrícula de origem, exceto quando disserem respeito ao próprio beneficiário (BRASIL, 2017).

Segundo Belloir e Moreira (2023), a Lei nº 13.465/2017 alterou a concepção de legitimação de posse, diferentemente do que previa a Lei nº 11.977/2009. A norma anterior, em seu artigo 59, conferia ao beneficiário um direito constituído quando a posse era exercida com a finalidade de moradia. Já com a nova lei, a titulação ganha maior destaque, diminuindo a ênfase no direito à moradia que, anteriormente, era garantido pela simples posse.

Outra alteração em comparação com a lei revogada está presente no §2º do artigo 25, que estabelece que "a legitimação de posse não se aplica aos imóveis urbanos localizados em áreas de titularidade do poder público." Dessa forma, percebe-se a preferência do legislador pelo título de propriedade, uma vez que, no caso de bens públicos, deverá ser utilizado o instituto da legitimação fundiária.

A legitimação fundiária é um instrumento de regularização fundiária estabelecido no artigo 15, inciso I, da Lei de Regularização Fundiária de 2017, sendo sua definição especificada no artigo 23:

Art. 23. A legitimação fundiária constitui forma originária de aquisição do direito real de propriedade conferido por ato do poder público, exclusivamente no âmbito da Reurb, àquele que *detiver* em área pública ou possuir em área privada, como sua, unidade imobiliária com destinação urbana, integrante de núcleo urbano informal consolidado existente em 22 de dezembro de 2016 [...] (BRASIL, 2017).

Conforme observado por Belloir e Moreira (2023), a legitimação fundiária permite a aquisição originária da propriedade de uma unidade imobiliária com finalidade urbana, desde que essa unidade faça parte de um núcleo urbano informal consolidado existente até 22 de dezembro de 2016.

Além da definição presente no artigo 23, o artigo 11, inciso VII, da Lei nº 13.465/2017 também descreve a legitimação fundiária como "mecanismo de reconhecimento da aquisição originária do direito real de propriedade sobre unidade imobiliária objeto da Reurb." O legislador inovou ao introduzir um meio para a aquisição originária de propriedade de bens públicos e privados, sem recorrer à usucapião. Os critérios para a legitimação fundiária estão especificados no §1º do artigo 23 dessa lei:

§ 1º Apenas na Reurb-S, a legitimação fundiária será concedida ao beneficiário, desde que atendidas as seguintes condições: I - o beneficiário não seja concessionário, foreiro ou proprietário exclusivo de imóvel urbano ou rural; II - o beneficiário não tenha

sido contemplado com legitimação de posse ou fundiária de imóvel urbano com a mesma finalidade, ainda que situado em núcleo urbano distinto; e III - em caso de imóvel urbano com finalidade não residencial, seja reconhecido pelo poder público o interesse público de sua ocupação (BRASIL, 2017).

Belloir e Moreira (2023) apontam uma crítica à previsão de requisitos apenas para a Reurb-S, uma vez que são estabelecidas condições específicas para os beneficiários de baixa renda (artigo 13, inciso I), enquanto não há critérios definidos para a Reurb-E (artigo 13, inciso II), que se aplica quando a população predominante não é de baixa renda. No que diz respeito à sua natureza jurídica, a legitimação fundiária se assemelha à usucapião, por também resultar em uma aquisição originária da propriedade.

De acordo com Belloir e Moreira (2023), o objeto da legitimação fundiária é o núcleo urbano informal consolidado. Essa definição, no contexto de áreas privadas, visou afastar o instituto da posse.

A informalidade característica desses núcleos, marcada pela clandestinidade e irregularidade da ocupação, delimita um espaço de "não-direito", onde "a pressão do direito" é mínima, já que não reconhece o poder de fato exercido como uma situação jurídica típica, permanecendo, assim, à margem da legalidade até que seja conferido ao ocupante um título jurídico de posse.

Essa abordagem parece ter sido uma tentativa do legislador de evitar confusões entre a usucapião e a legitimação fundiária, pois, ao não caracterizar juridicamente a situação de fato anterior, afasta-se a semelhança entre esses institutos.

O cuidado legislativo é evidente também no caput do artigo 23, que especifica que a relação do ocupante com o bem público é de detenção, e não de posse. Essa qualificação de detenção não deriva da situação de fato prevista no artigo 1.198 do Código Civil, mas sim da natureza dos bens públicos, sobre os quais se exerce um poder de fato, o que impede qualquer possibilidade de prescrição aquisitiva.

3.2.3.3. Desafios à Aplicação da REURB para Territórios de Povos de Terreiro

Rosso e Sarmanho (2024) apontaram alguns desafios à aplicação prática da REURB aos povos de terreiro, sendo o primeiro a exigência de personalidade jurídica dessas comunidades.

A exigência de personalidade jurídica para os povos de terreiro no contexto da Lei de Regularização Fundiária Urbana (REURB), conforme previsto no artigo 14 da Lei nº 13.465/2017, apresenta-se como um obstáculo considerável à efetivação de seus direitos territoriais.

Essa legislação, que tem como propósito regularizar assentamentos urbanos informais e garantir segurança jurídica aos ocupantes de terras, acaba, paradoxalmente, por excluir uma significativa parcela da população que, por razões históricas, culturais e sociais, não se enquadra nas exigências formais do Estado.

A personalidade jurídica é uma construção do direito que confere a indivíduos ou entidades a capacidade de adquirir direitos e contrair obrigações em nome próprio. No entanto, os povos de terreiro, que se organizam de forma coletiva e com base em tradições culturais específicas, nem sempre possuem personalidade jurídica formalizada.

Isso porque muitos desses grupos não têm interesse ou não veem a necessidade de adotar uma estrutura jurídica ocidental, como associações ou fundações, que são as formas geralmente aceitas para a obtenção de personalidade jurídica no ordenamento brasileiro. Essa exigência, portanto, representa uma barreira de acesso aos direitos assegurados pela REURB, uma vez que sem a personalidade jurídica, não é possível sequer iniciar o processo de regularização fundiária.

Além disso, a obtenção de personalidade jurídica envolve procedimentos burocráticos complexos e onerosos, que demandam tempo, recursos financeiros e conhecimentos jurídicos especializados. Para comunidades tradicionais, como os povos de terreiro, que frequentemente enfrentam desafios econômicos e possuem práticas culturais distintas das normas jurídicas convencionais, essa burocratização dificulta ainda mais o acesso a direitos fundamentais, como o da regularização fundiária.

Ao impor a personalidade jurídica como pré-requisito, a legislação acaba reforçando uma desigualdade estrutural, favorecendo grupos que possuem maior familiaridade com os processos legais e, conseqüentemente, marginalizando aqueles que se organizam de forma não convencional.

A exigência legal de personalidade jurídica perpetua um histórico de invisibilização e exclusão dos povos de terreiro, que já enfrentam preconceitos e dificuldades no reconhecimento e na proteção de seus territórios. Esses grupos são, muitas vezes, alvo de discriminação religiosa e cultural, o que se reflete em políticas públicas que não consideram adequadamente suas especificidades. A REURB, ao não oferecer alternativas para a regularização fundiária de comunidades sem personalidade jurídica, ignora a pluralidade de modos de organização presentes no Brasil e impõe uma visão homogênea e restrita de acesso aos direitos.

Esse cenário contribui para a perpetuação de situações de irregularidade e insegurança jurídica. Sem a possibilidade de iniciar o processo de regularização fundiária, os povos de terreiro permanecem vulneráveis a pressões externas, como especulação imobiliária, invasões e despejos.

A falta de reconhecimento formal de suas terras também limita o acesso a políticas públicas voltadas para a preservação ambiental e cultural, uma vez que o Estado frequentemente requer documentação formal para conceder direitos e benefícios.

Dessa forma, a exigência da personalidade jurídica não apenas inviabiliza a regularização, mas também priva essas comunidades de mecanismos legais que poderiam proteger e promover seus interesses coletivos.

Uma legislação que pretende regularizar territórios ocupados por grupos historicamente marginalizados deveria ser sensível às suas particularidades. Para que a REURB possa efetivamente atender aos povos de terreiro, seria necessário flexibilizar a exigência de personalidade jurídica, reconhecendo outras formas de organização e coletividade que não se enquadram nas categorias tradicionais do direito.

O direito brasileiro já oferece precedentes nesse sentido, como o caso das terras quilombolas, que não exigem personalidade jurídica para a titulação coletiva. Essa flexibilização poderia permitir que os povos de terreiro obtivessem o reconhecimento de seus territórios com base em critérios culturais e históricos, e não apenas formais.

Uma outra possibilidade seria a criação de figuras jurídicas específicas que respeitem a identidade coletiva dos povos de terreiro, permitindo a titulação e a regularização fundiária sem a necessidade de adaptação a estruturas associativas ocidentais.

Essa abordagem garantiria o respeito às tradições e práticas culturais desses grupos, evitando que o direito continue a ser um instrumento de exclusão. Além disso, seria fundamental que o Estado oferecesse suporte técnico e jurídico para que essas comunidades pudessem compreender e navegar pelo processo de regularização, respeitando suas especificidades e garantindo que a legislação atinja seu propósito inclusivo.

A exigência de personalidade jurídica para povos de terreiro no contexto da REURB é um exemplo claro de como a legislação, ao impor critérios formais e rígidos, pode se tornar um instrumento de exclusão, mesmo quando seu objetivo é justamente a inclusão e a regularização de áreas ocupadas de forma informal.

É essencial que as políticas públicas de regularização fundiária reconheçam e respeitem as formas de organização dos povos tradicionais, flexibilizando critérios e adaptando procedimentos para garantir que todos possam exercer plenamente seus direitos territoriais.

Somente assim será possível promover a justiça social e territorial, assegurando que a diversidade cultural do Brasil seja protegida e valorizada, ao invés de marginalizada por barreiras legais que não dialogam com as realidades vividas por muitos dos seus grupos sociais.

Rosso e Sarmanho (2024) observam outro desafio à aplicação prática da REURB direcionada aos povos de terreiro: o alto índice de irregularidade fundiária.

O alto índice de irregularidade fundiária nas áreas ocupadas pelos terreiros, tanto em áreas urbanas quanto rurais, coloca em evidência um dos principais desafios enfrentados por essas comunidades no que diz respeito à efetivação de seus direitos territoriais.

A realidade descrita, com terreiros localizados majoritariamente em áreas periféricas, carentes de infraestrutura básica como saneamento e serviços essenciais, expõe uma situação de exclusão social e ambiental que agrava ainda mais a vulnerabilidade dessas populações. Em especial, a relação entre a precariedade dessas áreas e os impactos das mudanças climáticas adiciona uma camada de complexidade na aplicação da Lei de Regularização Fundiária (REURB) a esses espaços.

De acordo com os dados disponíveis, é possível observar que muitos terreiros estão situados em locais de difícil acesso e em áreas urbanas marginalizadas, onde a falta de serviços básicos é uma realidade cotidiana. A ausência de infraestrutura em muitas dessas áreas não é apenas uma questão de conforto, mas de sobrevivência.

Esse quadro de desigualdade acentua a marginalização dessas comunidades e reforça a exclusão social e política, perpetuando a situação de vulnerabilidade.

A aplicação da REURB, que visa regularizar assentamentos urbanos informais, enfrenta dificuldades específicas quando se trata de povos de terreiro. Embora a lei tenha como objetivo a integração desses espaços informais ao ordenamento urbano, ela não leva em conta as condições de vulnerabilidade e as especificidades territoriais desses povos, sendo uma abordagem excessivamente centrada na formalização da posse e na regulamentação de espaços urbanos.

A regularização fundiária, ao focar apenas em aspectos formais, pode acabar negligenciando as necessidades reais dessas comunidades, que não se resumem à obtenção de um título de propriedade, mas envolvem a preservação de seus espaços sagrados e culturais. A regularização das áreas ocupadas pelos terreiros precisa considerar não só a viabilidade jurídica da posse, mas

também o contexto socioambiental que cerca esses locais, reconhecendo a importância dos espaços para o exercício das práticas religiosas e culturais.

A desconexão entre a REURB e a realidade dos povos de terreiro também se reflete na falta de uma abordagem mais holística por parte das políticas públicas de regularização fundiária. A lei, ao tentar padronizar os processos de regularização, não reconhece as particularidades dos terreiros, que não são apenas espaços de moradia, mas também de culto e resistência cultural.

Ao desconsiderar a função social da terra no contexto das práticas religiosas e culturais dos povos de terreiro, a REURB acaba se distanciando de um dos seus principais objetivos: a promoção de uma regularização fundiária que respeite os direitos territoriais e culturais das comunidades. Nesse sentido, a proposta de regularização deve ser mais sensível às especificidades dessas populações, reconhecendo a importância dos espaços de culto e de pertencimento para a construção da identidade dos povos de terreiro.

Ademais, a aplicação da REURB aos terreiros deve ser acompanhada de políticas públicas que assegurem a preservação dos seus espaços sagrados, que muitas vezes estão inseridos em territórios com forte simbologia religiosa e histórica. Esses espaços não podem ser tratados apenas como propriedades urbanas comuns, mas devem ser reconhecidos enquanto territórios culturais e espirituais, com a devida proteção legal.

O desafio da REURB, nesse contexto, não é apenas regularizar terras, mas também assegurar que essas terras cumpram sua função social de forma integral, ou seja, que atendam não apenas às necessidades de moradia, mas também às necessidades espirituais, culturais e ambientais dos povos de terreiro.

A regularização fundiária, portanto, precisa ir além da simples titulação da terra, devendo envolver a criação de um processo de regularização mais inclusivo, que considere as condições socioambientais específicas e reconheça os direitos territoriais dos povos de terreiro. Para que a REURB tenha sucesso em suas finalidades, é necessário que as políticas públicas sejam adaptadas às

particularidades dessas comunidades, respeitando suas tradições, seus espaços sagrados e seu modo de vida.

Isso implica em um esforço conjunto entre governo, sociedade civil e as próprias comunidades, para garantir que a regularização fundiária seja, de fato, uma ferramenta de inclusão social, preservação cultural e resiliência ambiental.

Em conclusão, o alto índice de irregularidade fundiária e as condições precárias em que muitos terreiros se encontram revelam as limitações da REURB na sua aplicação a povos de terreiro.

Para que a regularização fundiária atenda de forma eficaz as necessidades dessas comunidades, é necessário um esforço de adaptação das políticas públicas, que não só regulamente a posse da terra, mas que promova a melhoria das condições de vida, a preservação dos espaços culturais e a adaptação às emergências climáticas. A regularização fundiária deve ser entendida como um processo mais amplo, que vá além da formalização da posse e que respeite os direitos territoriais e culturais dos povos de terreiro.

Chamaram atenção Rosso e Sarmanho (2024) sobre a necessidade de observar a Convenção n. 169 da OIT e as configurações próprias dos povos de terreiro no que tange aos desafios da aplicação da REURB a essas comunidades.

A organização dos povos de terreiro no Brasil se dá através de uma perspectiva familiar de comunidade não consanguínea, o que reflete uma visão de mundo única e distinta das configurações familiares tradicionais.

Essa organização não se limita a laços de sangue, mas é composta por relações de solidariedade, respeito e obrigações coletivas, características que configuram uma estrutura social complexa e profundamente enraizada em cosmovisões que são parte integrante das práticas religiosas e culturais dessas comunidades.

Tais particularidades desafiam diretamente as normas e políticas públicas brasileiras, que muitas vezes não consideram essas formas de organização ao elaborar legislações e implementar ações voltadas para povos tradicionais.

Um dos maiores desafios enfrentados pelos povos de terreiro no Brasil é a aplicação das políticas públicas que garantem seus direitos territoriais. A Constituição de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil, são marcos importantes para a proteção dos direitos desses povos. A Convenção 169 exige que o Estado brasileiro adote políticas que respeitem as formas de organização social, cultural e territorial dos povos tradicionais, incluindo os povos de terreiro.

No entanto, a efetividade dessas normas ainda é limitada, dado que o Estado não reconhece adequadamente as particularidades desses povos, o que perpetua sua marginalização e dificulta o acesso a direitos fundamentais, como o direito à terra.

A terra, para os povos de terreiro, não é apenas um bem material, mas um espaço sagrado, essencial para a realização de suas práticas religiosas e culturais. A terra está intrinsecamente ligada à identidade dessas comunidades, sendo um elemento crucial para sua preservação e resistência.

A falta de políticas públicas adequadas para garantir o acesso à terra para os povos de terreiro reflete a negligência do Estado em reconhecer a singularidade dessas comunidades. Além disso, as dificuldades de regularização fundiária, que envolvem complexos processos burocráticos e jurídicos, tornam ainda mais difícil o acesso desses povos ao reconhecimento legal de seus territórios.

A exigência de adaptação desses povos aos modelos tradicionais de gestão territorial e fundiária, sem considerar sua organização própria, é uma violação do direito à autodeterminação, reconhecido pela Convenção 169 da OIT.

A Reurb (Lei nº 13.465/2017) foi uma tentativa do governo federal de promover a regularização fundiária no Brasil, incluindo a possibilidade de regularizar áreas ocupadas por povos tradicionais. No entanto, a aplicação da Reurb não leva em consideração as especificidades dos povos de terreiro.

A Convenção 169 da OIT é uma ferramenta importante para a promoção dos direitos territoriais dos povos de terreiro. Contudo, a aplicação efetiva dessa convenção no Brasil ainda enfrenta grandes desafios.

A Convenção exige que o Estado adote medidas para garantir o acesso à terra e a preservação dos territórios dessas comunidades, mas as políticas públicas existentes muitas vezes falham em atender às necessidades dos povos de terreiro. A criação de políticas públicas que respeitem as especificidades culturais, sociais e territoriais desses povos é urgente, e deve ser uma prioridade no âmbito da implementação da Convenção 169.

É necessário que o Estado brasileiro reavalie sua abordagem em relação aos povos de terreiro e adote medidas específicas para garantir o reconhecimento de suas formas de organização territorial e social.

A facilitação do processo de institucionalização das associações de terreiros e a criação de mecanismos que permitam o acesso à terra, sem a imposição de exigências formais incompatíveis com a organização dessas comunidades, são passos essenciais para garantir seus direitos.

O reconhecimento dos terreiros como espaços sagrados e culturais deve ser acompanhado por políticas públicas que assegurem a proteção e a regularização de seus territórios.

Em conclusão, a urgência de políticas públicas voltadas para a promoção da gestão territorial e ambiental dos povos de terreiro não pode ser ignorada. A Convenção 169 da OIT representa um marco legal importante para a proteção desses povos, mas sua implementação precisa ser aprimorada.

O reconhecimento das especificidades desses povos, como a organização familiar não consanguínea e a relação espiritual com a terra, deve ser integrado às políticas públicas, que precisam ser mais inclusivas e sensíveis às necessidades dos povos de terreiro. O Brasil deve avançar na implementação de uma gestão territorial que respeite as cosmovisões e a autonomia desses povos, garantindo-lhes o acesso à terra e a preservação de suas culturas.

Rosso e Sarmanho (2024) pontuaram que as “problemáticas específicas” dos povos de terreiro também são um desafio à aplicabilidade prática da REURB às suas necessidades, pois “perseguições históricas e agressões físicas expressas, vindas também por parte estatal, hoje os processos de urbanização e de privatização da natureza vêm compor o cenário, ameaçando modos de vida coletivos e seus territórios” (ROSSO, SARMANHO, 2024).

Assim, a história dos povos de terreiro no Brasil é marcada por perseguições, agressões físicas e uma constante marginalização imposta, muitas vezes, por forças estatais. Esses grupos, que são fundamentais para a preservação da cultura afro-brasileira e para a manutenção de modos de vida tradicionais, têm enfrentado, ao longo do tempo, uma série de violações de seus direitos, que se estendem desde a época colonial até o presente.

As perseguições religiosas, culturais e territoriais são apenas a ponta do iceberg de uma série de obstáculos que impedem a efetiva aplicação de direitos fundamentais, como o acesso à terra e à regularização fundiária, especialmente no contexto atual de urbanização e privatização da natureza.

Nesse cenário, o processo de regularização fundiária por meio da Reurb (Lei nº 13.465/2017) surge como mais um desafio para os povos de terreiro, ao passo que se deparam com uma série de dificuldades para garantir a proteção de seus territórios e modos de vida.

Historicamente, os povos de terreiro enfrentaram uma longa trajetória de repressão religiosa. A partir da escravização dos africanos e a subsequente criminalização de suas práticas espirituais e culturais, esses grupos foram sistematicamente excluídos do campo dos direitos civis e sociais, sendo tratados como subalternos ou, muitas vezes, como inimigos do Estado e da sociedade majoritária.

Essa marginalização ainda persiste em várias esferas, inclusive na forma de agressões físicas e psíquicas por parte de setores conservadores da sociedade, que buscam destruir os espaços sagrados dos terreiros e expurgar as tradições afro-brasileiras do imaginário coletivo.

No entanto, as perseguições físicas e simbólicas que esses povos sofreram no passado não se encerraram com a abolição da escravidão ou com a promulgação da Constituição de 1988. A agressão e o desprezo à religiosidade de matriz africana ainda se manifestam de maneira latente, muitas vezes com o respaldo implícito ou explícito do próprio aparato estatal, como se observa em episódios de intolerância religiosa e invasões de terreiros. Esses ataques não se limitam a ações isoladas, mas refletem uma política histórica de apagamento cultural e territorial.

As áreas tradicionais ocupadas por essas comunidades, especialmente nas periferias urbanas, têm sido alvo de processos de urbanização que desconsideram a necessidade de preservar os espaços sagrados e as práticas culturais dos povos de terreiro.

O processo de urbanização no Brasil tem sido marcado por uma lógica excludente, onde as áreas de interesse para a expansão urbana são frequentemente escolhidas sem qualquer consulta ou consideração às necessidades dos povos tradicionais, como os povos de terreiro.

A falta de planejamento urbano que respeite a diversidade cultural e social das comunidades periféricas agrava ainda mais a exclusão desses povos, tornando-os vulneráveis à perda de seus territórios e modos de vida.

A falta de infraestrutura básica nas áreas onde os terreiros estão localizados, como saneamento, água potável e transporte público, contribui para a marginalização desses grupos, que se veem forçados a viver em condições precárias, muitas vezes sem acesso a direitos fundamentais, como a moradia digna e a proteção do patrimônio cultural.

Além disso, o processo de urbanização, que tende a concentrar os povos de terreiro em áreas periféricas das cidades, não leva em conta as necessidades específicas dessas comunidades, como a preservação de seus espaços sagrados e a garantia de condições adequadas para o exercício de suas práticas religiosas.

A urbanização, quando não planejada de forma inclusiva e culturalmente sensível, acaba por intensificar as desigualdades e agravar as condições de vida das populações mais vulneráveis, como os povos de terreiro.

Esse cenário exige uma abordagem mais integrada e sensível, que considere as particularidades desses povos e ofereça soluções adequadas para garantir o acesso à terra, a preservação dos territórios e a promoção de um desenvolvimento urbano que respeite a diversidade cultural e ambiental.

Em suma, as problemáticas históricas e contemporâneas enfrentadas pelos povos de terreiro no Brasil são múltiplas e complexas. A perseguição histórica, as agressões físicas e a marginalização religiosa se somam aos desafios impostos pela urbanização e pela privatização da natureza, que ameaçam diretamente a continuidade de seus modos de vida e a proteção de seus territórios.

A aplicação da Reurb, apesar de sua proposta de regularização fundiária, encontra obstáculos significativos, principalmente pela inadequação das exigências legais às realidades dos povos de terreiro. É urgente que o Estado brasileiro repense suas políticas públicas, adotando uma abordagem mais inclusiva e respeitosa das especificidades culturais e territoriais desses povos, garantindo-lhes o acesso à terra, a proteção de seus espaços sagrados e a continuidade de suas práticas espirituais e culturais.

Rosso e Sarmanho (2024) destacam “pautas prioritárias” no que se refere à regularização fundiária dessas comunidades. Assim, a regularização fundiária dos terreiros e as políticas públicas de proteção dos templos afro-brasileiros revelam um campo complexo de desafios jurídicos e sociais, que envolvem desde a implementação do direito à terra até a garantia da imunidade tributária para esses espaços religiosos.

A reflexão crítica sobre essas pautas prioritárias, como destacada pelos autores, coloca em evidência a fragilidade das políticas públicas voltadas para a proteção dos terreiros e para a efetivação dos direitos constitucionais desses povos. Apesar das garantias previstas na Constituição de 1988 e na legislação infraconstitucional, como a imunidade tributária e a proteção de templos

religiosos, a realidade dos povos de terreiro evidencia um quadro de desigualdade e desamparo diante de obstáculos jurídicos e administrativos.

A regularização fundiária dos terreiros, um passo fundamental para a consolidação da segurança jurídica sobre os territórios das casas de axé, continua sendo um grande desafio.

Os terreiros, em sua maioria, estão localizados em áreas urbanas e rurais periféricas, com grandes dificuldades de acesso a serviços básicos e com uma história de marginalização, o que torna o processo de regularização um procedimento árduo e moroso. A Lei nº 13.465/2017, que visa à regularização fundiária urbana, apresenta-se como uma ferramenta importante, mas, ao mesmo tempo, impõe exigências que não se adequam à realidade dos povos de terreiro.

A necessidade de formalização por meio de personalidade jurídica, por exemplo, é uma exigência que se distancia da natureza comunitária e coletiva dos terreiros, que frequentemente não se organizam de maneira formal, mas sim de forma solidária e em redes de apoio.

Esse impasse na regularização fundiária não se limita apenas à questão burocrática; ele afeta diretamente a preservação dos espaços sagrados, a continuidade das práticas religiosas e a segurança territorial dos povos de terreiro.

Em muitas cidades, como em Salvador e outras localidades com forte presença de terreiros, as casas de axé estão situadas em locais de grande valorização imobiliária, o que aumenta o risco de especulação e da perda dos territórios por meio de processos de despejo e gentrificação.

Embora haja iniciativas em algumas cidades para garantir a proteção desses espaços, como os planos diretores e as leis de zoneamento, essas ações muitas vezes carecem de efetividade e enfrentam a resistência de setores que priorizam o uso econômico da terra em detrimento da preservação dos espaços sagrados.

As dificuldades na implementação do direito constitucional à imunidade tributária, especialmente no que diz respeito ao IPTU (Imposto Predial e Territorial Urbano), são outro ponto crítico abordado pelos autores.

A Constituição Federal de 1988, no artigo 150, garante a imunidade tributária para templos religiosos, o que inclui os terreiros de candomblé, umbanda e outras religiões afro-brasileiras (BRASIL, 1988). Contudo, a prática do reconhecimento dessa imunidade se revela repleta de obstáculos.

Muitos terreiros, especialmente os mais tradicionais, enfrentam a cobrança de IPTU e outros impostos, devido à falta de reconhecimento por parte das administrações municipais, que frequentemente não compreendem a natureza religiosa e cultural dessas comunidades.

A burocracia e a falta de diálogo entre as lideranças dos terreiros e os órgãos responsáveis pela arrecadação fiscal contribuem para essa situação, resultando em uma sobrecarga financeira que impacta diretamente na sustentabilidade das casas de axé.

A aplicação das leis de zoneamento e os planos diretores, embora essenciais para a proteção dos terreiros, também carecem de maior sensibilidade e eficácia.

Apesar de algumas cidades adotarem medidas para incluir a proteção dos espaços religiosos afro-brasileiros em seus planos urbanos, muitas vezes essas políticas são insuficientes ou mal aplicadas, não levando em consideração as especificidades culturais, espirituais e históricas desses povos.

A falta de uma abordagem inclusiva e integrada nos processos de planejamento urbano resulta em espaços de culto que são ignorados ou, no pior dos casos, removidos para dar lugar a empreendimentos imobiliários ou infraestrutura que não respeita a diversidade religiosa e cultural local.

Esses problemas refletem uma desconexão entre as políticas públicas voltadas para a regularização fundiária e as realidades concretas dos povos de terreiro. Para que haja uma efetiva proteção dos direitos territoriais e culturais dessas comunidades, é urgente que se busque uma abordagem mais inclusiva,

que leve em consideração as características específicas dos terreiros e das comunidades afro-brasileiras.

Isso implica em políticas públicas mais sensíveis e adequadas às realidades locais, que garantam o acesso à terra, a efetivação da imunidade tributária e a proteção dos espaços sagrados, permitindo que os povos de terreiro possam viver com dignidade e segurança, preservando suas tradições religiosas e culturais.

Portanto, é necessário avançar na implementação de um marco jurídico que respeite as configurações próprias das comunidades de terreiros, considerando suas formas de organização, seus valores espirituais e sua relação com o território.

A regularização fundiária dos terreiros, o reconhecimento da imunidade tributária e a criação de políticas públicas que protejam esses espaços são questões centrais para garantir a efetivação dos direitos dos povos de terreiro no Brasil.

Isso exige não apenas a revisão das leis e a criação de mecanismos mais adequados à realidade dessas comunidades, mas também uma mudança na mentalidade das autoridades e da sociedade, no sentido de reconhecer a pluralidade cultural e religiosa do país e garantir a proteção dos povos tradicionais afro-brasileiros em todos os seus aspectos.

Por fim, em que pese terem apontado diversos entraves à aplicação prática da Lei n. 13.465/2017 aos povos de terreiro, destacaram também Rosso e Sarmanho (2024) algumas potencialidades como forma de melhoramento e aprimoramento da legislação fundiária aos povos de terreiro, como o uso de metodologias participativas com a comunidade de axé, levantamentos fundiários e a organização sistemática por meio da base de dados do município, incluindo a cadastral.

Esses elementos podem ser fundamentais para a efetivação dos direitos territoriais e a proteção dos espaços sagrados das casas de axé, oferecendo soluções mais adequadas às especificidades dessas comunidades.

As metodologias participativas, quando aplicadas aos povos de terreiro, têm um papel crucial na criação de políticas públicas que respeitem suas particularidades culturais, espirituais e territoriais.

Ao envolver diretamente as lideranças dos terreiros no processo de tomada de decisão, mapeamento e definição de prioridades, essas metodologias garantem que as demandas dessas comunidades sejam ouvidas e atendidas de forma mais precisa. Para os povos de terreiro, cujas práticas religiosas e modos de vida são muitas vezes alheios às lógicas urbanas e formais, a participação ativa no processo de regularização fundiária é essencial para que as soluções sejam verdadeiramente inclusivas e respeitosas.

O levantamento fundiário, por sua vez, é uma ferramenta indispensável para a regularização dos terreiros, pois possibilita identificar a situação real do uso do solo nas áreas onde essas comunidades estão inseridas. Muitas casas de axé se encontram em espaços informais, em áreas periféricas e de difícil acesso, o que dificulta o acesso a direitos como a titulação da terra e a infraestrutura básica.

O levantamento fundiário, realizado de forma precisa e inclusiva, pode fornecer uma visão clara das necessidades e das condições dessas áreas, possibilitando a formulação de políticas que atendam de forma adequada às realidades dos povos de terreiro. Além disso, ele permite o planejamento de ações voltadas à melhoria das condições de vida nessas áreas, como a oferta de serviços públicos essenciais e a redução de riscos decorrentes de situações de vulnerabilidade.

A organização sistemática dos dados por meio de bases cadastrais municipais é outro avanço importante para a regularização fundiária dos terreiros. Ao reunir informações detalhadas sobre os terrenos ocupados por essas comunidades, essas bases de dados garantem maior transparência e controle social sobre os processos de regularização e gestão territorial.

Para os povos de terreiro, isso significa a possibilidade de monitorar o andamento das políticas públicas voltadas para seus territórios, identificar potenciais conflitos e, acima de tudo, assegurar a continuidade de seus espaços

sagrados. Além disso, um cadastro eficiente facilita a interação entre as lideranças dos terreiros e os órgãos públicos responsáveis pela implementação de ações de regularização, tornando o processo mais célere e acessível.

Em síntese, as metodologias participativas, os levantamentos fundiários e a organização de bases cadastrais municipais têm grande potencial para melhorar a situação fundiária dos povos de terreiro, promovendo a inclusão dessas comunidades nas decisões sobre seus territórios e garantindo a proteção dos espaços sagrados.

As políticas públicas de regularização fundiária, especialmente a Lei n. 13.465/2017, conhecida como REURB, têm se apresentado como alternativas para resolver conflitos de posse e propriedade em áreas urbanas. No entanto, quando aplicadas aos territórios de povos de terreiro, essas políticas frequentemente esbarram em limitações que confrontam diretamente a teoria da territorialidade, que reconhece esses espaços como dimensões sagradas e culturais integradas à identidade dos povos de terreiro.

Um dos principais obstáculos da regularização fundiária para os terreiros está na exigência de critérios formais, como a comprovação da posse e a necessidade de personalidade jurídica. Esses requisitos desconsideram a natureza coletiva e espiritual da territorialidade dos terreiros, que transcende as noções tradicionais de propriedade privada. A territorialidade, enquanto construção histórica e cultural, não se limita a documentos formais de posse, mas envolve relações simbólicas, práticas religiosas e vínculos comunitários que dificilmente se enquadram nas exigências da regularização fundiária moderna.

Além disso, a REURB opera dentro de uma lógica que prioriza a urbanização e a integração econômica dos territórios, muitas vezes ignorando as especificidades culturais e espirituais dos povos de terreiro. A territorialidade desses espaços requer um reconhecimento que vá além da regularização fundiária convencional, incluindo garantias de autonomia para a manutenção de rituais, práticas culturais e relações de pertencimento que são intrínsecas a esses territórios. Ao impor modelos padronizados de regularização, as políticas públicas podem acabar descaracterizando os terreiros, colocando em risco sua preservação enquanto territórios sagrados.

Por fim, as políticas de regularização fundiária também enfrentam desafios operacionais que dificultam sua aplicação efetiva aos povos de terreiro. A precariedade dos cadastros territoriais, o desinteresse de agentes públicos e a especulação imobiliária são fatores que reforçam a vulnerabilidade desses territórios, mesmo quando enquadrados em programas de regularização. Esse contexto contrasta com a teoria da territorialidade, que exige uma abordagem integral, capaz de reconhecer os terreiros como espaços de resistência cultural e espiritual, dotados de uma funcionalidade que não pode ser reduzida a critérios de propriedade privada ou simples ocupação fundiária.

Portanto, o confronto entre as políticas públicas de regularização fundiária e a teoria da territorialidade dos terreiros evidencia a necessidade de repensar os modelos atuais de gestão territorial. A efetivação de direitos territoriais dos povos de terreiro exige instrumentos jurídicos que reconheçam suas especificidades e promovam uma proteção ampla, que respeite sua sacralidade, coletividade e contribuição histórica para a sociedade brasileira.

Assim, ao integrar essas práticas nas políticas de regularização fundiária, é possível assegurar que os direitos territoriais dos terreiros sejam respeitados e que as condições de vida nessas comunidades sejam aprimoradas, respeitando suas especificidades culturais e religiosas.

3.1.4. Desapropriação

A desapropriação, enquanto instrumento jurídico, ocupa lugar de destaque no rol de medidas destinadas à preservação de interesses coletivos, especialmente em contextos que envolvem a proteção de territórios culturalmente relevantes. No caso dos povos de terreiro, a desapropriação surge como uma alternativa viável para assegurar a posse e a integridade de espaços sagrados, muitas vezes ameaçados por pressões imobiliárias ou disputas fundiárias. Este mecanismo, no entanto, não está isento de desafios, exigindo uma análise criteriosa de sua aplicação prática e de seus impactos sobre as comunidades beneficiadas.

O estudo das desapropriações no contexto dos povos de terreiro ganha relevância a partir da identificação de casos paradigmáticos, como o do Terreiro

da Casa Branca, em Salvador, Bahia. Este exemplo ilustra não apenas a complexidade dos processos administrativos e judiciais envolvidos, mas também a importância do engajamento de diferentes atores, incluindo o poder público, as comunidades religiosas e a sociedade civil. A desapropriação, neste sentido, demonstra sua potencialidade como um mecanismo de salvaguarda de territórios que, embora reconhecidos culturalmente, carecem de proteção jurídica efetiva.

Apesar de sua eficácia em garantir a proteção de espaços sagrados, o processo de desapropriação apresenta problemas recorrentes, como a demora na execução, a insuficiência de recursos financeiros e as disputas burocráticas. Essas dificuldades tornam a desapropriação um instrumento de proteção que, embora robusto em teoria, muitas vezes falha em atender às demandas urgentes dos povos de terreiro. A análise desses problemas é fundamental para compreender as limitações do instituto e buscar formas de aprimorá-lo, especialmente em contextos de vulnerabilidade territorial.

Por fim, o confronto entre as potencialidades e os entraves da desapropriação evidencia a necessidade de um diálogo mais amplo entre o direito e as especificidades culturais dos povos de terreiro. É imprescindível que o uso desse instrumento seja pautado não apenas por critérios técnicos e jurídicos, mas também pela sensibilidade às características simbólicas e espirituais que definem a territorialidade desses espaços. Nesse sentido, a desapropriação pode se consolidar como uma ferramenta essencial para a proteção e valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro, desde que seus processos sejam conduzidos de maneira célere, eficiente e alinhada às necessidades das comunidades.

3.1.4.1. Notas Gerais sobre Desapropriação

Entre os direitos fundamentais assegurados pela Constituição brasileira de 1988, destaca-se a garantia do direito à propriedade, conforme estabelecido no artigo 5º, inciso XXII.

O direito à propriedade, anteriormente caracterizado por seu exercício absoluto, passou por uma significativa transformação conceitual. Conforme ensina Di Pietro (2017, p. 163), essa mudança trouxe uma profunda alteração

ao conferir à propriedade uma dimensão social. Essa nova perspectiva, fundamentada no princípio da função social da propriedade, estabelece que o interesse público se sobrepõe ao interesse particular, ampliando assim o alcance e as limitações do direito de propriedade.

Na visão de Gasparini, a desapropriação sempre foi um instituto legítimo no ordenamento jurídico brasileiro. O autor (2012) sustenta que a coexistência entre o direito de propriedade do particular e a prerrogativa estatal de desapropriar é uma constante em nosso sistema jurídico, assim como ocorre em outras nações (2012).

Gasparini (2012) ainda enfatiza que esta forma de intervenção estatal representa o mecanismo mais contundente e eficaz à disposição do Poder Público para interferir na propriedade privada, seja por necessidade, utilidade pública ou interesse social.

O instituto da desapropriação encontra seu fundamento constitucional no artigo 5º, inciso XXIV, da Carta Magna de 1988 (BRASIL, 1988). O texto constitucional estabelece dois requisitos fundamentais para sua efetivação. O primeiro refere-se aos fundamentos que legitimam o ato desapropriatório: necessidade pública, utilidade pública ou interesse social.

Nestes casos, evidencia-se a preponderância do interesse coletivo sobre o individual, permitindo ao Estado restringir o direito de propriedade privada em prol do bem comum. O segundo requisito consiste na obrigatoriedade de pagamento de justa e prévia indenização em dinheiro ao proprietário do bem desapropriado, ressalvadas as exceções constitucionalmente previstas.

De acordo com Gasparini (2012), a prerrogativa constitucional de desapropriar é essencial ao Estado, uma vez que os instrumentos disponíveis no Direito Privado nem sempre são suficientes para a consecução das finalidades públicas. Para ilustrar tal situação, o doutrinador apresenta a hipótese em que o proprietário de determinado bem, considerado necessário, útil ou de interesse social pelo Poder Público, recusa-se a aliená-lo. Neste cenário, a desapropriação emerge como único mecanismo capaz de garantir a supremacia do interesse público sobre o particular.

Na definição proposta por Di Pietro (2017), a desapropriação configura-se como procedimento administrativo que possibilita ao Poder Público ou seus delegados substituir compulsoriamente um bem particular por justa indenização,

desde que precedida de declaração formal que ateste sua necessidade pública, utilidade pública ou interesse social.

Segundo Di Pietro (2017), a desapropriação caracteriza-se por seis aspectos fundamentais. Primeiramente, sua natureza formal se expressa através do procedimento administrativo. Em segundo lugar, figura como sujeito ativo o Poder Público ou seus delegados. O terceiro aspecto consiste nos fundamentos que autorizam sua aplicação: declaração de necessidade pública, utilidade pública ou interesse social. A quarta característica identifica o proprietário do bem como sujeito passivo. O quinto elemento refere-se ao objetivo principal do instituto: a perda da propriedade. Por último, destaca-se a justa indenização como mecanismo de compensação patrimonial ao desapropriado.

A aparente sinonímia entre expropriação e desapropriação é objeto de debate na doutrina administrativista, como aponta Araújo (2020). Embora autores como Gasparini (2012) utilizem os termos indistintamente - ao estabelecer que "o Poder Público é o expropriante, e o proprietário do bem é o expropriado ou desapropriado" - o artigo 243 da Constituição Federal de 1988 estabelece clara distinção entre os institutos.

A expropriação, segundo o texto constitucional, aplica-se especificamente aos casos de confisco de propriedades onde se verifique o cultivo ilegal de psicotrópicos ou a exploração de trabalho escravo, resultando na perda do bem sem direito à indenização e sua consequente destinação para reforma agrária ou programas de habitação popular. Já a desapropriação, por sua vez, pressupõe sempre o pagamento de indenização ao proprietário.

O fundamento legal da desapropriação encontra-se no artigo 2º do Decreto-Lei nº 3.365/41³¹, que confere à União, Estados, Municípios, Distrito Federal e Territórios a prerrogativa de desapropriar quaisquer bens, mediante declaração de utilidade pública (BRASIL, 1941).

A abrangência da expressão "todos os bens" compreende tanto os móveis quanto os imóveis, sejam eles materiais ou imateriais, públicos ou privados, desde que possuam conteúdo patrimonial passível de valoração econômica. Ele, em seu §1º, estabelece condição específica para a

³¹ BRASIL. Decreto-Lei n. 3.365, de 21 de junho de 1941. Dispõe sobre desapropriações por utilidade pública. Rio de Janeiro, 1941.

desapropriação do espaço aéreo ou subsolo, vinculando sua necessidade à existência de efetivo prejuízo patrimonial ao proprietário do solo (ARAÚJO, 2020).

Existem, contudo, limitações quanto aos objetos passíveis de desapropriação. Di Pietro (2017) enfatiza a impossibilidade de desapropriar direitos personalíssimos, como aqueles relacionados à autoria, vida, imagem e alimentos.

Gasparini (2012), por sua vez, acrescenta outras restrições, destacando a impossibilidade de desapropriação da moeda corrente nacional, uma vez que esta constitui o próprio meio de pagamento da indenização expropriatória. O autor ressalta ainda que a desapropriação não pode recair sobre a pessoa, seja física ou jurídica, restringindo-se aos bens ou direitos a ela vinculados.

Segundo Araújo (2020), o §2º do artigo 2º do Decreto-Lei nº 3.365/41 estabelece uma hierarquia no poder desapropriatório entre os entes federativos. A União possui a mais ampla competência, podendo desapropriar bens pertencentes aos Estados, Municípios, Distrito Federal, Territórios e particulares. Os Estados, por sua vez, têm sua competência limitada à desapropriação de bens particulares dentro de seus limites territoriais.

Já os Municípios possuem competência mais restrita, não podendo desapropriar bens pertencentes à União ou aos Estados, apenas aqueles de propriedade particular. O autor (2020) ressalta ainda que, independentemente do ente federativo, o ato expropriatório deve ser precedido de autorização legislativa, configurando-se como ato do Poder Executivo vinculado aos parâmetros legais.

Gasparini (2012, p. 911) esclarece que a competência para declarar a sujeição de determinado bem à desapropriação é compartilhada entre os entes públicos, os quais podem exercê-la em suas áreas de jurisdição, observados os requisitos de necessidade, utilidade pública ou interesse social.

Gasparini (2012) destaca ainda que a competência executória da desapropriação é compartilhada entre diferentes pessoas políticas e administrativas. Além dos entes federativos, outros atores como concessionários de serviço público, sociedades de economia mista, empresas públicas e fundações podem realizar a execução, mediante autorização legal ou contratual.

O Decreto-lei nº 3.365/41, em seu artigo 3º, disciplina essa possibilidade para desapropriações por utilidade pública.

No tocante à distribuição das competências, o autor (2012) estabelece uma hierarquia clara: a União detém a totalidade das competências (legislativa, declaratória e executória), enquanto Estados, Distrito Federal e Municípios acumulam competências declaratória e executória, com limitada capacidade legislativa. As demais pessoas jurídicas, quando autorizadas, concentram-se predominantemente na competência executória, com eventual possibilidade de realizar declarações expropriatórias.

O sistema jurídico brasileiro contempla duas categorias de desapropriação: aquela motivada por utilidade ou necessidade pública, e a modalidade fundamentada no interesse social.

Araújo (2020) destaca que a desapropriação por utilidade e necessidade pública, regulamentada pelo Decreto-Lei nº 3.365/41, permite que União, Estados, Municípios, Distrito Federal e Territórios desapropriem bens conforme estabelecido em seu artigo 2º. O autor (2020) afirma que, embora o diploma legal mencione apenas "utilidade pública", administrativistas contemporâneos como Gasparini, Meirelles e Filho compreendem que a "necessidade pública", prevista no artigo 5º, inciso XXIV da Constituição Federal, encontra-se incorporada à referida legislação, não obstante as nuances conceituais entre as duas modalidades.

Na visão de Gasparini (2012, p. 915), a desapropriação por utilidade pública representa a aquisição estatal de bens de terceiros para atender necessidades administrativas regulares. Meirelles (2011, p. 672) complementa caracterizando a desapropriação por necessidade como resposta a emergências que reclamam transferência urgente de propriedades. Comum a ambas as modalidades é o pressuposto de situação excepcional que justifique a intervenção estatal na propriedade privada.

O artigo 5º do Decreto-lei nº 3.365/41 elenca taxativamente os bens passíveis de desapropriação por utilidade e necessidade pública, compreendendo: segurança nacional; defesa do Estado; socorro público; salubridade pública; criação e melhoramento de centros populacionais; abastecimento regular de meios de subsistência; preservação e conservação de monumentos históricos e artísticos, isolados ou integrados em conjuntos

urbanos ou rurais; manutenção e realce de aspectos característicos de bens culturais; proteção de paisagens e locais naturalmente privilegiados; preservação e conservação adequada de arquivos, documentos e outros bens móveis de valor histórico ou artístico (BRASIL, 1941).

Já a desapropriação por interesse social, regulamentada pela Lei 4.132/1962, visa promover a distribuição equitativa da propriedade e condicionar seu uso ao bem-estar social. O artigo 1º da referida lei fundamenta-se nos artigos 184 e 185 da Constituição Federal, que abordam a Política Agrícola, Fundiária e a Reforma Agrária (BRASIL, 1962).

José Cretella Júnior (1988) conceitua a desapropriação por interesse social como instrumento destinado a enfrentar problemas sociais, especialmente aqueles relacionados às classes pobres, trabalhadores e população em geral. A finalidade precípua deste instituto é mitigar desigualdades sociais, mediante a transferência de bens para utilização coletiva mais adequada.

A desapropriação por interesse social pode ocorrer em duas situações específicas: a) inobservância da função social da propriedade rural, conforme artigo 186 da Constituição Federal, e b) descumprimento do caráter urbano da propriedade, nos termos do artigo 182 constitucional.

O artigo 2º da Lei define como bens de interesse social: propriedades improdutivas ou subutilizadas; terrenos urbanos com posseiros que formaram núcleos residenciais de mais de dez famílias; áreas para construção de habitações populares; e locais apropriados ao desenvolvimento de atividades turísticas (BRASIL, 1962).

De acordo com Meirelles (2011, p.672), os bens desapropriados por interesse social não são destinados à Administração Pública ou a seus delegados, mas sim à coletividade ou a beneficiários específicos credenciados por lei para recebê-los e utilizá-los adequadamente.

Segundo Araújo (2020), será considerada justa indenização o valor de mercado do imóvel, incluindo os danos emergentes e lucros cessantes do proprietário, acrescidos de juros moratórios, correção monetária, despesas judiciais e honorários advocatícios.

3.1.4.2. Caso Prático de Desapropriação: o Terreiro da Casa Branca

De acordo com Araújo (2020), a aplicação do instrumento demonstrou-se fundamental para a continuidade do rito processual durante os procedimentos de Tombamento, especialmente quanto à utilização da Desapropriação como mecanismo do Poder Público para atender uma necessidade pública, como observado no processo de Tombamento do terreiro da Casa Branca.

Durante uma das reuniões do Conselho Consultivo do IPHAN, conforme documentado no processo de Tombamento do Terreiro da Casa Branca, foi solicitada ao Município de Salvador (BA) a Desapropriação da área onde o terreiro estava estabelecido. A reivindicação pela Desapropriação não partiu apenas das lideranças do Terreiro, mas também da comunidade frequentadora do local, fato evidenciado pelos recortes jornalísticos da época anexados ao processo. A conclusão e homologação do Tombamento só foram viabilizadas após o atendimento dessa demanda (IPHAN, 1982).

Após o Tombamento provisório do Terreiro da Casa Branca pelo IPHAN, foi concedido prazo processual para que Hermógenes Príncipe de Oliveira, proprietário da área onde o Terreiro permanece instalado, apresentasse impugnação ou anuência (IPHAN, 1982).

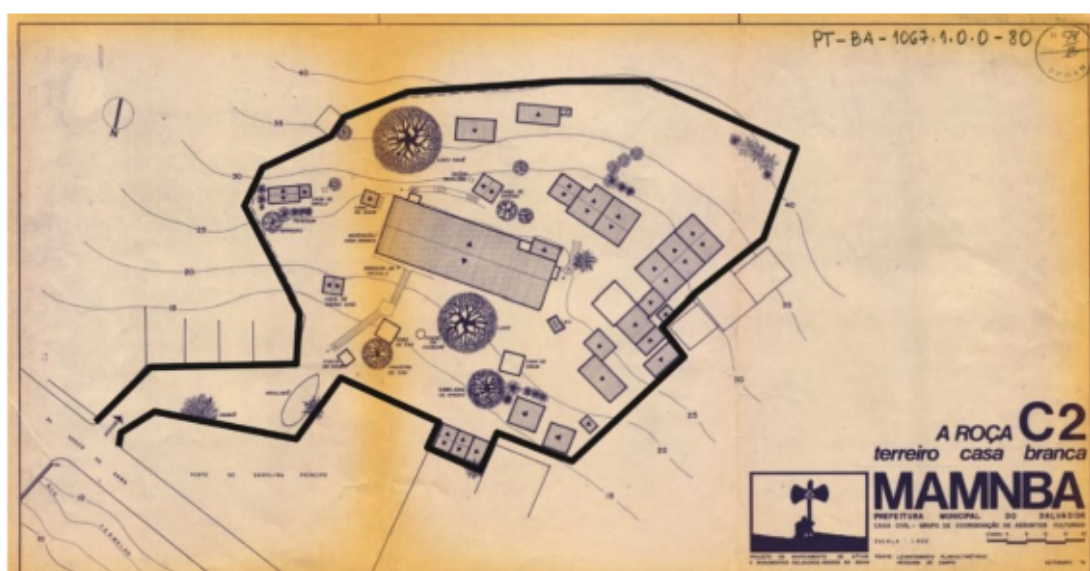
Em resposta à notificação do Tombamento provisório, em 8 de abril de 1985, Hermógenes Oliveira não apenas consentiu com o ato administrativo, reconhecendo a excepcionalidade do valor étnico do terreiro como patrimônio cultural brasileiro, mas também estabeleceu uma condição para a legalidade do processo: a necessidade de oficialização à prefeitura de Salvador/BA quanto à confirmação da Desapropriação e seus efeitos, conforme já havia sido proposto pelo então prefeito Dr. Manoel de Castro em reunião do Conselho Consultivo (IPHAN, 1982).

Após o cumprimento dessa condição para a continuidade do processo de Tombamento, em 03 de abril de 1986, Sônia Rabello, chefe da Assessoria Jurídica do IPHAN, através do Informativo AJ/16, requereu o encaminhamento dos autos do Tombamento do Terreiro da Casa Branca em Salvador ao Conselho Consultivo do IPHAN, com posterior remessa ao ministro da Cultura para homologação (IPHAN, 1982).

A Desapropriação do imóvel pela prefeitura de Salvador, atendendo às reivindicações das lideranças do Terreiro e da comunidade, cumpriu um dos princípios fundamentais previstos na legislação pertinente: o interesse social em benefício da coletividade (IPHAN, 1982).

A imagem abaixo apresenta a vista panorâmica do conjunto monumental do Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que ocupa uma área desapropriada de 6.804,00m² (seis mil, oitocentos e quatro metros quadrados):

Figura 2 – Vista Geral do Conjunto Monumental do Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká



Fonte: ARAÚJO, 2020, p. 250.

Segundo Araújo (2020), o mapa cartográfico elaborado pela prefeitura municipal de Salvador, através do projeto MAMNBA, demonstra que a área desapropriada do Terreiro abrange santuários, edifícios e árvores sagradas, além de diversos elementos ritualísticos vinculados à tradição afro-brasileira.

A Desapropriação realizada pelo Poder Público, além de assegurar juridicamente o espaço sagrado contra as ameaças existentes, possibilitou a continuidade do processo de Tombamento, resultando na preservação do local por meio deste instrumento.

Araújo (2020) destaca que a utilização do instrumento da Desapropriação no processo de Tombamento do terreiro da Casa Branca

constituiu uma medida excepcional da administração pública. O município precisou executar esta ação para garantir juridicamente a proteção da área onde o terreiro estava estabelecido, viabilizando assim a efetivação do processo de Tombamento como ato administrativo.

De acordo com Araújo (2020), deve-se enfatizar que a aplicação do instrumento da Desapropriação, seja pela União, Estados-membros, Distrito Federal ou Municípios, precisa ser considerada como ultima ratio - ou seja, como último recurso ou instrumento a ser utilizado pelo Estado. Neste processo, é necessário observar as disposições do Decreto-Lei nº 3.365/41 para atingir os efeitos jurídicos relativos à utilidade e necessidade pública ou interesse social. Araújo ainda complementa que

[...] a aplicação do instrumento da desapropriação pelo município garantiu a propriedade do terreiro para o povo de santo naquele momento, o que não quer dizer que deva ser utilizado o instrumento como um mecanismo viável dentro do nosso ordenamento jurídico e ser considerado como um dos instrumentos de proteção para o campo da preservação do patrimônio cultural no Brasil, colocando-o no mesmo rol do instrumento do Tombamento e do Registro, sendo esses os únicos, até o presente momento, instrumentos específicos de proteção constituídos juridicamente para valorização e proteção do patrimônio histórico e cultural brasileiro (ARAÚJO, 2020, p. 251).

Segundo Araújo (2020), o IPHAN não reconhece a Desapropriação como um instrumento legal de proteção patrimonial da instituição, considerando-a apenas como um ato próprio dos poderes executivo e legislativo.

A resolução das questões fundiárias relacionadas ao pedido de Tombamento do terreiro da Casa Branca exigiu que o poder consultivo solicitasse a aplicação da Desapropriação para garantir a continuidade do processo administrativo de Tombamento. Neste caso específico, a prefeitura de Salvador, representando o poder executivo, efetivou a Desapropriação da área do terreiro por meio de um ato administrativo (ARAÚJO, 2020).

Araújo (2020) defende que a Desapropriação foi adotada como uma estratégia específica naquele momento, sendo a única alternativa para dar continuidade ao processo de Tombamento. O autor (2020) ressalta que sua aplicação deve ser considerada uma exceção por seu caráter subsidiário, não devendo ser estendida a todos os pedidos de Tombamento de terreiros no Brasil.

No entanto, reconhece que é uma possibilidade válida quando necessária a intervenção do Estado para atender às demandas sociais, em consonância com o estabelecido no Decreto-Lei nº 3.365/41 e na legislação brasileira. Chama atenção o autor que uma

questão importante a ser tratada sobre a aplicação do instrumento da desapropriação para casos específicos em processo de tombamento de terreiros é que para a sua plena eficácia no mundo jurídico não basta apenas o poder público, seja nas esferas municipal, estadual, distrital ou união, desapropriar a área onde o terreiro se encontra instalado, como foi o caso do terreiro da Casa Branca. É preciso, ainda, que a liderança do terreiro reivindique, junto ao legislativo, a doação da propriedade do bem imóvel para que a posse definitiva seja do terreiro e sua comunidade. Para tanto, o terreiro tem que estar constituído juridicamente por meio de uma associação sem fins lucrativos ou como entidade religiosa. No mundo jurídico, quando se diz “constituído juridicamente” significa dizer que: o terreiro passa a existir formalmente para religiosa o Estado enquanto entidade, ou seja, deve estar de acordo com os preceitos do Código Civil disciplinados taxativamente em seu artigo 44 e incisos, que trata sobre as pessoas jurídicas de direito privado, sendo elas: associações, sociedades, fundações, organizações religiosas e partidos políticos, empresas individuais (ARAÚJO, 2020, p. 252).

Em linhas gerais, a desapropriação, como medida de proteção e preservação dos terreiros de matriz africana ou afro-brasileira, é considerada uma solução excepcional a ser aplicada conforme as circunstâncias específicas do caso.

Esse recurso é visto como uma última alternativa para as comunidades religiosas, uma vez que sua efetivação requer aprovação tanto do poder executivo quanto do legislativo. Para que os efeitos da desapropriação beneficiem plenamente a comunidade religiosa, garantindo segurança jurídica máxima, o terreiro precisa possuir uma estrutura jurídica formalizada, seja como associação sem fins lucrativos ou entidade religiosa.

Nesse sentido, é necessário considerar alternativas adicionais de proteção para os terreiros no Brasil, especialmente quando houver a necessidade de assegurar a posse da área onde estão localizados.

3.1.4.2. Os Problemas da Desapropriação do Terreiro da Casa Branca

A desapropriação do Terreiro da Casa Branca, em Salvador, apresentou desafios significativos devido à complexidade do processo de obtenção da propriedade do imóvel, que não pertencia ao terreiro no momento do tombamento.

Foi necessária a intervenção da prefeitura de Salvador, que negociou com o proprietário para a realização da desapropriação e viabilizou o tombamento municipal antes que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) pudesse iniciar o procedimento de tombamento federal. Esse contexto tornou o processo lento e burocrático, evidenciando as dificuldades enfrentadas pelos terreiros para garantir a proteção legal de seus espaços sagrados diante da exigência de regularização fundiária e da articulação entre diferentes esferas de poder público.

Com base no tópico anterior, serão apresentados os problemas detectados no processo de desapropriação do Terreiro da Casa Branca, para que possam ser tecidos comentários mais a frente.

Tabela 4 – Problemas na Desapropriação do Terreiro da Casa Branca

4.1	A desapropriação foi utilizada como medida excepcional pela Administração Pública para que o tombamento definitivo posterior fosse realizado.
4.2	A desapropriação era vista como uma <i>ultima ratio</i> , ou seja, um último recurso ou instrumento a ser utilizado pelas entidades federativas.
4.3	A desapropriação não é vista como um mecanismo viável para preservação do patrimônio cultural no Brasil, sendo apenas um ato próprio dos Poderes Executivo e Legislativo.
4.4	A desapropriação, por ser ato próprio dos Poderes Executivo e Legislativo, bem como pela burocracia envolvida, tem aplicabilidade excepcional e de caráter subsidiário, não devendo ser estendida a todos os pedidos de tombamento de terreiros no Brasil.
4.5	Não basta a ocorrência da desapropriação, é necessário ainda que a liderança do terreiro reivindique, junto ao Poder

	Legislativo, a doação da propriedade do bem imóvel para que a posse definitiva seja do terreiro e de sua comunidade. Para tal, o terreiro precisa ter personalidade jurídica por meio de uma constituição por associação sem fins lucrativos ou como entidade religiosa.
--	--

Fonte: Elaborado pela própria Autora, 2025.

O primeiro ponto que deve ser destacado é que a desapropriação foi utilizada como medida excepcional pela Administração Pública para que o tombamento definitivo posterior fosse realizado. A utilização da desapropriação como medida excepcional pela Administração Pública, visando a realização do tombamento definitivo de espaços sagrados, como foi o caso do Terreiro da Casa Branca, exige uma análise crítica que leve em conta os direitos e a autonomia dos povos de terreiro.

Embora a intenção do Estado em proteger o patrimônio cultural seja legítima, essa estratégia traz à tona questões complexas sobre segurança fundiária, a relação entre o Estado e comunidades tradicionais e os limites da intervenção estatal em territórios sagrados. Como aponta Oliveira (2020), a regularização fundiária de comunidades tradicionais no Brasil ainda enfrenta obstáculos institucionais que dificultam a garantia de direitos territoriais.

Inicialmente, é importante reconhecer que a desapropriação só foi necessária porque o Terreiro da Casa Branca, como muitos outros espaços de culto afro-brasileiros, não detinha formalmente a posse da terra onde se localiza. Essa ausência de reconhecimento fundiário demonstra uma falha estrutural das políticas públicas brasileiras, que historicamente negligenciaram as formas de ocupação tradicional e as dinâmicas territoriais dos povos de terreiro (ARAÚJO, 2020). A falta de uma titularidade de posse segura coloca essas comunidades em situação de vulnerabilidade, expondo-as a riscos de expulsão, especulação imobiliária e perda de território.

A medida de desapropriação pode, assim, ser vista como uma resposta emergencial e paliativa, que não enfrenta as causas estruturais da insegurança fundiária vivida pelos povos de terreiro. Ao invés de apostar em uma regularização fundiária que anteceda situações de risco, o Estado recorre a mecanismos excepcionais, como a desapropriação, que são complexos e

oneram ainda mais as comunidades. Segundo Vidal (2023), a usucapião poderia ser um instrumento mais adequado para garantir a permanência desses povos em seus territórios, evitando intervenções tardias e onerosas.

A atuação do Estado, neste contexto, precisa estar voltada para a construção de políticas públicas inclusivas, que considerem as formas de organização e as necessidades específicas dos povos de terreiro, superando a visão tradicional de propriedade privada que, muitas vezes, não se aplica às formas de ocupação e uso do território desses grupos (SILVA, 2009). Um aspecto preocupante da desapropriação, seguida de tombamento, é o potencial impacto sobre a autonomia das comunidades de terreiro. Ainda que a intenção do tombamento seja a proteção dos bens culturais, o processo pode limitar a capacidade dessas comunidades de gerir e adaptar seus espaços conforme suas próprias tradições e necessidades.

O tombamento impõe restrições quanto ao uso e à modificação do espaço, o que pode entrar em conflito com a natureza dinâmica e viva das práticas religiosas afro-brasileiras. Tais práticas são marcadas por uma constante resignificação e adaptação do espaço sagrado, que pode não se coadunar com as regras rígidas impostas pelos mecanismos de proteção patrimonial estatais (SCHWARCZ, 2012). Assim, é fundamental que as comunidades de terreiro sejam ativamente envolvidas em todas as etapas do processo, desde a desapropriação até o tombamento, garantindo que suas necessidades e visões de mundo sejam plenamente consideradas e respeitadas.

O processo de desapropriação também expõe a dependência das comunidades de terreiro em relação às decisões do poder público. Tal dependência pode ser vista como um reflexo da marginalização histórica dessas comunidades, que não foram contempladas pelas leis de titulação e posse de terras de maneira adequada. Esse cenário reforça a importância de políticas que promovam a autonomia e a autodeterminação dos povos de terreiro, permitindo que eles tenham maior controle sobre seus territórios e sobre a maneira como suas práticas são preservadas e transmitidas (LITTLE, 2002).

Portanto, embora a desapropriação possa, em alguns casos, ser uma solução viável para proteger o patrimônio cultural dos povos de terreiro, ela não deve ser a principal ferramenta de atuação do Estado. É fundamental investir em políticas públicas que garantam a segurança fundiária e a autonomia das

comunidades de terreiro, valorizando suas formas tradicionais de ocupação e respeitando suas práticas culturais. Somente por meio de um compromisso genuíno com a diversidade e com a justiça social será possível criar um ambiente onde os terreiros sejam reconhecidos e protegidos de maneira adequada, sem a necessidade de recorrer a medidas excepcionais que reforçam a dependência das comunidades de terreiro em relação às decisões do poder público.

O segundo problema visualizado é a desapropriação vista como uma *ultima ratio*, ou seja, um último recurso ou instrumento a ser utilizado pelas entidades federativas.

A utilização da desapropriação como “*ultima ratio*”, ou seja, como um último recurso, implica um reconhecimento das dificuldades estruturais que envolvem a regularização fundiária dos terreiros, mas também revela uma certa limitação das políticas públicas voltadas para as comunidades tradicionais, particularmente as de terreiro.

A abordagem de tratar a desapropriação como uma medida excepcional, a ser utilizada somente quando todas as outras alternativas falharem, reflete uma visão reativa e não proativa por parte do Estado. Isso significa que, muitas vezes, as comunidades de terreiro se veem na necessidade de recorrer a este instrumento quando já estão em situação de vulnerabilidade, ao invés de prevenirem conflitos fundiários por meio de uma regularização eficiente e antecipada de seus territórios.

Em termos de direitos territoriais, a opção pela desapropriação como último recurso não só prolonga o processo de reconhecimento e proteção do patrimônio religioso dessas comunidades, mas também demonstra a falência de políticas públicas que deveriam assegurar, de forma preventiva, a segurança fundiária dos terreiros.

Para os povos de terreiro, a incerteza sobre a titularidade de suas terras tem sido uma realidade constante, o que coloca em risco a continuidade de suas práticas religiosas e culturais. A medida de desapropriação, portanto, em vez de ser vista como uma solução, poderia ser um indicativo de uma falha sistêmica nas políticas de reconhecimento territorial dos terreiros e no respeito ao direito à posse.

Ao tratar a desapropriação como último recurso, o Estado reconhece a complexidade da situação, mas ao mesmo tempo coloca as comunidades de terreiro em uma posição de dependência de uma solução emergencial, sem garantir um tratamento adequado às suas necessidades.

As comunidades não devem ser forçadas a esperar por um processo exaustivo e burocrático de desapropriação para garantir o reconhecimento de seus territórios e a preservação de seus bens culturais.

O tempo gasto nesse processo, que pode ser demorado e incerto, impede que os terreiros tenham a estabilidade necessária para se manterem e se adaptarem de acordo com suas próprias dinâmicas, muitas vezes afetando a continuidade de suas práticas religiosas e o bem-estar de suas comunidades.

Além disso, essa visão da desapropriação como último recurso reforça um modelo de intervenção que ainda está centrado em uma lógica de propriedade privada, sem levar em conta as formas de organização territorial e religiosa próprias dos povos de terreiro.

A dinâmica de posse coletiva e as necessidades específicas dessas comunidades são frequentemente ignoradas pela legislação, o que dificulta ainda mais a sua regularização fundiária. O direito à posse de terras pelos povos de terreiro deveria ser tratado de forma prioritária, com políticas públicas que garantam a regularização fundiária antes que se chegue a um ponto de necessidade de desapropriação.

Por fim, a posição de tratar a desapropriação como “*ultima ratio*” pode, de fato, resultar em um tratamento paternalista e pontual, em vez de uma abordagem sistemática de valorização e proteção dos direitos territoriais das comunidades de terreiro.

Para garantir o bem-estar das comunidades de terreiro e a preservação de sua cultura, é fundamental que o Estado adote uma postura mais proativa, investindo em medidas que assegurem, de forma eficaz e célere, o reconhecimento e a proteção dos territórios de terreiro.

Isso inclui não apenas o reconhecimento formal da posse, mas também políticas públicas que compreendam as especificidades culturais e religiosas desses povos, permitindo que suas práticas sejam preservadas sem depender

de processos legais longos e complexos, que muitas vezes resultam em incertezas e perdas irreparáveis.

O terceiro ponto a ser discutido é a desapropriação não vista como um mecanismo viável para preservação do patrimônio cultural no Brasil, sendo apenas um ato próprio dos Poderes Executivo e Legislativo.

A percepção de que a desapropriação não é um mecanismo viável para a preservação do patrimônio cultural no Brasil, sendo limitada a um ato próprio dos Poderes Executivo e Legislativo, levanta preocupações importantes no contexto dos direitos e da proteção dos povos de terreiro. Segundo Fonseca (2005), a proteção do patrimônio cultural no Brasil tem sido historicamente dependente da ação estatal, o que frequentemente ignora a participação ativa das comunidades afetadas. Essa visão reflete uma compreensão estreita das possibilidades de salvaguarda cultural, revelando limitações institucionais e jurídicas que, muitas vezes, desconsideram as especificidades e vulnerabilidades dos terreiros.

A primeira crítica a essa abordagem é que a restrição da desapropriação aos poderes estatais tende a centralizar as decisões sobre a proteção do patrimônio cultural em atores que nem sempre possuem o conhecimento adequado sobre a realidade e as necessidades das comunidades tradicionais. Para Prates (2012), a ausência de consulta ampla e participativa no processo de tombamento e desapropriação compromete a efetividade dessas políticas, pois impõe soluções que frequentemente desconsideram os valores e interesses das comunidades afetadas.

As decisões tomadas no âmbito do Executivo e do Legislativo podem ser influenciadas por interesses políticos ou econômicos que nem sempre refletem os interesses das comunidades de terreiro. Como resultado, a falta de uma consulta ampla e participativa com os povos de terreiro nos processos de desapropriação enfraquece a legitimidade e a eficácia das medidas de proteção. Segundo Oliveira (2020), a marginalização das comunidades tradicionais nos processos de tomada de decisão sobre o patrimônio cultural reforça práticas coloniais e paternalistas, distanciando essas populações das políticas que deveriam protegê-las.

Além disso, ao considerar a desapropriação como um mecanismo inviável, o Estado abdica de um instrumento importante para a proteção de territórios de terreiro que se encontram em risco de perda ou descaracterização devido à pressão imobiliária e à especulação fundiária. Seguindo a análise de Araujo (2020), a falta de uma política pública prévia e estruturada para a proteção dos territórios de terreiro contribui para a permanência de situações de vulnerabilidade e insegurança fundiária.

Os terreiros, enquanto territórios sagrados, enfrentam ameaças constantes e necessitam de instrumentos jurídicos que garantam sua integridade de maneira antecipada, ao invés de serem protegidos apenas quando há uma crise iminente que justifique a intervenção estatal. Nessa perspectiva, Vidal (2023) defende que a regularização fundiária de comunidades tradicionais deve ser tratada como uma prioridade, evitando soluções emergenciais que frequentemente resultam na gentrificação e deslocamento dessas populações.

O entendimento de que a desapropriação não é viável para a preservação cultural também ignora o potencial desse mecanismo para corrigir injustiças históricas relacionadas à posse da terra no Brasil. Os povos de terreiro, como outras comunidades tradicionais, foram historicamente marginalizados e excluídos dos processos formais de titulação de terras, resultando em uma situação de insegurança fundiária que põe em risco a continuidade de suas práticas culturais e religiosas. Segundo Haesbaert (2011), a falta de reconhecimento territorial das comunidades tradicionais é um fator crítico que impede a efetiva proteção de seus modos de vida.

Outro aspecto problemático é que a posição restritiva quanto à desapropriação reflete uma visão limitada de patrimônio cultural, centrada em uma perspectiva ocidental que valoriza apenas bens imóveis e tangíveis, sem compreender plenamente o significado dos territórios de terreiro. Como argumenta Little (2002), a territorialidade das comunidades tradicionais não pode ser reduzida a critérios puramente jurídicos ou urbanísticos, devendo levar em conta as relações culturais e espirituais que definem a existência desses territórios.

Por fim, a crítica ao uso da desapropriação como instrumento de preservação cultural deve estar acompanhada de uma defesa mais ampla de políticas públicas que contemplem a diversidade cultural brasileira de maneira inclusiva e respeitosa. Isso significa investir em programas de regularização fundiária que antecedam a necessidade de desapropriação, reconhecendo formalmente a posse tradicional das comunidades de terreiro e assegurando que suas práticas possam continuar sem interferências externas.

A inclusão dos povos de terreiro nos processos decisórios, o fortalecimento de sua autonomia territorial e a promoção de uma proteção cultural que vá além dos parâmetros rígidos e centralizados do Estado são medidas necessárias para garantir a preservação de seu patrimônio cultural. Dessa forma, a desapropriação, ao invés de ser considerada inviável, poderia ser ressignificada como uma ferramenta de reparação e justiça histórica, quando empregada de maneira justa, transparente e alinhada com os interesses das próprias comunidades.

Merece debate também o fato da desapropriação, por ser ato próprio dos Poderes Executivo e Legislativo, bem como pela burocracia envolvida, tem aplicabilidade excepcional e de caráter subsidiário, não devendo ser estendida a todos os pedidos de tombamento de terreiros no Brasil.

A caracterização da desapropriação como uma medida de aplicabilidade excepcional e subsidiária para o tombamento de terreiros no Brasil reflete uma compreensão limitada e burocrática da proteção do patrimônio cultural afro-brasileiro.

Embora se reconheça que a desapropriação envolve processos complexos, e que sua execução é prerrogativa dos Poderes Executivo e Legislativo, limitar sua utilização apenas a situações excepcionais pode representar um obstáculo significativo para a garantia dos direitos territoriais e culturais das comunidades de terreiro.

A restrição desse mecanismo às condições mais críticas negligencia a urgência de uma política de proteção cultural efetiva, especialmente considerando as vulnerabilidades históricas enfrentadas pelos povos de terreiro.

Um dos problemas fundamentais dessa visão é que ela parte do pressuposto de que a burocracia e a complexidade processual justificam o uso restrito da desapropriação. No entanto, a burocracia não deveria ser um argumento válido para desconsiderar a necessidade de proteger espaços sagrados e territórios de importância cultural.

Em vez disso, seria mais adequado repensar a burocracia envolvida, simplificando processos e tornando-os mais acessíveis às comunidades tradicionais, que frequentemente enfrentam dificuldades de acesso à justiça e a procedimentos legais.

A imposição de barreiras burocráticas, sob a justificativa de excepcionalidade, só tende a marginalizar ainda mais os terreiros e as práticas culturais a eles associadas, perpetuando um ciclo de negligência histórica e exclusão.

Além disso, tratar a desapropriação como um mecanismo subsidiário pode reduzir a atenção a alternativas mais adequadas de proteção fundiária para os terreiros. As comunidades de terreiro possuem uma relação simbólica, espiritual e comunitária com seus territórios, que vai além da concepção clássica de propriedade privada.

Portanto, é fundamental que as políticas públicas reconheçam essas especificidades, adotando medidas que garantam a segurança territorial de forma proativa, e não apenas reativa. Quando a desapropriação é utilizada apenas como uma última opção, o Estado falha em oferecer um apoio contínuo e estruturado para a preservação dos terreiros, que muitas vezes enfrentam pressões imobiliárias, discriminação e ameaças de expulsão.

A aplicabilidade restrita da desapropriação também ignora o potencial desse mecanismo para corrigir injustiças fundiárias e históricas, especialmente em relação às comunidades afro-brasileiras. Historicamente, os povos de terreiro foram excluídos dos processos formais de titulação de terras, resultando em uma situação de insegurança constante.

Nesse sentido, a desapropriação pode, sim, ser um importante instrumento de reparação histórica e de regularização fundiária, desde que

usada de forma criteriosa e com o envolvimento ativo das comunidades de terreiro. É necessário que o Estado reconheça a especificidade dos territórios sagrados e desenvolva estratégias legais que permitam a proteção desses espaços de maneira antecipada e adequada, sem esperar que situações de risco iminente justifiquem uma intervenção excepcional.

Outro ponto de crítica é que a concepção de que a desapropriação deve ser subsidiária e não estendida a todos os pedidos de tombamento pode criar um tratamento desigual entre os terreiros.

Determinar que apenas alguns espaços serão alvo de desapropriação e proteção efetiva pode resultar na priorização de certos terreiros em detrimento de outros, gerando uma hierarquia de proteção que desconsidera a pluralidade cultural e religiosa do Brasil.

Todos os terreiros, independentemente de sua visibilidade ou influência, têm o direito de verem seus espaços sagrados protegidos de forma justa e equitativa. Limitar o uso da desapropriação a casos excepcionais pode, portanto, reforçar desigualdades existentes e prejudicar a diversidade das manifestações religiosas afro-brasileiras.

Por fim, a crítica à excepcionalidade da desapropriação deve vir acompanhada de uma defesa enfática por políticas públicas mais inclusivas, que levem em consideração as particularidades dos povos de terreiro e que promovam a proteção de seus territórios sagrados de forma contínua e respeitosa.

Em vez de se apoiar na burocracia e na excepcionalidade, o Estado deve priorizar a regularização fundiária proativa, reconhecer as formas de organização comunitária e religiosa dos terreiros e buscar soluções legais inovadoras que garantam a autonomia dessas comunidades.

A defesa de uma política cultural verdadeiramente inclusiva passa pelo reconhecimento de que os terreiros são parte essencial do patrimônio cultural brasileiro e que sua proteção não pode ser relegada a uma posição subsidiária ou de emergência.

A necessidade de garantir a posse definitiva dos territórios de terreiros transcende a simples desapropriação, exigindo que suas lideranças reivindicuem ao Poder Legislativo a doação da propriedade do bem imóvel. Para tanto, a exigência de personalidade jurídica, por meio da constituição como associação sem fins lucrativos ou entidade religiosa, tem sido um entrave burocrático significativo (OLIVEIRA, 2020). Tal imposição reflete uma visão estatal padronizada que não reconhece a organização tradicional dos povos de terreiro, ignorando suas estruturas comunitárias e espirituais.

A exigência de formalização jurídica impõe desafios desproporcionais às comunidades, que, em sua maioria, enfrentam dificuldades para cumprir requisitos burocráticos como registros cartoriais e obtenção de documentos legais. Segundo Araujo (2020), a inflexibilidade do ordenamento jurídico gera exclusão, pois apenas os terreiros com maior acesso a recursos conseguem cumprir essas exigências. Assim, há uma desigualdade no reconhecimento de direitos, perpetuando a marginalização histórica dessas comunidades.

A concepção ocidental de propriedade privada não se alinha à forma como os povos de terreiro vivenciam seus espaços sagrados. De acordo com Haesbaert (2004), a territorialidade deve ser compreendida como uma construção simbólica e cultural, que vai além da posse material do espaço físico. No caso dos terreiros, o território não se define apenas pelo domínio fundiário, mas pela ancestralidade, pela prática religiosa e pela transmissão de saberes (LITTLE, 2002). Ao exigir um modelo jurídico formal, o Estado desconsidera esses aspectos essenciais, reforçando uma lógica excludente e incompatível com a realidade dos povos tradicionais.

A dependência de decisões legislativas para a doação do imóvel após a desapropriação é outro fator preocupante. Segundo Serejo (2017), a politização dos processos de reconhecimento territorial expõe os povos de terreiro à vulnerabilidade diante de conjunturas políticas e interesses externos. A luta pela posse definitiva não pode ser condicionada a negociações políticas voláteis, mas sim garantida como um direito fundamental.

O caso do Terreiro da Casa Branca ilustra essa problemática. Como destaca Vidal (2023), a ausência de titularidade formal do imóvel obrigou a

Prefeitura de Salvador a intervir no processo de desapropriação antes que o tombamento pudesse ser efetivado. Esse cenário revela as falhas estruturais das políticas de proteção patrimonial, que não contemplam adequadamente a especificidade das territorialidades afro-brasileiras.

Diante dessas dificuldades, torna-se imperativo reformular a abordagem estatal sobre a regularização fundiária dos terreiros. De acordo com Tartuce (2019), o reconhecimento jurídico das territorialidades tradicionais deve ocorrer sem a imposição de modelos exógenos de propriedade. Em vez de exigir a adaptação dos povos de terreiro à burocracia estatal, o Estado deveria reconhecer sua legitimidade como sujeitos de direitos coletivos, garantindo proteção fundiária por meio de mecanismos que respeitem suas formas de organização próprias.

Assim, para que as políticas públicas voltadas aos povos de terreiro sejam eficazes, é necessário superar a lógica ocidentalizada e burocrática da propriedade privada, reconhecendo a territorialidade como um direito fundamental, independente de formalizações jurídicas impostas.

Somente assim será possível assegurar a preservação das práticas culturais afro-brasileiras e garantir que os povos de terreiro tenham condições plenas de manter suas tradições e sua identidade cultural intactas, livres da interferência de um sistema jurídico que, muitas vezes, não compreende a profundidade e a complexidade de sua relação com o território.

3.1.5. Usucapião

O usucapião é um instituto jurídico fundamental no direito civil brasileiro, permitindo a aquisição da propriedade de um bem através da posse contínua, mansa e pacífica por um período determinado. Este mecanismo tem grande relevância, especialmente em contextos em que a regularização de terras e a formalização de posse se apresentam como desafios para diversos grupos sociais. Através do usucapião, é possível superar a ausência de título formal de propriedade, reconhecendo juridicamente a posse prolongada de um bem, o que pode ser crucial para aqueles que, por diferentes razões, não possuem a documentação convencional.

No entanto, a utilização do usucapião como forma de legitimação territorial enfrenta complexidades no Brasil, principalmente quando se trata de povos tradicionais, como os terreiros. As terras onde muitos desses espaços estão estabelecidos frequentemente não possuem registros formais, seja devido à falta de titulação, seja pela inexistência de um contrato de compra e venda registrado. Assim, o usucapião surge como uma possibilidade de garantir a estabilidade territorial de terreiros, mas também apresenta obstáculos legais e sociais, relacionados à morosidade do processo e às resistências jurídicas que ainda cercam a efetivação desse direito.

O primeiro desafio em relação à utilização do usucapião pelos terreiros está na necessidade de comprovação da posse contínua e pacífica por longos períodos, o que pode ser difícil de documentar, especialmente em territórios informais e não regularizados. Além disso, a exigência de que o possuidor tenha a intenção de ser proprietário (*animus domini*) coloca outro obstáculo, uma vez que muitas vezes os membros dos terreiros não buscam a propriedade, mas a manutenção do espaço como um bem coletivo, voltado à preservação cultural e religiosa.

A imposição de uma lógica de propriedade privada sobre esses territórios pode entrar em conflito com os modos tradicionais de organização dos povos de terreiro, que consideram o espaço mais como um território sagrado do que um bem sujeito à posse individual.

Por fim, os terreiros se veem diante de um cenário jurídico que, embora reconheça algumas das suas necessidades, não se adapta facilmente às suas realidades. O processo de usucapião pode se tornar uma ferramenta importante para a manutenção de seus territórios, mas é preciso uma análise mais sensível sobre como esse instituto pode ser flexibilizado para atender às especificidades desses grupos.

Superar os obstáculos impostos pela legislação atual é fundamental para garantir que os terreiros possam proteger seus espaços de forma eficaz, sem perder a essência comunitária e cultural que define sua existência.

3.1.5.1. Comentários Gerais sobre o Usucapião

A usucapião é um dos principais efeitos decorrentes da posse, sendo “[...] a aquisição da propriedade por uma posse prolongada que preenche determinados requisitos legais” (TARTUCE, 2020, p. 1332).

O Código Civil de 2002 prevê diversas modalidades de usucapião de bens imóveis, tais como a usucapião ordinária (art. 1.242), que exige justo título e boa-fé; a usucapião extraordinária (art. 1.238), dispensando justo título e boa-fé; a usucapião especial rural (art. 1.239), já prevista na Constituição Federal; e a usucapião especial urbana (art. 1.240), também constitucional, incluindo a forma por abandono do lar, introduzida pela Lei 12.424/2011. Além dessas, há a usucapião indígena (Lei 6.001/1973 – Estatuto do Índio), a usucapião coletiva (Lei 10.257/2001 – Estatuto da Cidade) e a usucapião extrajudicial ou administrativa, decorrente da legitimação da posse, atualmente regulamentada pela Lei 13.465/2017 nos artigos 25 a 27.

Conforme Tartuce (2020), o CPC/2015 trouxe uma inovação relevante ao admitir a usucapião extrajudicial em todas as suas modalidades, por meio da inclusão do art. 216-A na Lei de Registros Públicos, promovendo a desjudicialização do instituto. Tal avanço foi posteriormente aprimorado pela Lei 13.465/2017, que detalha os procedimentos administrativos. No tocante à propriedade móvel, o Código Civil de 2002 mantém as formas ordinária e extraordinária, previstas nos artigos 1.260 e 1.261, consolidando as bases legais para a usucapião nesses casos.

A usucapião, prevista no Código Civil de 2002 no feminino, consiste em uma forma de aquisição originária da propriedade ou de outros direitos reais, como usufruto ou servidão, pela posse prolongada no tempo. A lei transforma uma situação de fato consolidada ao longo de um período em uma situação jurídica definitiva, garantindo a estabilidade da propriedade. Contudo, atos de mera tolerância não configuram posse apta para usucapião, especialmente em casos envolvendo contratos, como locação ou comodato, e situações de condomínio entre herdeiros (TARTUCE, 2020).

O autor segue pontuando que as principais características para adquirir a posse *ad usucapionem* são as seguintes: a) posse com intenção de dono (*animus domini*); b) posse mansa e pacífica; c) posse contínua e duradoura, em

regra, e com determinado lapso temporal; d) posse justa; e) posse com boa-fé e com justo título, em regra (TARTUCE, 2020).

Segundo o conceito de posse de Savigny, a posse se caracteriza pela união do corpus (domínio fático) e do *animus domini* (intenção de dono). Em geral, essa intenção não existe em contratos como locação, comodato e depósito (TARTUCE, 2020).

Contudo, a causa da posse pode ser alterada (*interversio possessionis*), permitindo a usucapião em casos excepcionais. Por exemplo, a situação em que um locatário permanece no imóvel por trinta anos, sem pagar aluguel há vinte, com o desaparecimento do locador. Jurisprudência estadual já reconheceu a usucapião em casos semelhantes, como na decisão do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo (Apelação com Revisão 337.693.4/9, Rel. Des. Luiz Antonio de Godoy, julgado em 27.01.2009, DJESP 20.02.2009) (BRASIL, 2009).

Na mesma linha, destaca-se importante decisão do STJ, segundo a qual nada impede que o caráter originário da posse se modifique. Assim, o fato de inicialmente a posse ter vínculo locatício não obsta o reconhecimento de que, a partir de certo momento, a posse adquiriu natureza distinta, assumindo feição de posse em nome próprio, sem subordinação ao antigo proprietário e, portanto, com força para usucapião. Esse entendimento foi consolidado no julgamento do REsp 154.733/DF, 4ª Turma, Relator Ministro Cesar Asfor Rocha, julgado em 05.12.2000, DJ 19.03.2001, p. 111 (BRASIL, 2001).

Conforme Tartuce (2020), a posse mansa e pacífica é aquela exercida sem qualquer manifestação contrária por parte de quem tenha legítimo interesse, ou seja, sem oposição do proprietário ou de terceiros. Caso ocorra contestação dessa posse em algum momento, o requisito da mansidão deixa de existir, inviabilizando sua caracterização para fins de usucapião.

A posse contínua e duradoura é aquela que se mantém sem interrupção ao longo do tempo. Excepcionalmente, o artigo 1.243 do Código Civil permite a soma de posses sucessivas, conhecida como *accessio possessionis*. A duração da posse varia conforme a modalidade de usucapião, sendo os prazos definidos em lei. Destaca-se o Enunciado 497 do CJF/STJ, aprovado na V Jornada de

Direito Civil (2011), que prevê a possibilidade de o prazo ser completado durante o curso do processo, ressalvadas as hipóteses de má-fé processual do autor.

Conforme Tartuce (2020), a posse justa, para fins de usucapião, deve ser livre de vícios objetivos, ou seja, não pode decorrer de violência, clandestinidade ou precariedade. Nos casos de posse adquirida por meios violentos ou clandestinos, o reconhecimento apenas ocorre quando cessam esses vícios, conforme a segunda parte do artigo 1.208 do Código Civil.

Tartuce (2020) também defende a possibilidade de convallescimento da posse precária. Por outro lado, o STJ já decidiu que não cabe usucapião sobre imóvel oriundo de roubo, uma vez que a posse é considerada injusta. Nessas situações, a competência para análise de questões como boa-fé do possuidor ou ineficácia da medida constritiva pertence exclusivamente ao juízo criminal, conforme decidido no REsp 1.471.563/AL (Rel. Min. Paulo de Tarso Sanseverino, 3ª Turma, julgado em 26.09.2017, DJe 10.10.2017).

A usucapião ordinária, seja de bem imóvel ou móvel, exige, em regra, a boa-fé e o justo título, conforme os artigos 1.242 e 1.260 do Código Civil. No entanto, para outras modalidades de usucapião, esses requisitos podem ser dispensados, existindo uma presunção absoluta ou *iure et de iure* de sua presença.

Quanto às espécies de usucapião, primeiramente pode-se abordar a extraordinária. A usucapião extraordinária é caracterizada pela dispensabilidade do justo título e da boa-fé, pois estes não são requisitos necessários para sua validade. Conforme o artigo 1.238 do Código Civil, o único requisito é o prazo de 15 anos consecutivos de posse. Esse período é considerado suficiente para que se configure o *animus domini* (intenção de ser proprietário), sendo indispensável que a posse seja mansa e pacífica. Neste sentido, Rosenvald (2015, p. 489) comenta que:

Este usucapião funda-se apenas na posse e no tempo, dispensando o justo título e a boa fé. Não é que o sistema proteja a má-fé: apenas, a bem da estabilidade das situações definidas e, pois, da paz social, não cogita da boa-fé.

Conforme Vidal (2023), o requisito mais relevante da usucapião é o prazo, que serve como argumento contra o antigo proprietário. A lei permite a redução desse prazo para 10 anos, caso o possuidor tenha realizado obras de natureza produtiva ou estabelecido sua morada habitual no imóvel. No entanto, para obter a redução do prazo, é necessário comprovar esses requisitos, incluindo o pagamento de tributos como o IPTU, e não basta apenas o pedido de usucapião habitacional.

Já no caso da usucapião ordinária, conforme Tartuce (2020), o artigo 1.242 do Código Civil regula a usucapião ordinária, que exige posse contínua, pacífica e ininterrupta, com *animus domini*, por 10 anos, desde que o possuidor esteja de boa-fé e tenha justo título. Há uma exceção no parágrafo único, que reduz o prazo para 5 anos se o imóvel tiver sido adquirido com base em registro cancelado e o possuidor tiver estabelecido moradia ou realizado investimentos no imóvel, com o objetivo de beneficiar o interesse social e econômico.

A usucapião ordinária, conforme o artigo mencionado, compartilha semelhanças com a usucapião extraordinária, mas exige dois requisitos adicionais: justo título e boa-fé. Como destaca Venosa (2010, p. 500), a noção de justo título está intrinsecamente ligada à boa-fé, pois este só existe se a posse for exercida de maneira legítima, sem violência, clandestinidade ou precariedade. A boa-fé é presumida, sendo incumbência do impugnante provar a má-fé, caso contrário, o título é considerado válido.

De acordo com Vidal (2023), a usucapião ordinária exige a posse contínua e incontestada por um período de tempo variável, entre cinco ou dez anos, com a adição dos requisitos de justo título e boa-fé. Para que a usucapião seja reconhecida, são necessários os requisitos gerais da usucapião, como *animus domini*, posse mansa, pacífica e ininterrupta, de boa-fé. Além disso, o justo título deve ser um documento legítimo que permita o registro no cartório imobiliário. Contudo, esta modalidade não beneficiará quem obteve o título com a intenção de ocupar o imóvel de maneira irregular.

Segundo Vidal (2023), a usucapião constitucional ou especial rural se distingue por suas particularidades, sendo dividida em duas modalidades: a rural, chamada de "pró labore", e a urbana, conhecida como "pró-moradia". No

caso da usucapião rural, a Constituição Federal, em seu artigo 191, estabelece requisitos específicos para essa modalidade, impondo condições que visam a utilização do imóvel para fins de trabalho e produtividade rural, reforçando a função social da propriedade:

Aquele que, não sendo proprietário de imóvel rural ou urbano, possua como seu, por cinco anos ininterruptos, sem oposição, área de terra, em zona rural, não superior a cinquenta hectares, tornando-a produtiva por seu trabalho ou de sua família, tendo nela sua moradia, adquirir-lhe-á a propriedade. Parágrafo único. Os imóveis públicos não serão adquiridos por usucapião (BRASIL, 1988).

No caso da usucapião rural, a terra precisa cumprir sua função social, o que implica ser utilizada de forma produtiva. Isso significa que o imóvel deve ser explorado de maneira eficaz, atendendo às necessidades econômicas e sociais da propriedade rural, conforme exigido pela Constituição Federal.

Na modalidade de usucapião rural, é exigido que o possuidor utilize a terra de forma produtiva, garantindo sua função social, ou seja, a terra deve ser fonte de sustento. Vidal (2023) destaca que o objetivo não é apenas fornecer moradia ao camponês, mas também possibilitar uma fonte de renda. No caso da usucapião urbana, o tempo de posse é igual ao da modalidade rural (cinco anos), porém, a área exigida é menor, de 250 m², e não há a exigência de atividade produtiva. A posse deve ser mansa, pacífica e ininterrupta.

Entre os estudiosos do Direito Agrário, o instituto em questão é comumente denominado usucapião agrário ou agrária. Contudo, conforme argumenta Tartuce (2020), o termo "especial" deveria ser reservado à usucapião indígena, não se aplicando ao instituto discutido neste tópico. No entanto, o autor deste estudo prefere manter a utilização do termo "especial", que é amplamente aceito na doutrina civilista nacional, também para a usucapião constitucional urbana.

No caso da usucapião coletiva e urbana, é importante lembrar que a usucapião, originária das expressões latinas *usu* e *capere*, significa "tomar pelo uso" e é uma forma de aquisição do direito de propriedade sobre bens móveis ou imóveis, baseada no uso contínuo e no exercício dos poderes de usar e dispor do bem. Conforme Vidal (2023), a Constituição Federal de 1988, no artigo 5º,

inciso XXIII, estabelece que "a propriedade atenderá a sua função social", reforçado pelo artigo 170, inciso III, que também enfatiza a função social da propriedade, alinhando-se ao direito social à moradia.

O Estatuto da Cidade trouxe inovações ao criar a usucapião coletiva, prevista no artigo 10. Essa modalidade permite que núcleos urbanos informais, ocupados sem oposição por mais de cinco anos, sejam usucapidos coletivamente. Para tanto, é necessário que a área total dividida por possuidor seja inferior a 250 metros quadrados, entre outros requisitos. Como destacado por Vidal (2023), a usucapião coletiva exige, ainda, que os possuidores não sejam proprietários de outros imóveis urbanos ou rurais e que a posse seja ininterrupta e sem oposição.

A Lei nº 13.465/2017 introduziu mudanças significativas na usucapião coletiva, ajustando os requisitos para sua aplicação. De acordo com a nova redação do art. 10, são necessários: (i) núcleos urbanos informais; (ii) posse contínua e sem oposição por cinco anos; (iii) área ocupada inferior a 250 m² por possuidor; (iv) ausência de propriedade de outros imóveis urbanos ou rurais. Além disso, foi eliminada a exigência de não identificar os terrenos de cada possuidor. Também, é possível optar entre a usucapião individual ou coletiva, com a possibilidade de formar um condomínio especial.

De acordo com Vidal (2023), na sentença de usucapião coletiva, o juiz determinará uma fração ideal do terreno para cada possuidor, independentemente da área ocupada por cada um. No entanto, essa divisão poderá ser ajustada caso os condôminos firmem acordo escrito, estabelecendo frações ideais diferenciadas. Esse ajuste permite uma maior flexibilidade no compartilhamento do imóvel, respeitando a realidade e os interesses dos envolvidos.

No caso da usucapião especial indígena, de acordo com Tartuce (2020), a usucapião especial indígena, prevista no artigo 33 da Lei 6.001/1973, estabelece que o indígena que ocupar, de forma mansa e pacífica, um terreno de até cinquenta hectares por dez anos consecutivos, adquirirá a propriedade plena da terra. Portanto, os requisitos dessa modalidade incluem: (i) a área de

no máximo 50 hectares e (ii) a posse contínua e pacífica por dez anos, exercida por um indígena, seja ele integrado ou não à sociedade nacional.

Por fim, a usucapião extrajudicial é um instituto jurídico que permite a aquisição de propriedade por meio da via administrativa, simplificando o procedimento e garantindo maior celeridade. Segundo Vidal (2023), a usucapião é vista como um fato jurídico estrito, dependente do amparo legal e não da vontade individual. Para a sua configuração, são necessários três requisitos principais: posse, decurso do tempo e a coisa hábil. Assim, a usucapião extrajudicial facilita o processo, tornando mais ágil a regularização da propriedade sem a necessidade de ação judicial. Stolze (2019, p. 327) complementa que o

O art. 1.071 do Código de Processo Civil alterou a Lei de Registros Públicos (Lei n. 6.015, de 1973), para fazer constar a disciplina de uma forma extrajudicial ou administrativa de usucapião. Trouxe tal instituto como forma de fugir da regra geral da reserva de jurisdição, na medida em que a prescrição aquisitiva é oficialmente reconhecida por meio de ato de natureza não jurisdicional.

No que se refere à usucapião extrajudicial, diversos aspectos devem ser considerados, especialmente o fato de que os interessados precisam ser representados por advogado. Além disso, o requerimento deve atender, dentro do possível, aos requisitos estabelecidos no artigo 319 do Código de Processo Civil (CPC). Em relação a isso, diversos comentários destacam a importância de observar esses requisitos para assegurar a validade do procedimento extrajudicial e garantir que o processo seja adequado e eficaz. Ferrari (2018), neste sentido, afirma que o

requerimento deverá atender, no que couber, aos requisitos contidos no artigo 319 do Código de Processo Civil. Vejamos: 1- Endereçar ao Ofício de Registro de Imóveis competente; 2- Qualificação das partes a mais completa possível; 3- A modalidade de usucapião (Ordinária; Extraordinária; especial Urbana e Especial Rural); 4- Se houver cessão de direitos possessórios, 5- qualificar todas as partes e constar a data de cada cessão; 6- Expor os fatos que fundamentam o pedido; 7- Mencionar o início da posse e o modo de aquisição e as características da posse, 8- constar se houver, a existência de construção ou de qualquer outra benfeitoria e suas respectivas datas; 9- A descrição completa do imóvel, seu endereço, inscrição imobiliária Municipal e indicação de sua respectiva matrícula ou transcrição, se houver. 10- Atribuir valor ao imóvel;

11- Requerer a notificação dos interessados, para que se manifestem no prazo de 15 dias, incluindo a Fazendas Públicas Federal, Estadual e Municipal. E, ao final, requerer a procedência da usucapião, com a declaração de propriedade em nome do requerente (possuidor), e por consequência o registro na respectiva matrícula, ou então, a abertura de nova matrícula.

Além disso, conforme estipulado no artigo 216-A e demais disposições legais, o pedido de usucapião extrajudicial deve ser acompanhado de documentos específicos, como a ata notarial, planta e memorial descritivo assinados por profissional habilitado, além de comprovação da anotação técnica no respectivo conselho de fiscalização profissional. É fundamental que o requerente comprove de forma clara como adquiriu a posse, incluindo documentos que evidenciem o início e a continuidade da cadeia possessória. Após a análise dos documentos por um Oficial de Registro de Imóveis, o processo pode ser concluído entre 90 a 120 dias, desde que não haja obstáculos (VIDAL, 2023).

A usucapião imobiliária administrativa, instituída pela Lei 11.977/2009 (Lei Minha Casa Minha Vida), permite a legitimação da posse diretamente no Cartório de Registro de Imóveis, sem necessidade de ação judicial. Com a Lei 13.465/2017 (arts. 25 a 27), a possibilidade foi ampliada, incluindo todas as modalidades de usucapião imobiliária, desde que atendidos os procedimentos legais. Conforme Tartuce (2020), a usucapião extrajudicial passou a ser uma via viável para a regularização fundiária, simplificando o processo e dispensando o litígio judicial.

A Lei 13.465/2017 trouxe significativas alterações à legitimação da posse, antes tratada pelo art. 59 da Lei 11.977/2009. A nova redação determina que a legitimação de posse é um ato do poder público que confere um título de propriedade aos ocupantes de imóveis em áreas de Regularização Fundiária Urbana (REURB), após identificar a posse, o tempo de ocupação e os ocupantes. Essa legitimação, após cinco anos de registro, pode ser convertida em propriedade por usucapião, conforme o art. 183 da Constituição Federal.

Conforme destacado por Tartuce (2020), a conversão da posse em propriedade, no contexto da usucapião, é inaplicável para bens públicos devido à proibição prevista no § 3º do art. 183 da Constituição Federal e no art. 102 do

Código Civil de 2002. Para a conversão da legitimação de posse em propriedade, o interessado deveria apresentar certidões de inexistência de litígios, declarações de não possuir outro imóvel e de uso residencial do bem, além de não ter reconhecido previamente o direito à usucapião. O título de legitimação poderia ser cancelado pelo Poder Público caso o beneficiário perdesse a posse do imóvel.

A legitimação da posse e a usucapião administrativa são abordadas nos arts. 25 a 27 da Lei 13.465/2017. De acordo com Tartuce (2020), a legitimação de posse, como ato do poder público, visa conferir título reconhecendo a posse de imóvel no âmbito da Regularização Fundiária Urbana, identificando os ocupantes, o tempo de ocupação e a natureza da posse, podendo ser convertida em direito real de propriedade. A mudança na legislação deixou de mencionar que a legitimação conferia um direito registrável, passando a ser tratada como um título.

De acordo com Tartuce (2020), o art. 25, § 1.º, da Lei 13.465/2017 introduziu a possibilidade de a legitimação de posse ser transferida tanto por causa mortis quanto por ato inter vivos. Essa mudança representa uma novidade no tratamento do instituto, especialmente considerando que a legislação anterior (Lei 11.977/2009) já permitia a cessão da posse, mas sem clareza quanto à natureza onerosa da transferência. Além disso, a nova lei exclui imóveis públicos da legitimação de posse, fechando a possibilidade de usucapião administrativa sobre esses bens, conforme a interpretação dos arts. 183, § 3º, da Constituição e 102 do Código Civil.

Conforme estabelecido no art. 26, § 1.º, da Lei 13.465/2017, caso os requisitos da usucapião constitucional urbana individual não sejam atendidos, o título de legitimação de posse poderá ser convertido em título de propriedade, desde que cumpram as condições de outras modalidades de usucapião previstas na legislação. Para isso, o interessado deve solicitar o procedimento no Cartório de Registro de Imóveis competente. A conversão pode ocorrer nos casos de usucapião ordinária ou extraordinária, dependendo da análise do oficial do Cartório, sem a exigência de documentos específicos, os quais são

regulamentados pelas Corregedorias-Gerais de Justiça dos Estados (Tartuce, 2020).

A legitimação de posse, após ser convertida em propriedade, configura uma forma originária de aquisição de direito real. Nesse contexto, a unidade imobiliária regularizada ficará livre de quaisquer ônus ou gravames existentes em sua matrícula, exceto quando relacionados ao próprio beneficiário, conforme o art. 26, § 2.º, da Lei 13.465/2017. Essa previsão reforça a ideia de que a aquisição originária elimina os encargos sobre o imóvel. Quanto ao cancelamento do título, ele pode ocorrer se o beneficiário não cumprir os requisitos legais, sem direito a indenização (Tartuce, 2020).

3.1.5.2. Utilização do Usucapião por parte dos Terreiros: obstáculos

Araújo (2020) entende que devem existir outras possibilidades de busca e proteção do patrimônio cultural brasileiro, para além do tombamento, registro e a desapropriação. Assim, o autor traz o instituto do usucapião.

O usucapião é um instituto jurídico que permite a aquisição da propriedade de um bem móvel ou imóvel por meio da posse prolongada e ininterrupta. De acordo com o artigo 1.238 do Código Civil de 2002, uma pessoa pode adquirir a propriedade de um imóvel após 15 anos de posse contínua e sem oposição, independentemente de título ou boa-fé (BRASIL, 2002). O dispositivo legal prevê que o possuidor pode solicitar ao juiz o reconhecimento desse direito mediante sentença, que servirá como título para registro no Cartório de Registro de Imóveis.

Existem variações nos prazos e condições para a aquisição do direito de usucapião. O parágrafo único do artigo 1.238 estabelece uma redução do prazo para 10 anos caso o possuidor tenha estabelecido moradia habitual no imóvel ou tenha realizado obras ou serviços produtivos no local. Já o artigo 1.242 prevê a possibilidade de usucapião para quem possui um imóvel de forma contínua e incontestável, com justo título e boa-fé, por um período de 10 anos. Esse prazo pode ser reduzido para 5 anos em casos específicos, como aquisição onerosa baseada em registro cartorário posteriormente cancelado e investimentos de interesse social e econômico (BRASIL, 2002).

Os terreiros de matriz africana podem utilizar o usucapião como instrumento de segurança fundiária, desde que atendam aos requisitos legais. Para sua aplicação, é imprescindível analisar as condições previstas no Código Civil e no artigo 10 do Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257/2001), que trata do usucapião especial urbano coletivo (BRASIL, 2001). Segundo Araújo (2020), a regularização fundiária dos terreiros via usucapião enfrenta desafios, incluindo a exigência de documentação formal e a necessidade de comprovação de posse contínua e sem oposição.

O usucapião especial urbano coletivo é especialmente relevante para os terreiros, pois se aplica a posseiros que utilizam o imóvel como moradia ou para fins culturais e religiosos. Seus requisitos principais incluem: (a) área urbana de até 250 m² (individualmente considerada ou, em caso coletivo, aplicável à área total utilizada pela coletividade); (b) posse por 5 anos ininterruptos e sem oposição; (c) destinação do imóvel para moradia ou uso social/cultural; e (d) reconhecimento de que a posse atende a uma finalidade coletiva (BRASIL, 2001).

Apesar da previsão legal, a usucapião enfrenta entraves jurídicos e burocráticos para sua aplicação aos terreiros. Segundo Vidal (2023), um dos principais desafios é a falta de documentação formal de posse, o que dificulta a comprovação do tempo e da natureza da posse. Além disso, a exigência de personalidade jurídica para o pleito da usucapião coletiva pode ser um entrave significativo, visto que muitos terreiros optam por manter sua autonomia sem se submeter às exigências formais do Estado (ARAÚJO, 2020).

A oposição de terceiros também constitui um obstáculo relevante. Em diversos casos, os territórios ocupados por terreiros são alvos de disputas por proprietários formais, investidores e outros grupos religiosos. Essa situação prejudica a caracterização da posse mansa e pacífica, elemento essencial para a usucapião (VIDAL, 2023). Ademais, a morosidade do sistema judiciário brasileiro contribui para a insegurança jurídica, deixando os terreiros vulneráveis à ação de terceiros enquanto aguardam a tramitação de processos judiciais.

A territorialidade dos terreiros transcende o conceito de propriedade privada, combinando elementos culturais, religiosos e espirituais. Esses espaços são considerados territórios sagrados e coletivos, essenciais para a preservação da identidade dos povos de terreiro. Contudo, a ausência de um tratamento

específico na legislação sobre regularização fundiária dificulta a proteção desses territórios (ARAÚJO, 2020).

Para superar esses desafios, é necessária uma abordagem integrada, incluindo adaptações legais e políticas públicas que reconheçam as especificidades dos terreiros e garantam seus direitos territoriais. A efetivação do usucapião pelos terreiros depende da superação de entraves burocráticos, da celeridade dos processos judiciais e do reconhecimento do valor histórico, cultural e religioso desses espaços (VIDAL, 2023).

3.1.5. Inventário Cultural

O inventário cultural é uma ferramenta essencial para o reconhecimento, registro e valorização dos bens culturais de um grupo ou comunidade. Para os povos de terreiro, cuja identidade está profundamente enraizada em práticas religiosas, culturais e históricas, esse instrumento desempenha um papel estratégico.

Por meio do inventário, é possível mapear elementos tangíveis e intangíveis que compõem o patrimônio cultural desses grupos, como rituais, cânticos, objetos sagrados e arquiteturas simbólicas. Essa prática visa preservar a memória e a territorialidade dos terreiros, garantindo maior proteção jurídica e visibilidade social a essas tradições.

Entre os aspectos fundamentais do inventário cultural está o seu caráter multidimensional. Ele não se limita ao registro de bens materiais, mas também abrange aspectos imateriais, como saberes ancestrais e modos de vida. Nos terreiros, a espiritualidade e a cultura se entrelaçam, criando um complexo sistema simbólico que precisa ser compreendido em sua totalidade para que o inventário seja efetivo.

Além disso, o processo deve ser participativo, envolvendo os próprios membros das comunidades como protagonistas no levantamento e validação das informações. Tal abordagem é indispensável para respeitar a autonomia e as perspectivas internas dos povos de terreiro.

No entanto, a implementação do inventário cultural para terreiros enfrenta diversos obstáculos. O preconceito institucionalizado e a falta de compreensão sobre as especificidades das religiões afro-brasileiras muitas vezes dificultam o avanço dos projetos de inventário. Há também a escassez de

recursos financeiros e técnicos destinados a esse tipo de iniciativa, o que limita a abrangência e a qualidade dos levantamentos realizados.

Paralelamente, o desconhecimento ou a desvalorização do inventário cultural como instrumento de preservação por parte de algumas esferas governamentais pode enfraquecer os esforços para implementar essa política pública de maneira eficaz.

Apesar dos desafios, o inventário cultural representa uma possibilidade concreta de resistência e valorização dos povos de terreiro. Ele fortalece o reconhecimento oficial de seus territórios e tradições, ampliando as bases para políticas públicas mais inclusivas e justas.

A superação dos obstáculos exige articulação entre as comunidades, pesquisadores e o poder público, bem como uma abordagem sensível às demandas específicas dos terreiros. Dessa forma, o inventário cultural pode consolidar-se como um instrumento transformador na luta pela preservação e valorização do patrimônio dos povos de terreiro no Brasil.

3.1.6.1. Notas Gerais sobre Inventário Cultural

Por fim, o último instituto de regulamentação da que afeta os Povos de Terreiro é o inventário cultural. Ele é um instrumento utilizado para identificar e catalogar bens culturais, como edificações, sítios arqueológicos e manifestações artísticas.

De acordo com Campos (2013), o artigo 216 da Constituição Federal é frequentemente analisado em estudos sobre o patrimônio cultural por sua abrangência conceitual e normativa. Esse dispositivo define o conceito de "*patrimônio cultural brasileiro*" e especifica os bens de natureza material e imaterial que o compõem. Além disso, apresenta mecanismos de proteção ao patrimônio ao prever punições a danos ou ameaças que possam atingi-lo.

O artigo também se destaca ao distinguir instrumentos como o tombamento de sítios quilombolas e ao enumerar métodos de promoção e preservação do patrimônio cultural. Entre esses instrumentos, o parágrafo 1º do artigo lista de forma exemplificativa o tombamento, registro, inventário, vigilância e desapropriação, deixando margem para a implementação de outras formas de acautelamento.

Dessa forma, conforme ressalta Campos (2013), o artigo 216 não apenas estrutura juridicamente a proteção do patrimônio cultural, mas também amplia as possibilidades de ação estatal e social na salvaguarda de bens culturais, garantindo sua preservação e valorização no contexto brasileiro.

O tombamento e a vigilância foram regulamentados inicialmente pelo Decreto-Lei nº 25, de 1937, que estabeleceu diretrizes para a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Esse decreto também atribuiu funções específicas ao então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), órgão precursor do atual IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Por sua vez, a desapropriação foi regulamentada por normas infraconstitucionais, como o Decreto-Lei nº 3.365, de 1941, que dispõe sobre desapropriações motivadas por utilidade pública, e pela Lei nº 4.132, de 1962, que define os casos e procedimentos relacionados à desapropriação por interesse social.

Além disso, o Decreto nº 3.551, de 2000, introduziu o registro de bens culturais de natureza imaterial, formalizando mecanismos específicos para a proteção desse tipo de patrimônio. Esse decreto também foi responsável pela criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), que tem como objetivo identificar, registrar e promover bens culturais imateriais em território nacional (BRASIL, 2000).

Essas regulamentações formam um conjunto normativo essencial para a proteção e promoção do patrimônio cultural brasileiro, abordando tanto bens materiais quanto imateriais e propondo instrumentos eficazes de preservação.

Segundo Campos (2013), o inventário não possui uma regulamentação infraconstitucional específica, de alcance nacional, que determine normas claras sobre seus efeitos jurídicos. No entanto, a Constituição Federal de 1988 estabelece, em seu artigo 24, que cabe à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar de forma concorrente sobre temas relacionados à proteção do patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico.

Ademais, o artigo 30 da mesma Carta Magna dispõe que é competência dos Municípios: I - legislar sobre assuntos de interesse local; II - suplementar a legislação federal e estadual, quando necessário; e IX - promover a proteção do

patrimônio histórico-cultural local, em conformidade com a legislação e com as ações fiscalizadoras dos âmbitos federal e estadual.

Dessa forma, conforme ressalta Campos (2013), a ausência de uma regulamentação nacional específica para o inventário cultural confere aos entes federativos – União, Estados e Municípios – a responsabilidade de criar legislações próprias ou complementares. Essa descentralização permite maior flexibilidade na identificação e proteção do patrimônio cultural, mas pode gerar lacunas normativas e divergências de interpretação no tocante aos efeitos práticos do inventário.

Isso significa que, na ausência de normas federais específicas, os estados e municípios têm a prerrogativa de legislar sobre a proteção e a preservação de seus patrimônios culturais.

O inventário, no âmbito patrimonial, é um instrumento destinado ao levantamento e registro de bens culturais, sejam eles de natureza material ou imaterial. Ele serve como base para subsidiar políticas de preservação do patrimônio cultural, permitindo um mapeamento detalhado e sistemático desses bens. Conforme definido pela Unesco (1968), o inventário consiste em um "levantamento minucioso e completo dos bens culturais", proporcionando conhecimento essencial para sua identificação, documentação e salvaguarda. Na definição de Miranda (2018),

Sob o ponto de vista prático o inventário consiste na identificação e registro por meio de pesquisa e levantamento das características e particularidades de determinado bem, adotando-se, para sua execução, critérios técnicos objetivos e fundamentados de natureza histórica, artística, arquitetônica, sociológica, paisagística e antropológica, entre outros. Os resultados dos trabalhos de pesquisa para fins de inventário são registrados normalmente em fichas onde há a descrição sucinta do bem cultural, constando informações básicas quanto a sua importância histórica, características físicas, delimitação, estado de conservação, proprietário etc.

De acordo com Miranda (2018), com o advento do novo texto constitucional, o tombamento deixou de ser percebido como o único mecanismo de preservação do patrimônio cultural no ordenamento jurídico brasileiro, visão que já era equivocada mesmo antes. Embora o tombamento continue sendo um instrumento amplamente conhecido, ainda é comum que o senso comum o confunda com a própria proteção do patrimônio cultural.

Miranda (2018) destaca que a proteção do patrimônio pode ocorrer por diversas formas, sendo o tombamento apenas uma delas. Há outros mecanismos igualmente relevantes, como o registro, o inventário, a desapropriação e demais medidas de salvaguarda previstas na legislação, demonstrando que a proteção ao patrimônio cultural é um campo amplo e multifacetado.

O instituto do inventário, enquanto garantia do direito fundamental ao patrimônio cultural, é reconhecido constitucionalmente como uma forma independente e autoaplicável de proteção do meio ambiente cultural, conforme o artigo 5º, § 1º da Constituição Federal de 1988. Isso significa que o inventário pode ser utilizado sem a necessidade de uma lei infraconstitucional específica para sua implementação, sendo assegurado pela própria Constituição.

Esse entendimento reflete a ideia de que a preservação do patrimônio cultural deve ser vista como um direito fundamental, que não depende exclusivamente de regulamentações infraconstitucionais para ser efetivado. O inventário, portanto, é uma medida de proteção que se sustenta diretamente nos princípios constitucionais, independentemente da criação de normas adicionais.

Conforme Miranda (2018), é fundamental compreender que o inventário e o tombamento são institutos distintos, embora ambos tenham o objetivo de proteger o patrimônio cultural. O inventário possui efeitos jurídicos mais brandos, funcionando como uma alternativa mais flexível e menos restritiva para a preservação de bens culturais. Ele se apresenta como uma ferramenta eficaz para a proteção, sem a necessidade de recorrer a um processo mais complexo e rígido como o tombamento. Além disso, o processo de inventariação de um bem cultural pode ser realizado de forma mais rápida do que o tombamento, o que o torna uma medida administrativa ágil e eficiente, especialmente em situações que exigem uma ação urgente do poder público.

Miranda (2018) enfatiza que, ao contrário do tombamento, que demanda um processo formal e pode ser mais demorado e burocrático, o inventário permite uma resposta mais célere e menos onerosa, oferecendo uma solução mais prática para a proteção imediata de bens culturais.

Nesse contexto, como uma complementação ao texto constitucional, foi promulgado, em 2009, o Estatuto dos Museus (Lei 11.904/2009). No artigo 38, § 2º, a lei estabelece que: "Os bens inventariados ou registrados gozam de

proteção com vistas em evitar o seu perecimento ou degradação, a promover sua preservação e segurança e a divulgar a respectiva existência” (BRASIL, 2009). Esse dispositivo reforça a importância do inventário como uma ferramenta para garantir a proteção e preservação do patrimônio cultural, evitando sua deterioração e promovendo sua segurança e visibilidade.

Esse avanço legal reflete a preocupação do legislador em assegurar que os bens culturais não apenas sejam protegidos, mas também sejam amplamente reconhecidos e divulgados, o que contribui para o fortalecimento das políticas públicas de preservação.

Miranda (2018) destaca que o Estatuto dos Museus, por ter natureza jurídica de Lei Nacional, vincula todos os entes federativos e, como complemento ao texto constitucional, estabelece que o inventário oferece uma proteção especial aos bens culturais sobre os quais incide. O objetivo dessa proteção é prevenir o perecimento (destruição, perda ou extinção) e a degradação (estrago ou aviltamento) desses bens, promovendo ações para garantir sua preservação (ações voltadas à defesa e salvaguarda), segurança (situação livre de riscos ou ameaças) e a divulgação de sua existência (difusão cultural).

Conforme Miranda (2018), até que seja promulgada uma lei mais abrangente sobre o instrumento do inventário, as disposições do art. 38, § 2º da Lei 11.904/2009 podem e devem ser aplicadas a todos os bens inventariados no Brasil, independentemente de estarem musealizados ou não, devido à unidade que deve orientar o regime jurídico dos bens protegidos. Assim, essas regras de proteção e preservação, conforme delineado na legislação, devem ser universalmente adotadas para garantir a integridade do patrimônio cultural nacional.

Miranda (2018) também aponta que a Teoria do Diálogo das Fontes reforça essa interpretação, permitindo que o Estatuto dos Museus, como parte do conjunto normativo que protege o patrimônio cultural brasileiro, "empreste" seus preceitos ao sistema geral de proteção. Essa abordagem possibilita a aplicação das normas específicas do Estatuto em outros contextos de salvaguarda do patrimônio cultural, ampliando a abrangência da proteção legal.

Esse entendimento fundamenta-se na ideia de que as normas de proteção cultural devem ser interligadas e coordenadas, criando uma rede de

salvaguardas que favoreçam a preservação do patrimônio de forma integrada e eficaz.

Conforme Miranda (2018), pode-se concluir que o bem inventariado como patrimônio cultural está sujeito, em conformidade com os preceitos da Constituição de 1988 e da Lei 11.904/2009, a restrições ao seu livre uso, gozo e disposição. O bem inventariado, portanto, torna-se objeto de obrigação de preservação e conservação para as gerações atuais e futuras, salvo se houver autorização do órgão competente para seu destino diverso. Essa restrição busca garantir que o patrimônio cultural seja protegido de ações que possam comprometer sua integridade, assegurando sua manutenção ao longo do tempo.

Essas normas refletem um compromisso do ordenamento jurídico brasileiro com a preservação do patrimônio cultural, não apenas como um bem individual, mas como parte do patrimônio coletivo e da memória histórica do país. A implementação dessas medidas visa a salvaguarda do patrimônio para as gerações futuras, permitindo que os bens culturais desempenhem seu papel na construção da identidade nacional e na difusão de sua história.

Essas restrições estão em consonância com o princípio constitucional da função sociocultural da propriedade e com o Novo Código Civil, que determina que o direito de propriedade deve ser exercido em harmonia com suas finalidades econômicas e sociais, de maneira a preservar o patrimônio histórico e artístico, conforme disposto na lei especial (art. 1228, § 1º). Esse entendimento reforça a ideia de que a propriedade não é um direito absoluto, mas deve ser compatível com os interesses coletivos e a proteção do patrimônio cultural, promovendo a preservação dos bens culturais em favor da sociedade como um todo.

Este princípio é também respaldado pela Constituição Federal, que reconhece o patrimônio cultural como um bem comum de todos, o que implica que a sua preservação deve prevalecer sobre interesses individuais, garantindo seu acesso e fruição pelas futuras gerações.

Conforme Miranda (2018), independentemente de se tratar de bem público ou privado, os bens culturais inventariados são considerados pela doutrina contemporânea como bens de interesse público. Esses bens estão sujeitos a um regime jurídico especial, com a aplicação de normas que visam à sua proteção e preservação, além de estarem sob o poder de polícia do Estado.

Esse entendimento reflete o reconhecimento de que o patrimônio cultural não é apenas uma posse individual, mas um bem comum que deve ser protegido em benefício de toda a sociedade, garantindo sua integridade e perpetuação para as gerações futuras.

A doutrina atual reforça a ideia de que o Estado tem o poder e o dever de intervir na gestão desses bens, aplicando as normas necessárias para assegurar a sua conservação e evitar sua deterioração ou destruição.

Conforme Miranda (2018), a inventariação de um bem como patrimônio cultural brasileiro acarreta várias implicações jurídicas, as quais podem ser resumidas da seguinte forma:

1. A aplicação, por meio do diálogo das fontes, do art. 38, § 2º da Lei 11.904/2009, que assegura que "os bens inventariados ou registrados gozam de proteção com vistas em evitar o seu perecimento ou degradação, promover sua preservação e segurança, e divulgar a respectiva existência". Dessa forma, os bens inventariados devem ser devidamente conservados pelos seus proprietários e sua preservação deve ser respeitada por todos, dado que ficam sujeitos a um regime jurídico específico dos bens culturais protegidos.
2. A destruição, inutilização, deterioração ou alteração de bens inventariados só pode ocorrer com a prévia autorização do órgão responsável pela proteção do bem, o qual deve exercer uma vigilância especial sobre ele.
3. Os bens inventariados são qualificados como objeto material de crimes previstos nos artigos 62 e 63 da Lei 9.605/98. Qualquer autorização indevida que possa resultar em danos aos bens inventariados será considerada ilegal.
4. As restrições decorrentes da inventariação estão em harmonia com o princípio da função sociocultural da propriedade, conforme estabelecido na Constituição Federal e no Código Civil (art. 1228, § 1º), que asseguram que o direito de propriedade deve ser exercido em conformidade com suas funções sociais, incluindo a preservação do patrimônio cultural.

Essas consequências refletem o compromisso com a proteção do patrimônio cultural como um bem coletivo, que deve ser preservado para as gerações presentes e futuras, em conformidade com a legislação brasileira.

3.1.6.2. Comentários sobre os Desafios da aplicação do Inventário Cultural aos Terreiros

A realização de um inventário cultural em terreiros de religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, pode ser um processo altamente complexo e desafiador. Tais desafios não se restringem apenas à técnica de levantamento de bens culturais, mas envolvem uma interação entre questões culturais, jurídicas e sociais, que frequentemente resultam em barreiras ao pleno reconhecimento e proteção dos terreiros (SILVA, 2009).

Primeiramente, um dos maiores obstáculos no processo de inventário cultural em terreiros é a resistência das comunidades religiosas à intervenção estatal. Historicamente, as religiões afro-brasileiras têm sido alvo de discriminação e perseguições, com o Poder Público muitas vezes sendo associado à repressão de suas práticas (SCHWARCZ, 2012). Esse histórico de marginalização cria uma desconfiança generalizada em relação à formalização e ao reconhecimento das práticas religiosas nos termos previstos pela legislação (SEREJO, 2017).

Outro desafio importante no processo de inventário cultural em terreiros está relacionado à questão da propriedade onde essas práticas ocorrem. Muitos terreiros estão situados em terrenos privados, o que cria uma situação jurídica complexa no que diz respeito às restrições que um inventário cultural impõe sobre o uso desses bens (OLIVEIRA, 2020). Embora o inventário seja um instrumento de proteção, ele não pode ser aplicado sem considerar os direitos dos proprietários (ARAUJO, 2020). A legislação brasileira permite que o Estado intervenha para preservar o patrimônio cultural, mas essa intervenção não deve se sobrepor ao direito de propriedade privada, salvo em casos específicos, como no tombamento (VIDAL, 2023).

Além disso, a burocracia envolvida nas questões de registro e documentação de terras pode atrasar ou até mesmo impedir o reconhecimento formal de um terreiro como patrimônio cultural, caso a propriedade não esteja formalmente regularizada (TARTUCE, 2022).

Outro desafio é o reconhecimento formal de um terreiro como patrimônio cultural não ser apenas uma questão de registrar bens materiais, mas também

de considerar a preservação do patrimônio imaterial (LITTLE, 2002). Práticas religiosas como o Candomblé e a Umbanda envolvem uma série de rituais, cantos, danças e saberes que são transmitidos oralmente e que não têm uma "substância" física que possa ser facilmente documentada (PRANDI, 2001).

Ademais, no Brasil, a gestão do patrimônio cultural é descentralizada e envolve múltiplos níveis de governo, o que pode gerar uma série de complicações. A União, os Estados e os Municípios têm competências concorrentes na área da proteção do patrimônio cultural, mas a falta de coordenação entre esses órgãos pode resultar em sobreposição de esforços ou na falta de uma abordagem uniforme para o tratamento dos bens culturais (BECKER, 2019).

Finalmente, a implementação de um inventário cultural pode ter impactos diretos sobre as comunidades de terreiro. A formalização de práticas e rituais pode interferir no modo como essas atividades religiosas são realizadas, uma vez que as imposições legais podem exigir modificações nas estruturas físicas dos terreiros ou nos próprios rituais (ARAÚJO, 2020).

À guisa de conclusão, o inventário cultural em terreiros, embora reconhecido como um instrumento relevante para a preservação e valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro, requer um equilíbrio delicado entre proteção institucional e respeito às especificidades culturais das comunidades envolvidas. A territorialidade dos povos de terreiro está profundamente vinculada à sua história, espiritualidade e cultura, sendo expressa tanto nos elementos materiais quanto imateriais de seus espaços sagrados. Esses territórios são mais do que locais físicos; são símbolos de resistência e preservação cultural (SCHWARCZ, 2012).

Portanto, o inventário cultural em terreiros, quando realizado de maneira participativa e respeitosa, pode representar um avanço significativo para a proteção e valorização dos bens culturais afro-brasileiros. No entanto, sua efetividade depende de uma atuação sensível por parte dos órgãos públicos, que devem priorizar o diálogo intercultural e a adaptação das políticas de preservação às realidades específicas dos terreiros (OLIVEIRA, 2020). A superação dos desafios mencionados não apenas fortalece a proteção do patrimônio cultural, mas também contribui para a reparação histórica e o

reconhecimento dos povos de terreiro como sujeitos de direitos coletivos, fundamentais para a formação do tecido social e cultural brasileiro.

4 PROPOSTA DO NOVO INSTITUTO JURÍDICO “TERRITÓRIOS SAGRADOS DOS POVOS DE TERREIRO”

4.1. Introdução

O atual sistema jurídico brasileiro não dispõe de um instituto adequado para garantir a segurança territorial dos povos de terreiro. Os mecanismos existentes da propriedade privada, como usucapião, tombamento, REURB, etc. são construídos sob uma lógica ocidental individualista, que não contempla a forma como esses povos se relacionam com a terra.

A territorialidade dos povos de terreiro não se restringe à posse material do solo, mas abrange um espaço simbólico, cultural e religioso que transcende as categorias do direito fundiário clássico. Diante disso, propõe-se um **novo instituto jurídico** para assegurar a proteção desses territórios de forma coerente com suas especificidades.

A presente minuta visa instituir o conceito jurídico de "Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro" como um regime especial de proteção territorial voltado às comunidades tradicionais de matriz africana.

O objetivo é garantir a preservação desses espaços, reconhecendo sua dimensão cultural, histórica, religiosa e coletiva, além de assegurar o direito de permanência e gestão autônoma das comunidades que os ocupam.

O novo instituto poderia ser denominado "**Território Sagrado dos Povos de Terreiro**", reconhecido como uma **categoria especial de território protegido**. Esse território teria um **status jurídico próprio**, distinto da propriedade privada e dos modelos tradicionais de posse, garantindo o direito de uso e preservação coletiva dos espaços de culto e transmissão cultural.

O instituto deveria estar inserido na Constituição Federal, no Estatuto das Cidades e na legislação patrimonial e fundiária, assegurando proteção efetiva.

2. Fundamentos do Instituto

O instituto dos Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro fundamenta-se:

- Nos direitos culturais e territoriais garantidos pela Constituição Federal de 1988;
- No reconhecimento da territorialidade específica dos povos tradicionais;
- Nos princípios do direito à livre manifestação religiosa e à proteção do patrimônio cultural imaterial;
- Nas normativas internacionais, como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e Tradicionais;
- No direito à autodeterminação e à preservação dos modos de vida tradicionais.

3. Características Gerais

- **Inalienabilidade, Impenhorabilidade e Indivisibilidade:** Os territórios reconhecidos sob este regime não podem ser alienados, vendidos, transferidos ou penhorados, nem fragmentados. A posse e o uso do território pertencem à coletividade religiosa, garantindo sua preservação intergeracional.
- **Uso Coletivo e Intransmissível:** O usufruto e a gestão dos territórios são de caráter coletivo, intransmissível e devem ser realizados conforme os costumes e tradições das comunidades de terreiro. A criação de conselhos comunitários ou órgãos próprios poderia garantir a administração dos espaços protegidos.
- **Autonomia na Gestão e Decisão:** As comunidades detentoras do território são reconhecidas como instâncias de gestão e decisão sobre os

espaços sagrados, cabendo-lhes estabelecer regras de uso e preservação.

- **Proteção e Salvaguarda Estatal:** Os territórios serão objeto de políticas específicas de proteção contra remoção, violência e ameaças fundiárias, com o apoio direto do poder público.
- **Garantia de Uso Perpétuo:** O direito sobre esses territórios é garantido perpetuamente às comunidades que os ocupam, sem possibilidade de extinção por desuso.
- **Vinculação a Políticas Públicas:** Os territórios sagrados devem ser incluídos nas políticas de desenvolvimento sustentável, segurança pública, proteção cultural e territorial.
- **Reconhecimento pela Autoidentificação e Tradição Histórica:** O reconhecimento do território sagrado deve se basear na autodeclaração dos povos de terreiro, como já ocorre com quilombolas e indígenas. Provas documentais não devem ser exigidas como requisito absoluto, considerando que muitos terreiros não possuem registros formais de sua existência.
- **Proteção Contra Remoções e Desapropriações Arbitrárias:** O território sagrado não pode ser removido ou desapropriado sem consulta e consentimento da comunidade. Assegura-se a proteção contra despejos motivados por interesses imobiliários, urbanos ou religiosos discriminatórios.
- **Respeito à Dinâmica Religiosa e Cultural:** Diferente do tombamento, que pode engessar a prática religiosa, esse instituto reconhece a necessidade de evolução e adaptação dos terreiros sem comprometer sua proteção. Permite ampliações e modificações no espaço físico conforme as necessidades do culto e da comunidade.
- **Inclusão nos Planos Diretores Municipais:** Os municípios devem reconhecer os Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro dentro de seus Planos Diretores, impedindo que sejam alvos de projetos urbanos

predatórios. Esses territórios devem ser tratados como zonas de interesse cultural e religioso, assegurando sua permanência e proteção.

4. Mecanismos de Reconhecimento

O reconhecimento de um Território Sagrado dos Povos de Terreiro pode ocorrer por meio de:

- Procedimento administrativo junto a órgãos de cultura, meio ambiente e direitos humanos;
- Ação judicial para declaração do status de Território Sagrado;
- Registro nos inventários culturais e históricos municipais, estaduais ou federais;
- Reconhecimento mediante relatório técnico produzido por antropólogos, historiadores e especialistas na cultura afro-brasileira.

5. Instrumentos Jurídicos para Implementação

Para a efetivação do novo instituto, seria necessária a criação de:

- Lei Federal instituindo os Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro como categoria especial de proteção territorial.
- Regulamentação no Estatuto das Cidades, garantindo prioridade para regularização fundiária de terreiros sem necessidade de personalidade jurídica.
- Alteração na Lei de Tombamento, permitindo que a proteção patrimonial desses espaços seja feita sem engessamento da prática religiosa.
- Incorporação no Direito Registral, com a criação de um registro especial para terreiros nos Cartórios de Registro de Imóveis, afastando as exigências incompatíveis com a coletividade.

6. Esboço Legislativo

PROJETO DE LEI Nº XX/20XX

Dispõe sobre o reconhecimento e proteção dos Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro e dá outras providências.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º

Esta lei institui o regime jurídico especial de proteção e reconhecimento dos Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro, visando garantir sua inalienabilidade, impenhorabilidade, indivisibilidade e gestão comunitária.

Art. 2º

Para os fins desta Lei, consideram-se Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro os espaços ocupados por comunidades tradicionais de matriz africana, que desempenhem funções religiosas, culturais e sociais, conforme seus usos, costumes e tradições.

Art. 3º

Os territórios reconhecidos sob esta Lei gozarão das seguintes garantias: I - inalienabilidade, impenhorabilidade e indivisibilidade; II - proteção contra remoção forçada ou esbulho possessório; III - reconhecimento da gestão comunitária, com autonomia decisória; IV - inclusão em programas públicos de salvaguarda e proteção cultural; V - vedação à destinação desses territórios para fins diversos dos estabelecidos pelas comunidades tradicionais; VI - direito de consulta prévia, livre e informada, conforme estabelecido na Convenção 169 da OIT, para qualquer medida que possa impactar os territórios.

Art. 4º

O reconhecimento de um Território Sagrado dos Povos de Terreiro ocorrerá por meio de: I - requerimento da comunidade interessada junto ao órgão competente; II - inventário cultural registrado em âmbito municipal, estadual ou federal; III - laudos técnicos emitidos por órgãos especializados e universidades, atestando a relevância histórica, cultural e religiosa do território.

Art. 5º

Os Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro estarão sujeitos a medidas de apoio e fomento por parte do Poder Público, incluindo: I - financiamento de políticas de proteção territorial e sustentabilidade econômica; II - criação de programas de segurança específicos para prevenção de ataques e depredação dos espaços sagrados; III - assessoria jurídica gratuita para a defesa dos territórios contra ameaças fundiárias; IV - isenção tributária para manutenção e preservação dos territórios sagrados; V - criação de mecanismos de mediação e resolução de conflitos fundiários envolvendo esses territórios.

Art. 6º

A violação dos direitos estabelecidos por esta Lei acarretará sanções administrativas, civis e penais, incluindo: I - nulidade de qualquer ato que tente alienar ou transferir a propriedade de um território sagrado; II - penalidades para agentes públicos ou privados que tentem remover comunidades de seus territórios; III - mecanismos de reparação para comunidades que tenham sido indevidamente deslocadas de seus territórios.

Art. 7º

Os órgãos de fiscalização fundiária e patrimonial deverão criar grupos específicos para monitoramento e proteção dos Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro, garantindo a implementação efetiva desta Lei.

Art. 8º

Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Sala das Sessões, em ____ de _____ de 20XX.

6. Conclusão

A proposta de um **novo instituto jurídico** para os **Territórios Sagrados dos Povos de Terreira busca** romper com a lógica excludente do direito fundiário brasileiro, oferecendo uma solução específica e eficaz para a proteção dessas territorialidades.

Ao contrário dos modelos de propriedade privada e tombamento, esse instituto **reconhece a coletividade, a ancestralidade e a dinâmica cultural** dos povos de terreiro, garantindo segurança territorial sem comprometer a continuidade de suas práticas.

É importante destacar que a proposta do instituto jurídico "Territórios Sagrados dos Povos de Terreiro" é uma construção inicial, que necessita de um amplo debate com as comunidades envolvidas, órgãos públicos competentes e especialistas na área. O reconhecimento e a efetiva implementação desse regime jurídico devem ser pautados pelo diálogo, garantindo que as necessidades e especificidades dos povos de terreiro sejam plenamente consideradas.

Dessa forma, o desenvolvimento da presente minuta não significa a imposição de um modelo único, mas sim a apresentação de um ponto de partida para discussões mais aprofundadas.

Cabe às lideranças dos povos de terreiro, pesquisadores, juristas e representantes institucionais aprimorar essa proposta, de modo que ela reflita de maneira fiel e eficaz os direitos e garantias necessários à proteção desses territórios sagrados.

Se essa proposta for incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro, poderá representar um avanço significativo na defesa dos direitos territoriais dos povos de terreiro, assegurando a permanência desses espaços frente às ameaças da especulação imobiliária e da intolerância religiosa.

CONCLUSÃO

A análise realizada ao longo desta tese evidencia a complexidade e relevância da territorialidade dos povos de terreiro, demonstrando que esses espaços transcendem a simples ocupação de terras e assumem um papel essencial na preservação da cultura, religião e identidade de comunidades historicamente marginalizadas.

O estudo abordou desde as dinâmicas históricas e conceituais que moldaram a existência dos povos de terreiro até a análise crítica dos institutos jurídicos existentes que regulam a posse e a propriedade da terra no Brasil,

demonstrando sua inadequação para garantir a segurança territorial dessas comunidades.

Historicamente, a formação dos territórios de terreiro está intrinsecamente ligada ao processo de resistência à violência colonial e à luta pela livre expressão religiosa.

Os povos de terreiro, ao se organizarem em espaços coletivos de culto e sociabilidade, desafiam a lógica hegemônica de propriedade privada e introduzem uma relação territorial fundamentada em ancestralidade, memória e pertença coletiva.

No entanto, o arcabouço jurídico brasileiro, estruturado a partir de uma concepção eurocêntrica e liberal de propriedade, não reconhece plenamente essa especificidade, impondo barreiras legais que perpetuam a insegurança e a vulnerabilidade dos terreiros.

O estudo demonstrou que institutos como o tombamento, a usucapião, a desapropriação e a regularização fundiária urbana (REURB) apresentam limitações substanciais quando aplicados aos povos de terreiro.

O tombamento, embora valorize a importância histórico-cultural dos terreiros, não lhes confere segurança fundiária efetiva e pode restringir suas dinâmicas de funcionamento.

A usucapião, por sua vez, enfrenta entraves burocráticos e não contempla a dimensão coletiva desses territórios. A REURB, ao exigir personalidade jurídica das comunidades, impõe um modelo incompatível com a realidade organizacional dos povos de terreiro.

A desapropriação, como demonstrado no caso do Terreiro da Casa Branca, pode ser um processo moroso e dependente de vontade política, além de nem sempre assegurar a autonomia das comunidades sobre seus territórios.

Diante dessa incompatibilidade dos institutos existentes, esta tese propõe a criação de um novo mecanismo jurídico: o "Território Sagrado dos Povos de Terreiro". Esse instituto visa garantir a proteção fundiária desses

territórios a partir de seus valores e especificidades, reconhecendo sua dimensão espiritual, cultural e coletiva.

Diferente da propriedade privada individualista, esse modelo propõe um regime jurídico especial baseado na autodeclaração, na inalienabilidade e na gestão coletiva, assegurando a permanência e continuidade dos terreiros sem a necessidade de adequação a institutos jurídicos pensados para contextos distintos.

A implantação desse novo modelo exige avanços legislativos e institucionais, bem como um compromisso efetivo do Estado e da sociedade na promoção dos direitos dos povos de terreiro. A superação do colonialismo jurídico passa pela revisão das estruturas normativas que regulam o acesso à terra, de modo a incorporar perspectivas plurais e respeitar os modos de vida de populações tradicionalmente marginalizadas.

Ao final desta pesquisa, reafirma-se que a defesa da territorialidade dos povos de terreiro não se trata apenas de uma questão jurídica, mas também de uma reivindicação política e histórica de justiça social.

O reconhecimento desses territórios como sagrados e coletivos é um passo essencial para a efetivação de direitos e para a preservação da diversidade cultural e religiosa no Brasil.

Assim, espera-se que este trabalho contribua para a reflexão e formulação de políticas que efetivamente protejam e garantam a continuidade dos povos de terreiro e seus territórios, promovendo um direito verdadeiramente inclusivo e plural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLIÈS, Paul. **L'Invention du Territoire**. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1980.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Editora Jandaíra, 2020.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANDRADE, Michely Peres de. Um defeito de Cor: diáspora negra e (de)colonialidade de gênero na literatura brasileira contemporânea. **18º Congresso Brasileiro de Sociologia**, jul. 2017.

ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina: 1800 - 2000**. São Carlos: EdUFSCar, 2007.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ARAÚJO, Jefferson. **A valorização de terreiros de matriz africana ou afro-brasileira: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil**. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2020.

ARAÚJO, L. S. Regularização fundiária e terreiros de religião afro-brasileira: entraves e possibilidades. **Revista de Direito Urbanístico**, v. 22, n. 1, p. 45-67, 2020.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A fogueira de Xangô, orixá do fogo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

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.

BARTH, Fredrik. **O Guru, O Iniciador: e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BECKER, Bertha K. Novas territorialidades na Amazônia: desafio às políticas públicas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 5, n. 1, p. 1-14, abr. 2010. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S1981-81222010000100003>>. Acesso em: 8 nov. 2024.

_____. O uso político do território: questões a partir de uma visão do Terceiro Mundo. In: BECKER, B. K.; COSTA, R.; SILVEIRA, C. **Abordagens políticas da espacialidade** Rio de Janeiro: UFRJ, 1983.

_____. Gestion du Territoire et Territorialité en Amazonie Bresilliëne: Entreprise d'Etat et Garimpeiros a Carajas. **L'espace Geographique**, Paris, v. 3, 1989.

_____. A geografia e o resgate da geopolítica. **Revista brasileira de Geografia** – Reflexões sobre a Geografia, v. 50, número especial, tomo 2, p. 99-126, 1988.

_____. A fronteira no final do século XX: oito proposições para um debate sobre a Amazônia brasileira. **espaço & debates**, São Paulo, n. 3, p. 59-73, 1984.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: posse comunal e conflito. In: **Humanidades**. Brasília: EdUnB, ano IV, n. 15, 1988.

_____. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. ANPUR, v. 6, n. 1, mai., pp. 9-32, 2004.

BELTRÃO, Jane Felipe; LIBARDI DE SOUZA, Estella; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; FERNANDES, Rosani de Fatima. "Povos indígenas, narrativas e possibilidades de diálogo frente ao 'humanismo' etnocêntrico" In CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio (Orgs.). **Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada**. São Paulo, Terceiro Nome, 2014.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: posse comunal e conflito. In: **Humanidades**. Brasília: EdUnB, ano IV, n. 15, 1988.

_____. A reconfiguração das agroestratégias: novo capítulo da guerra ecológica. In SAUER, Sergio e ALMEIDA, Wellington (Org.). **Terras e Territórios na Amazônia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2011, pp. 27-44.

_____. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

_____. "Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais" in: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. ANPUR, v. 6, n. 1, mai., pp. 9-32, 2004.

_____. 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**. 2ª Ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

BELLOIR, Arnaud Marie Pie; MOREIRA, Layla. Regularização fundiária urbana na Lei nº 13.465/2017 e a proteção do direito constitucional à moradia. **Civilistica.com**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 1–48, 2023. Disponível em: <https://civilistica.emnuvens.com.br/redc/article/view/881>. Acesso em: 11 jan. 2024.

BESSONE, Darcy. **Direitos reais**. 2ª ed. São Paulo, Saraiva, 1996.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1985. 108 p. (Coleção Primeiros Passos).

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 28. ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 2013.

BOURDIEU, Pierre. A Identidade e a Representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 107-132, 1989.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988**. Disponível em: <
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm >. Acesso em: 12 set. 2019.

_____. **Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Disponível em: <
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>.

Acesso em: 04 ago. 2019.

_____. **Lei n.º 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei n.º 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-Lei n.º 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Diário Oficial da União: seção 1,

Brasília, DF, 14 maio 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9459.htm. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. **Decreto n.º 10.088, de 5 de novembro de 2019.** Promulga a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 6 nov. 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. **Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. **Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008.** Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. **Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010.** Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. **Lei n.º 13.685, de 25 de junho de 2018.** Altera o Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937, para dispor sobre o reconhecimento e a proteção do patrimônio cultural afro-brasileiro. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 26 jun. 2018. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13685.htm. Acesso em: 21 dez. 2024.

_____. **MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. Mapeando o Axé: pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiro.** 2011. Disponível em: <<http://mds.gov.br>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

_____. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. COMISSÃO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS. **Povos de Terreiro**. 2016. Disponível em: <<http://portalypade.mma.gov.br/povos-de-terreiro>>. Acesso em: 20 jul. 2019.

_____. MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS. **Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais**. 2014. Disponível em: <<https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/Cartilha-Povos-tradicionais.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

_____. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Regulamenta a Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997, que estabelece normas para as eleições. Diário Oficial da União, Brasília, 4 ago. 2000.

_____. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Dispõe sobre a regulamentação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 4 ago. 2000.

_____. **Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Regula o tombamento de bens culturais. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 1 dez. 1937.

_____. **Decreto-Lei nº 271, de 28 de fevereiro de 1967**. Institui o Código de Minas. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 28 fev. 1967.

_____. **Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941**. Aprova o Código de Águas. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 21 jun. 1941.

_____. **Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941**. Aprova o Código Florestal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 21 jun. 1941.

_____. **Decreto nº 9.310, de 27 de março de 2018**. Dispõe sobre a organização e funcionamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 27 mar. 2018.

_____. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Regulamenta a Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997, que estabelece normas para as eleições. Diário Oficial da União, Brasília, 4 ago. 2000.

_____. **Decreto nº 9.310, de 27 de março de 2018**. Dispõe sobre a organização e funcionamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

Nacional (IPHAN). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 27 mar. 2018.

_____. **Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962.** Dispõe sobre a desapropriação de imóveis rurais para fins de reforma agrária e dá outras providências. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 10 set. 1962.

_____. **Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001.** Estatuto da Cidade. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 10 jul. 2001.

_____. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 11 jan. 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm. Acesso em: 6 jan. 2024.

_____. **Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009.** Dispõe sobre a regularização fundiária e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 7 jul. 2009.

_____. **Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009.** Dispõe sobre a criação de cargos de defensor público em determinados Estados e no Distrito Federal e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 14 jan. 2009.

_____. **Lei nº 13.465, de 11 de julho de 2017.** Dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 11 jul. 2017.

_____. Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. **Apelação com Revisão 337.693.4/9**, Rel. Des. Luiz Antonio de Godoy, julgado em 27 jan. 2009, DJESP 20 fev. 2009.

_____. Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais (TJMG). **Apelação Cível 1.0024.11.022401-1/001**, Relator: Desembargador Márcio Idalmo Santos Miranda, julgado em 23 fev. 2016.

_____. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. **Apelação Cível nº 12.498/2005**, 2ª Câmara Cível, Relatora: Desembargadora Leila Mariano, julgado em 2005.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Súmula nº 328**, aprovada em 13 de dezembro de 1963. Disponível em: <https://www.stf.jus.br>. Acesso em: 6 jan. 2024.

_____. Superior Tribunal de Justiça. **REsp 154.733/DF**, 4ª Turma, Rel. Min. Cesar Asfor Rocha, julgado em 5 dez. 2000, DJ 19 mar. 2001, p. 111.

_____. Superior Tribunal de Justiça. **Enunciado 497 do CJP/STJ**, aprovado na V Jornada de Direito Civil, 2011.

_____. Superior Tribunal de Justiça. **REsp 1.471.563/AL**, Rel. Min. Paulo de Tarso Sanseverino, 3ª Turma, julgado em 26 set. 2017, DJe 10 out. 2017.

CANCLINI, Nestor Garcia. Gramsci e as culturas populares na América Latina, in Coutinho, Carlos Nelson; Nogueira, Marco Aurélio (Org.). **Gramsci e América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CÂNDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 7ª ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987.

CARMO, J. C. do. **O que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO FILHO, José dos Santos. **Manual de Direito Administrativo**. 28. ed. rev., ampl. e atual. até 31-12-2014. – São Paulo : Atlas, 2015.

CAVALCANTI, Themistocles Brandão. **Tratado de direito administrativo**. 5ª ed. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1964.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CONCEIÇÃO, Lúcio André Andrade da. **A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos**. 128f. Dissertação, Mestrado em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2006.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação a cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BRONW, Diana *et al.* (Orgs.) **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

COSTA, João Batista de Almeida. Populações tradicionais do sertão Norte Mineiro e as interfaces socioambientais vividas. **Revista Cerrados (Unimontes)**, vol. 4, núm. 1, enero-diciembre, pp. 81-107, 2006.

COSTA, Valéria Gomes. **Nos arrabaldes da cidade: práticas de apropriação e estruturação dos espaços no subúrbio do Recife pelo Terreiro Santa**

Bárbara-Nação Xambá (1950-1992). Mestrado em História, UFPE-CFCH, Orientadora: Profª Drª Regina Beatriz Guimarães Neto, 2006.

CRETELLA JUNIOR, J. **Manual de direito administrativo.** 4ª ed. Rio de Janeiro, Forense, 1989.

CRUZ, V. C. Povos e Comunidades tradicionais. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Pereira; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio. (Org.) **Dicionário da Educação do Campo.** 1ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Expressão Popular, 2012, v. 1, p. 594-600.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia,** vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DI PIETRO, Maria Sylvia Zanella. **Direito administrativo.** 20ª ed. São Paulo, Atlas, 2007.

_____. **Discrecionalidade administrativa na Constituição de 1988.** 2ª ed. São Paulo, Atlas, 2001.

_____. **Parcerias na administração pública: concessão, permissão, franquia, terceirização, parceria público-privada e outras formas.** São Paulo: Atlas, 2005.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: Myth Or Reality.** Chicago: Chicago Review Press, 1989.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FABREGAT, Esteve. **Estado, etnicidad y biculturalismo.** Barcelona: Ediciones Península, 1984.

FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; MOREIRA, Carlos Eduardo de Araújo. **Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX.** São Paulo: Alameda, 174p., 2006.

FIGUEIREDO, Lúcia Vale. **Curso de direito administrativo.** 2ª ed. São Paulo, Malheiros, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O Livro das Religiões**. Tradução Isa Mara Lendo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GARCIA SERRANO, Fernando. “La participación política del movimiento indígena ecuatoriano; balance crítico (1990-2007)”. In: CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa (Coords.). **Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización**. México/Ecuador, Ciesas/Flacso, La Casa Chata, 2011, p. 219-235.

GASPARINI, Diogenes. **Direito administrativo**. 17ª ed. São Paulo, Saraiva, 2012.

GELLNER, Ernest. **Naciones y Nacionalismo**. Madrid: Alianza Universidad, 1988.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.

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

GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem estudos etnográficos. In: **Rau Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v.9. n. 2. p. 11-28, jul.dez, 2015.

GOMES, Marcela de Andrade. CRAS e intervenção psicopolítica: Os terreiros como lugar de pertença, acolhimento e resistência política. **Revista Psicologia Política**, vol. 20, n.47, p. 87-101, abr. 2020.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural da amefricanidade**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./ jun. 1988. p. 69 a 82.

_____. _____ “O movimento negro na última década”, In: **Lugar de negro**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.

_____. Por um feminismo Afro-latino-Americano (1988). In: **CIRCULO PALMARINO**. Caderno de Formação Política do Circulo Palmarino n. 1. Batalha de Ideias. [S.l.: s.n.], 2011. p. 12-20.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Brasil, 1996-2012: anotações para uma sociologia política da adoção de cotas no ensino superior público**. 2014.

Disponível

em:

<<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Notasparaumasociologiapoliticaadaadoc aodecotasnoensino superior.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2022.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi- territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. "Concepções de território para entender a territorialização", in SANTOS, Milton et all. **Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HARVARD DIVINITY SCHOOL. Umbanda. **African-Derived Religions in Brazil**. Disponível em: < <https://rpl.hds.harvard.edu/faq/african-derived-religions-brazil> >. Acesso em 04 abr. 2024.

HARVEY, David. **A Justiça Social e a Cidade**. São Paulo: HUCITEC, 1980.

HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direitos dos Povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

HERRERA FLORES, Joaquín. Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: três precisiones conceptuales”. In: SÁNCHEZ RÚBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín & CARVALHO, Salo de. **Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2004. pp. 65-101.

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.

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

HONAISSER, Fernando Alves. **Terreiros: memórias e representações no espaço sagrado**. 2006. 241 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Mestrado em Dinâmicas do Espaço Habitado - Deha, Universidade Federal de Alagoas,

Maceió, 2006. Disponível em: <<http://biblioteca.versila.com/9488547>>. Acesso em: 03 mar. 2024.

HOSHINO, Thiago A. P. O Atlântico negro e suas margens: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afro-brasileiras. In: GEDIEL, José A. P.; SILVA, Eduardo Faria; TRAUCYNSKI, Silvia C. (Org.). **Direitos humanos e políticas públicas**. Curitiba: Editora UP, 2014. p. 371-411.

LACERDA, Nayara Ferreira. Educação para emancipação - o território quilombola como lugar de memória e identidade étnico-cultural. **Mosaico**, Rio de Janeiro, vol 12, n. 18, p. 53-70, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.fgv.br/mosaico/article/view/81433/78038>>. Acesso em: 05 fev. 2024.

LEITE, Fábio Carvalho. O Laicismo e Outros Exageros sobre a Primeira República no Brasil. In.: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, junho de 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003>. Acesso em: 28 mar. 2016.

_____. **Estado e Religião: a liberdade religiosa no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2014.

LITLLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade**. Série Antropologia, nº 322: UNB (digital), 2002.

_____. **Espaço, memória e migração: Por uma teoria de reterritorialização**. Textos de história 2(4): 5-25. Brasília. 2002.

_____. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade” in: **Anuário Antropológico 2002/2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 251-290, 2004.

LUGONES, Maria. Colonialid y Genero. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

MACEDO, Alice Costa; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, v. 21, n. 49, p. 235-244, ago. 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-863X2011000200008>>. Acesso em: 21 dez. 2024.

- MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Ação civil pública, ambiente, consumidor, patrimônio cultural, tombamento**. São Paulo, Revista dos Tribunais, 1986.
- MALDI, Denise. 1998. "A questão da territorialidade na etnologia brasileira" in: **Sociedade e Cultura**. v. 1, n. 1, jan/jun, p. 1-17.
- MALDONADO, Simone Carneiro. **Mestres e mares: espaço e indivisão na pesca marítima**. 2ª edição. São Paulo: Annablume, 1993.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINOCOSTA, Joase; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Nelson. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MARÉS, Carlos Frederico. **A proteção jurídica dos bens culturais**. Cadernos de Direito Constitucional e Ciência Política, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 19-35, jan./mar. 1992.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**, vol. 1, pp.37-176. São Paulo: EPU/EdUSP, 1974.
- M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: história e civilizações**. Tombo I (até o século XVII). São Paulo: EDUFBA, 2009.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.
- MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito administrativo brasileiro**. 37ª ed. São Paulo, Malheiros, 2011.
- MELLO, Celso Antônio Bandeira de. **Curso de direito administrativo**. 17ª ed. São Paulo, Malheiros, 2004.
- 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.
- MOORE, Carlos Wedderburn. Do Marco Histórico das Políticas Públicas de Ação Afirmativa. In: SANTOS, Sales Augusto dos. **Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas**. Brasília: Ministério da Educação, 2005. p. 307-334.

MORAES, Alexandre de. **Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral, comentários aos art. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

MORAIS, Mariana Ramos. **Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010. 124 p.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. Civitas, **Rev. Ciênc. Soc.**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, Aug. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892017000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 ago. 2019.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **A Proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: entre a garantia do direito e a efetividade das políticas públicas**. Tese Doutorado. Universidade Federal do Pará, 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Negra versus Identidade Nacional**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2020.

NOGUEIRA, Mônica. **Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais**. Brasília: Mil Folhas. 240 pp. (Coleção Mil Saberes), 2009.

OLIVEIRA, Jorge Alberto Fernandes de. **O reconhecimento dos povos de terreiro enquanto comunidades tradicionais no Brasil: limitações das categorias jurídicas frente às dinâmicas epistemológicas do ser e do não ser**. Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente da PUC-Rio. Disponível em: <https://www.pucrio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2020/download/relatorios/CCS/DIR/DIR-Jorge%20Alberto%20Fernandes%20de%20Oliveira.pdf>. Acesso em 03 jun. 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 1989.

PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Org.). **Educação, História e Cultura no Brasil Colônia**. São Paulo: Arké, 2007.

PARAJULI, Pramod. 1998. "Beyond capitalized nature: ecological ethnicity as an arena of conflict in the regime of globalization" in: **Ecumene**. v. 5, n. 2, p.186-217.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2006.

PEIXOTO, Norberto. **Umbanda pé no chão: um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís**. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

PILATTI, A. ; MULHOLAND, C. ; LEITE, F. C. ; GUIMARAES, F. ; PIRES, T . **Cartilha para legalização de casas religiosas de matriz africana**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/ Centro de Ciências Sociais – Departamento de Direito – Núcleo de estudos Constitucionais, 2012.

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

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIBANPOCS, 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: 07 ago. 2024.

POTTUMATI, Eduardo Carlos. Direitos humanos, universalismo e relativismo: em busca de diálogo e novos paradigmas. **Argumenta Journal Law**, 2014. Disponível em:

<http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/450/pdf_55>. Acesso em: 11 set. 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REIS NETO, João Augusto dos. Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: narrativas de um pesquisador-filho de santo. **Revista Docência e Cibercultura**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 98–127, 2021. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc/article/view/56453>>. Acesso em: 1 nov. 2024.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de Direitos Humanos**. 5ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

RAMOS, Luciana de Souza. O Direito Achado na Encruza: exu e a pluriversalidade da encruzilhada na construção do direito como legítima expressão da liberdade. In.: **Anais do XXVIII Encontro Nacional do CONPEDI Goiânia**. Florianópolis: CONPEDI, 2019.

_____. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o assentamento das expressões religiosas africanas no Brasil. In.: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direitos dos Povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

RÁBAGO DORBECKER, Miguel. “Formación histórica del derecho a la consulta previa, libre e informada y su horizonte de posibilidades en América Latina” In LOPES, Ana Maria D’Ávila; MAUÉS, Antonio Moreira (Orgs.). **A eficácia nacional e internacional dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 365-383.

RAMOS, Luciana de Souza. O Direito Achado na Encruza: exu e a pluriversalidade da encruzilhada na construção do direito como legítima expressão da liberdade. In.: **Anais do XXVIII Encontro Nacional do CONPEDI Goiânia**. Florianópolis: CONPEDI, 2019.

_____. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o assentamento das expressões religiosas africanas no Brasil. In.: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. **Direitos dos Povos de Terreiro**. Salvador: EDUNEB, 2018.

REIS NETO, João Augusto dos. Terreiro e produção de epistemologias decoloniais: narrativas de um pesquisador-filho de santo. **Revista Docência e Cibercultura**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 98–127, 2021. DOI: 10.12957/redoc.2021.56453. Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc/article/view/56453> >. Acesso em: 1 nov. 2024.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2 ed. SP: Cia das Letras, 1996. P. 38.

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.

RIVAS, M. E. Tem mulheres na macumba, sim, sinhô! **Revista Identidade!** São Leopoldo, v. 20 n. 2, p. 24-38, jul.-dez, 2015.

ROCHA, Andréa Pires; SANTOS, José Francisco dos. Ensino da História da África e da Diáspora Africana: instrumento para uma educação afro-latino-americana antirracista. **Revista Crítica e Sociedade**, Uberlândia, v. 10, n. 1, 2020.

ROSENVALD, Nelson; FARIAS, Cristiano Chaves de. **Curso de direito civil**. São Paulo, Atlas, 2015.

ROSSO, Carolina; SARMANHO, Ygor. **Regularização fundiária urbana de terreiros: caminhos e descaminhos**. I Seminário do PPGDDA – Povos Tradicionais de Matriz Africana (POTMA): direitos e políticas públicas. 2024.

SCHREIBER, Leandro. A territorialidade no Brasil: análise das dimensões jurídicas, sociológicas e culturais. **Revista Brasileira de Direito Territorial**, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 72-96, 2022.

SACK, R. D. **Human territoriality: its theory and history**. London: Cambridge University Press, 1986.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SALES JÚNIOR, José dos Santos. Territórios em disputa: territorialidade e resistência dos povos de terreiro em tempos de colonialidade e modernidade no Brasil. **Revista Sociologia & Antropologia**, v. 12, n. 1, p. 109-128, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235560>. Acesso em: 8 nov. 2024.

SARACENI. **As Sete Linhas de Umbanda - A religião dos Mistérios**. São Paulo: Ed. Madras, 2003.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Religiões de Matriz Africana no Pará: entre a política e o ritual. **Paralellus**, Recife, Ano 3, n. 5, jan./jul. 2012, p. 59-73. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/206>>. Acesso em: 18 set. 2019.

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**. 2017. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Maranhão – Portal de Dados Abertos da CAPES. Disponível em: <
https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=6276129>. Acesso em: 27 set. 2024.

SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). **Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007. Disponível em: <
<http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/DireitodospovosedascomunidadesadicionalisnoBrasil.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2019.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2020.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. São Paulo: Ed. Malheiros, 2004.

SILVA, Lânia Mara. **Lá no caminho eu deixei meu sentinela: territorialidade e movimento de um terreiro de Umbanda**. 2018. 148 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/34035>. Acesso em: 8 nov. 2024.

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.faculdaodeduquedecaxias.edu.br/educ/downloads/numero3/1-artigo.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. Tradução do original em inglês: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa.

SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi uma reflexão sobre miscigenação cultural. In: **Afro-Ásia**, n. 28, 125-146, 2002.

SUNDFELD, Carlos Ari. **Direito Administrativo para Céticos**. 2 ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014. p. 214.

SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (orgs.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: Do pensamento único à consciência universal**. SP/RJ: Record, 2000a.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria L. **O Brasil: Território e sociedade no início do século XXI**. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 2001.

SEGATO, Rita Laura. "La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". In ALONSO, Aurelio. (Org.). **La América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo**. Buenos Aires: CLACSO, v. 1., 2007.

SILVA, Lânia Mara. **Lá no caminho eu deixei meu sentinela: territorialidade e movimento de um terreiro de Umbanda**. 2018. 148 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/34035>. Acesso em: 8 nov. 2024.

SILVA, Marlon Lima da; TOURINHO, Helena Lúcia Zagury. Território, territorialidade e fronteira: o problema dos limites municipais e seus desdobramentos em Belém/PA. URBE: **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 9, n. 1, p. 111-130, jan.-abr. 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2175-3369.009.001.AO09>>. Acesso em: 8 nov. 2024.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2020.

SOJA. Edward W. **Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Elias de et. al. **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 77-116, 1995.

TEREZO, Cristina Figueiredo. **Sistema Interamericano de Direitos Humanos: pela defesa dos direitos econômicos, sociais e culturais**. Curitiba: Appris, 2014.

TOSTES, Melina Alves. **Liberdade Religiosa: um estudo comparativo da jurisprudência interna e dos sistemas regionais europeu e americano de proteção dos direitos humanos**. Disponível em: < <http://iusgentium.ufsc.br/wp-content/uploads/2017/08/Chiara-p%C3%A1ginas-texto-complementar-selecionadas.pdf> >. Acesso em: 20 set. 2019.

VIANA, Larissa. **O Idioma da Mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

VIDAL, M. F. Usucapião e regularização fundiária no Brasil: desafios e perspectivas. **Revista Brasileira de Direito Imobiliário**, v. 18, n. 2, p. 87-110, 2023.

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.epublicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/issue/view/1469>>. Acesso em 31 out. 2017. DOI:10.1590/2179-8966/2017/25624.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. São Paulo Ed. Alfa Ômega, 2001.

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.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. “De la tutela a los derechos de libre determinación del desarrollo, participación, consulta e consentimiento: fundamentos, balance y retos para su implementación”. **Amazônica – Revista de Antropologia**, v. 1, n. 2, set. 2009, p. 368-405. Disponível em:

<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/index>. Acesso em 05 ago. 2015.

LAROYÊ EXU!