

A Violação do Território Sagrado e a Formação da Convicção Judicial: Um Estudo de Caso sobre Racismo Religioso e Direitos Culturais¹

Antônio Carlos da Silva Costa de Souza (IFBAIANO/BA/BR)

Yuri Tomaz dos Santos (PPGAn-UFMG/MG/BR)

Iuri Rodrigues da Silva Xavier (UFOB/BA/BR)

Resumo:

O presente artigo analisa o processo judicial nº 8000595-94.2024.8.05.0000, envolvendo a Associação Cultural Afro-Brasileira Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn e particulares da cidade de Caetité, Bahia, a partir da invasão de território sagrado ocorrida em março de 2024. A pesquisa busca compreender de que modo o conjunto probatório constante nos autos contribuiu para a formação da convicção judicial acerca da violação territorial sofrida pela comunidade tradicional afro-brasileira, considerando os contextos históricos, sociais, econômicos e culturais do território Sertão Produtivo. Metodologicamente, adotou-se a triangulação proposta por Denzin (2017), confrontando legislação, narrativas processuais dos requerentes e narrativas produzidas pela comunidade requerida. O estudo demonstra que o conflito ultrapassa os limites de uma disputa possessória convencional, revelando tensões entre distintas racionalidades de compreensão da terra, da territorialidade e do pertencimento. A análise evidencia que a formação da verdade processual e da convicção judicial pode ser atravessada por estruturas históricas de colonialidade, racismo religioso e hierarquização institucional das formas de produção da verdade jurídica, produzindo dificuldades de reconhecimento pleno das territorialidades afro-brasileiras ancestrais e sagradas.

Palavras-chave: racismo religioso; territorialidade afro-brasileira; colonialidade; convicção judicial.

Introdução

O presente artigo propõe analisar o processo judicial de número 8000595-94.2024.8.05.0000, em tramitação na Vara Única dos Feitos Relativos às Relações de Consumo, Cíveis e Comerciais da Comarca de Caetité, município localizado no território

¹. Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

de identidade Sertão Produtivo, no estado da Bahia. A ação judicial envolve, de um lado, cinco membros de uma mesma família de empresários da cidade de Caetité e, de outro, a Associação Cultural Afro-Brasileira Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, comunidade tradicional de matriz africana fundada em 10 de março de 1991.

O conflito teve origem na invasão do território sagrado do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, ocorrida em 13 de março de 2024, mediante a utilização de maquinário pesado e sob a alegação de uma suposta regularização fundiária da área. Na ocasião, aproveitando-se da ausência da gestão sacerdotal e administrativa da comunidade, os invasores promoveram a derrubada de vegetação nativa e a destruição de espaços sagrados, incluindo assentamentos religiosos mantidos sob árvores de uma área de cerrado consagrada às entidades Èṣù Igbó e Egúngún Bábá Ikúláíná. Ainda que membros da comunidade presentes no local tenham protestado contra a ação, o esbulho territorial e o vilipêndio aos elementos sagrados prosseguiram ao longo de todo o dia. Somente no dia seguinte, após orientação expressa da liderança sacerdotal da instituição, os membros da comunidade organizaram-se para impedir nova entrada no território.

O território de identidade Sertão Produtivo, localizado no sudoeste baiano, caracteriza-se por profundas desigualdades históricas e pela permanência de estruturas sociais marcadas pelo coronelismo, pela concentração fundiária e pela colonialidade do poder. A região, formada majoritariamente por municípios do semiárido, desenvolveu-se sob forte influência de elites econômicas tradicionais que, historicamente, exerceram controle político, econômico e simbólico sobre os territórios e sobre os grupos socialmente vulnerabilizados. Nesse contexto, comunidades tradicionais afro-brasileiras frequentemente enfrentam processos de invisibilização cultural, negação de direitos e violência simbólica e material contra seus territórios e práticas religiosas.

É nesse cenário que se insere a violação do território do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn. Ao que tudo indica e, conforme documentos constantes no processo judicial em análise, os invasores acreditaram que uma declaração de inexistência de fato impeditivo, expedida pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Caetité para a “cercamento e limpeza de terreno”, desprovida de delimitação precisa e de identificação inequívoca da área, seria suficiente para legitimar a intervenção sobre um território tradicionalmente ocupado e religiosamente consagrado. Tal compreensão parece revelar não apenas uma concepção privatista e colonial da terra, mas também uma percepção de impunidade sustentada pelas estruturas históricas de poder presentes na região.

Registra-se que o território em questão, com área aproximada de 19.264,11 m², foi doado à Associação Cultural Afro-Brasileira Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn em 23 de dezembro de 1992, por intermédio da então primeira-dama do município, professora Marlene Montenegro Cerqueira de Oliveira, durante a gestão do prefeito Dárcio Alves de Oliveira. Desde então, o espaço vem sendo utilizado para práticas religiosas, culturais, educativas e de preservação ambiental vinculadas às tradições afro-brasileiras.

Diante da problemática apresentada, esta pesquisa busca responder à seguinte questão: de que modo o conjunto probatório constante no processo judicial contribuiu — ou não — para a formação da convicção judicial acerca da violação do território sagrado do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn, considerando-se os contextos histórico, econômico, cultural e social do Sertão Produtivo baiano? Além disso, busca-se compreender em que medida os atos praticados contra a comunidade podem ser interpretados como racismo religioso.

Parte-se da hipótese de que as lacunas existentes na efetivação dos direitos, eivados de marcas coloniais, contribuem para a produção de decisões judiciais atravessadas por elementos que extrapolam a racionalidade estritamente jurídica, permitindo que convicções oriundas de estruturas históricas de colonialidade interfiram na apreciação do conflito.

Sustenta-se, ainda, que o caso apresentado pela parte autora como mera “limpeza de terreno” e “cercamento” revela, na realidade, um processo de violação de território sagrado e de vilipêndio religioso, cujos desdobramentos podem ser compreendidos como expressão de racismo religioso. Tal compreensão decorre, sobretudo, da ausência de cautela dos invasores em verificar a natureza religiosa do espaço e da continuidade das ações mesmo após serem informados acerca da sacralidade da área atingida.

Do ponto de vista metodológico, os estudos adotaram a triangulação proposta por Denzin (2017), buscando confrontar legislação e, por meio dos elementos probatórios, narrativas de acusação e narrativas de defesa sustentadas pela parte requerida. A partir dessa perspectiva, pretende-se compreender de que maneira os diferentes discursos presentes no processo — jurídicos, sociais, culturais, econômicos e religiosos — tensionam-se e influenciam a construção da convicção judicial.

Por fim, após serem impedidos pela comunidade de continuar a intervenção sobre o território sagrado, os invasores registraram boletim de ocorrência, reuniram documentação probatória e ingressaram judicialmente contra a Associação Cultural Afro-Brasileira Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn. O processo tramitou em primeira instância sem qualquer possibilidade de composição entre as partes e culminou em decisão judicial que, na

percepção da comunidade atingida, desconsiderou elementos centrais do conjunto probatório relacionado à dimensão sagrada do território e às violências simbólicas e materiais sofridas pela comunidade tradicional. É justamente nesse ponto que o presente artigo concentra seus esforços analíticos: compreender de que maneira a formação da convicção judicial pode ser atravessada por estruturas históricas de colonialidade, invisibilização cultural e racismo religioso, especialmente quando os sujeitos atingidos pertencem a comunidades afro-brasileiras historicamente vulnerabilizadas.

Território sagrado e conflito de racionalidades

Historicamente, no Brasil, o poder sobre a terra esteve concentrado nas mãos das elites brancas. A população negra, sobretudo após o período escravista, foi sistematicamente excluída do acesso formal à propriedade fundiária. A chamada Lei de Terras (Lei nº 601, de 1850) constituiu-se como um dos principais dispositivos jurídicos de impedimento do acesso legal à terra pela população negra recém-egressa da escravidão.

Se homens e mulheres negros foram historicamente privados do direito à terra para morar, cultivar e existir socialmente, muito menos lhes foi assegurado o direito de ocupar territórios destinados às suas práticas religiosas e culturais. Conforme observa, muitos territórios tradicionais afro-brasileiros constituíram-se em áreas periféricas, rurais ou afastadas dos centros urbanos como estratégia de proteção diante da perseguição policial, da intolerância religiosa e das múltiplas violências produzidas pela ordem social colonial e racista.

Diferentemente das terras utilizadas sob lógica estritamente econômica e patrimonial, os terreiros de Candomblé constituem-se como territórios nos quais tudo o que existe é compreendido como sagrado. A terra, as árvores, as pedras, os ferros, os animais, as águas, as pessoas e os demais elementos da natureza articulam-se simbolicamente como expressões materiais e espirituais da relação entre humanidade, ancestralidade e divindade.

Nas comunidades afro-brasileiras, a paisagem natural converge com os elementos míticos e ancestrais, formando aquilo que, tomando de empréstimo a expressão de Regina Goulart (2026), compreendemos como “corpo-território biomítico”. Desse modo, os territórios afro-brasileiros podem ser entendidos como extensões vivas da ancestralidade, nas quais corpo, natureza, espiritualidade e memória coletiva constituem dimensões

inseparáveis da existência comunitária. Nele, pessoas, entidades sagradas, ancestralidade e natureza coexistem em uma totalidade indissociável.

Em um terreiro de Candomblé, olhar para a paisagem é, simultaneamente, olhar para o sagrado. Cada árvore, pedra, caminho ou porção de terra carrega marcas de rituais, memórias e sacralizações construídas ao longo do tempo. Não há espaço em uma roça de Candomblé que não esteja atravessado por alguma centelha do divino.

Do mesmo modo, a terra constitui fundamento da existência humana, espiritual e comunitária. Aquilo que, para a racionalidade ocidental moderna, muitas vezes reduz-se à categoria de propriedade ou mercadoria, para as comunidades de Candomblé manifesta-se como Onílê, a grande mãe-terra, provedora da vida, da ancestralidade e da continuidade existencial.

Os terreiros configuram-se, assim, como espaços civilizatórios afro-diaspóricos, responsáveis pela preservação e continuidade de saberes, práticas culturais, cosmologias e modos de existência historicamente marginalizados pela colonialidade. Nessas comunidades, a terra não constitui mera propriedade destinada à exploração econômica, mas patrimônio material e imaterial, suporte da existência coletiva, da memória ancestral e da circulação do axé.

É justamente nesse ponto que se evidencia o profundo abismo entre a lógica dos invasores e a cosmologia dos povos tradicionais afro-brasileiros. Para aqueles, a terra aparece subordinada à lógica patrimonial, ao investimento e à reprodução do capital. Para estes, entretanto, o território constitui bem existencial, sagrado e ancestral, cuja preservação assegura não apenas a continuidade religiosa, mas também a permanência histórica, cultural e civilizatória das comunidades tradicionais afro-brasileiras.

2. Colonialidade semântica, apagamento territorial e racismo religioso

As línguas naturais são construções historicamente produzidas pelas relações sociais. Nenhuma elaboração linguística escapa das influências contextuais e, sobretudo, dos interesses ideológicos das estruturas dominantes da sociedade. A língua, enquanto bem universal, deveria servir de maneira igualitária a todos os sujeitos; entretanto, não é isso que se observa na prática social.

Diversos autores demonstram que, apesar do fim formal das relações entre países colonizados e suas respectivas metrópoles, o colonialismo permanece impregnado na cultura, especialmente por meio da linguagem. Conforme observa Cusicanqui (2021, p.

29), “no colonialismo há uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas encobrem [...]”. O processo nº 8000595-94.2024.8.05.0000 encontra-se profundamente marcado por expressões linguísticas que visam encobrir, minimizar e apagar a importância histórica, cultural e religiosa do Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn.

Ao ler, na petição inicial, a afirmação de que “em uma fração do terreno, existem pessoas exercendo ocupação de forma precária, visto que não estão amparadas por documentação hábil a garantir-lhes o direito de estar ali” (p. 9), deparamo-nos com uma das primeiras formas de apagamento simbólico da comunidade e de tudo aquilo que ela construiu ao longo de seus trinta e cinco anos de existência. Do ponto de vista jurídico-social, a expressão foi utilizada para fragilizar a legitimidade da presença da comunidade no território, sugerindo ausência de direito e enquadrando a ocupação como transitória, instável e desprovida de reconhecimento histórico.

Além do apagamento jurídico e social, a expressão busca invisibilizar a ancestralidade, a permanência histórica da comunidade naquele espaço, a territorialidade ritual e o vínculo cosmológico e espiritual com a terra. Uma comunidade fundada em 10 de março de 1991 aparece linguisticamente reduzida à condição de mera “ocupação precária”.

No mesmo trecho, encontra-se a expressão “fração de terreno” (p. 9), extremamente significativa para esta análise. A expressão não recorta apenas um pedaço de terra, mas fragmenta simbolicamente o território de um povo, reduzindo o espaço sagrado a uma subdivisão fundiária e transformando a territorialidade tradicional em simples parcela patrimonial. O enunciado desloca a relação espiritual com o território para um mero registro geométrico do imóvel.

Na petição inicial, a comunidade é repetidamente enquadrada como “associação privada” (p. 9) e “pessoa jurídica denominada Associação do Culto Afro-Brasileiro [...]” (p. 9-10). Evidentemente, existe uma associação formalmente constituída; entretanto, evitar denominações como roça de Candomblé, terreiro ou templo religioso — ainda que em formulações leigas — significa, do ponto de vista antropológico, reduzir a relevância cultural, social e religiosa da comunidade. A identidade religiosa e civilizatória é substituída por uma identidade meramente burocrática e administrativa. O terreiro desaparece discursivamente, restando apenas a pessoa jurídica. Tal movimento revela aquilo que este trabalho denomina dessacralização por interesse político, jurídico e econômico.

Outro trecho significativo aparece quando a petição inicial afirma que “os proprietários/requerentes doariam, de livre e espontânea vontade, sem onerosidade para os donatários, a fração ocupada por cada um daqueles que ali se encontram na condição de possuidores” (p. 10). Novamente, a escolha vocabular produz um efeito de diminuição simbólica da comunidade. Ao substituir expressões como gestores, moradores, sacerdotes, iniciados, povo de terreiro ou guardiões territoriais pela categoria “possuidores”, os sujeitos que vivem na comunidade passam a ser tratados exclusivamente como sujeitos possessórios, esvaziados de suas dimensões históricas, culturais e espirituais.

A expressão “doação” (p. 10), utilizada reiteradamente na petição inicial, especialmente sob a ideia de futura doação, também merece atenção especial. A narrativa processual sugere que a permanência da comunidade dependeria da liberalidade dos supostos proprietários da área. Expressões como “os proprietários/requerentes doariam” (p. 10) associam-se à categoria “donatários” (p. 10) para produzir um efeito semântico que desloca a comunidade da condição de sujeito histórico para a posição de beneficiária passiva da benevolência patrimonial da família autora. As escolhas lexicais constroem a imagem de um grupo social marginalizado que necessitaria da concessão graciosa de terceiros para existir naquele território. Tal perspectiva permite dialogar com Grada Kilomba (2019), quando afirma que a linguagem, longe de ser neutra, carrega marcas de poder que estruturam o pensamento e limitam as possibilidades de enunciação dos sujeitos historicamente marginalizados. Por meio de estratégias discursivas sofisticadas, muitas vezes ancoradas em linguagens jurídicas, culturais ou acadêmicas, tenta operar uma forma contemporânea de controle que, ao mesmo tempo em que reconhece, limita e subordina (Said, 2007).

A linguagem é construída por signos e, conforme afirma Volóchinov (2018), os signos são ideológicos por natureza. Nesse sentido, a utilização da expressão “invasão recente” (p. 16), em vez de construção histórica ou ocupação tradicional consolidada, não constitui mero equívoco terminológico do peticionário. Trata-se de escolha discursiva voltada à produção de uma determinada percepção temporal perante o juízo. As expressões “passou a ocupar recentemente fração do imóvel” (p. 14) e “invadindo a área recentemente” (p. 16) entram em conflito direto com a historicidade apresentada pela comunidade, que juntou aos autos atas lavradas desde 1991, registros históricos, fotografias antigas e diversos documentos comunitários. O que se estabelece, portanto, é uma disputa semântica e temporal em torno da legitimidade histórica do território, na qual

a narrativa processual da parte autora busca desconstituir a memória territorial da comunidade tradicional afro-brasileira.

A petição inicial menciona reiteradamente a realização de serviços de “limpeza do terreno” (p. 12). Do ponto de vista técnico-administrativo, a expressão aparenta neutralidade; entretanto, no contexto do terreiro, ela opera como mecanismo discursivo de invisibilização da violência praticada. A expressão neutraliza a destruição da mata sagrada, reduzindo-a a algo descartável, passível de supressão e eliminação. A chamada “limpeza do terreno” apaga o vilipêndio praticado contra árvores e assentamentos sagrados, convertendo uma devastação cosmológica em mero manejo fundiário.

Nesse contexto, “limpeza” deixa de significar apenas carpir, podar ou retirar ervas daninhas, podendo revelar sentidos mais profundos associados às racionalidades coloniais de controle e eliminação simbólica das territorialidades afro-brasileiras. Soma-se a isso o fato de que o documento expedido pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente não apresentava endereço de fácil identificação, utilizando coordenadas geográficas que dificultavam a compreensão precisa da área atingida. Não por acaso, o próprio documento ressalva a ausência de responsabilidade por eventuais danos causados a terceiros, circunstância que revela, no mínimo, a percepção prévia da possibilidade de conflitos decorrentes da autorização concedida.

Diante do exposto, percebe-se que a própria linguagem jurídica possui limites estruturais para reconhecer plenamente as territorialidades afro-brasileiras. A tentativa de apagamento de direitos manifesta-se de múltiplas formas ao longo do processo: institucionalmente, quando o poder público municipal deixa de averiguar adequadamente os impactos da chamada “limpeza do terreno” sobre terceiros; discursivamente, por meio de expressões que reduzem o território sagrado à lógica patrimonial; e simbolicamente, quando a linguagem jurídica opera sob aparente neutralidade técnica enquanto reproduz mecanismos históricos de colonialidade e racismo religioso. O racismo estrutural nem sempre se manifesta por meio de agressões explícitas; muitas vezes, ele se revela na semântica das palavras, nas escolhas epistemológicas e nas formas institucionais de produção da verdade jurídica.

3. A disputa pela verdade processual

Nenhum processo judicial se constitui como mero conjunto neutro de fatos. Com o processo nº 8000595-94.2024.8.05.0000 não é diferente. Ele está constituído de vozes

orientadas pela legislação, pelas partes requerentes e pelas partes requeridas, vozes que se atravessam, encontram-se e desencontram-se, criando narrativas estratégicas. As petições, os boletins de ocorrência, as atas notariais, os depoimentos e as provas digitais carregam construções discursivas orientadas por interesses diversos.

O processo judicial constitui-se como texto formado por signos verbais e não verbais orientados à produção da verdade processual e, sobretudo, ao convencimento do juízo, o qual dialoga com as vozes das partes buscando profunda compreensão para a construção de uma verdade entre todas as verdades consignadas nas provas. Qualquer falha na leitura do texto, ou o desprezo pelas verdades profundas, pode o juízo exarar resposta injusta.

O cuidado com a leitura do signo, em especial quando se tem nas mãos a missão de decidir sobre interesses que vão além daqueles meramente econômicos e patrimoniais, segundo leciona Volóchinov (2021, p. 120), “o signo é um único objeto material, mas a significação não é um objeto e não pode ser isolada do signo, como se fosse uma realidade independente e existente fora dele”.

A lei é feita de signos, as vozes das partes são também construídas por signos assim como a leitura e a voz do juízo se manifesta no curso do processo por meio de signos. Cada signo carrega em si verdades das partes que o registra, cada parte é constituída de ideologias diversas, assim sendo, não há o que se falar em signo desprovido de significado ideológico, visto que cada signo é ideológico por natureza; “tudo o que é ideológico possui significação sínica” (p. 93), assim cabe inferir que todo signo é ideológico por natureza. Ainda segundo Volóchinov (2021, p. 93), “o signo não é somente uma parte da realidade, mas também reflete e refrata uma outra realidade, sendo por isso mesmo capaz de distorcê-la, ser-lhe fiel, percebê-la de um ponto de vista específico e assim por diante”

Todo signo é atravessado por disputas de sentido, assim também são as disputas de sentido nas vozes da legislação, das partes e do juízo no processo neste trabalho analisado. Sabendo que o signo pode refratar e ser lido de modo a considerar cada contexto ideológico, constitui nosso trabalho analisar o signo ideológico a fim de refletir sobre as verdades consignadas no processo. As provas não apenas descrevem conflitos; elas também operam como mecanismos discursivos de produção de convencimento, mas, para isso, é preciso que o juízo esteja preparado para ler os signos com a profundidade

necessária para encontrar as camadas mais profundas das narrativas presentes nos autos. Deste modo, segundo Foucault (1979, p. 13-14):

por verdade, entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a colocação em circulação e o funcionamento dos enunciados. A 'verdade' está ligada circularmente a sistemas de poder, que a produzem e a apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.

A reflexão proposta por Michel Foucault acerca da produção da verdade permite compreender que os processos judiciais não constituem espaços neutros de simples descoberta dos fatos, mas arenas institucionais atravessadas por relações de poder que definem quais narrativas, saberes e provas serão reconhecidos como legítimos. Ao afirmar que “a verdade está ligada circularmente a sistemas de poder, que a produzem e a apoiam”, Foucault desloca a compreensão da verdade jurídica do campo estritamente técnico para o campo das disputas de legitimidade discursiva. No caso analisado, o problema central parece não residir na ausência de produção probatória por parte do Ilé Àșe Ojú Oòrùn, mas nas condições institucionais que regulam o reconhecimento de determinadas formas de territorialidade, ancestralidade e memória coletiva como produtoras válidas de verdade jurídica. Assim, a formação da convicção judicial pode ser interpretada não apenas como aplicação objetiva da norma, mas como expressão de regimes institucionais de escuta, validação e hierarquização epistemológica.

Em face da complexidade do processo, a triangulação entre legislação, vozes dos requerentes e vozes da parte requerida constituiu-se como metodologia utilizada para permitir demonstrar não apenas a existência de uma disputa possessória formal, mas principalmente a construção seletiva da verdade processual em contextos envolvendo comunidades tradicionais de matriz africana, segundo consignou o juízo em sua primeira manifestação no processo:

Assim, considerando tratar-se de situação em que se requer cuidado especial, visto envolver matriz religiosa e, na tentativa de se obter uma solução harmoniosa no deslinde deste feito, designo AUDIÊNCIA DE CONCILIAÇÃO para o dia 16 de abril de 2024, às 12h40min, a ser realizada na modalidade PRESENCIAL, no Fórum César Zama, S/N. Rua Doutor Vanni Moreira Silveira Lima, Bairro Santa Rita, nesta cidade de Caetitê-BA, onde deverão estar presentes as partes, sob pena de incorrerem no disposto no § 8º do art. 334 do CPC. (Processo nº 8000595-94.2024.8.05.0036, p. 77).

No direito brasileiro, não existe “prova tarifada”, onde um documento vale mais que o outro. Segundo o Código de Processo Civil (CPC), “O juiz apreciará a prova constante dos autos, independentemente do sujeito que a tiver promovido, e indicará na decisão as razões da formação de seu convencimento.” Vê-se, portanto, que compete ao magistrado atribuir valor interpretativo ao conjunto probatório, indicando os fundamentos que sustentam sua convicção. (BRASIL, 2015, art. 371).

Em “A Verdade e as Formas Jurídicas”, Michel Foucault demonstra que os sistemas jurídicos ocidentais nem sempre estiveram organizados em torno da investigação objetiva dos fatos. Ao analisar o direito germânico medieval, o autor mostra que os mecanismos de prova não buscavam reconstruir a verdade do acontecimento, mas definir vencedores a partir de relações de força, honra, prestígio social e capacidade de sustentação pública da acusação. Nesse modelo, o julgamento não operava prioritariamente como investigação racional dos fatos, mas como ritual de validação social de determinadas posições de poder. Conforme observa Foucault, nas formas jurídicas arcaicas “não há juiz, sentença, verdade, inquérito nem testemunho para saber quem disse a verdade, mas quem tem razão”.

A reflexão foucaultiana permite compreender que a “verdade jurídica” não constitui simples reflexo objetivo dos fatos, mas resultado de mecanismos históricos de validação institucional dos discursos. Assim, os processos judiciais podem ser interpretados como espaços atravessados por disputas de legitimidade, nos quais determinadas narrativas, provas e formas de existência encontram maior reconhecimento institucional do que outras. Tal perspectiva contribui para analisar criticamente os regimes de escuta e os critérios de inteligibilidade mobilizados na formação da convicção judicial em conflitos envolvendo comunidades tradicionais afro-brasileiras.

Ao analisar o conjunto probatório produzido no processo, emerge a percepção de que o conflito ultrapassa os limites de uma disputa possessória convencional. As provas produzidas pela comunidade Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn não apenas buscam demonstrar a ocupação territorial, mas também narram uma experiência coletiva de violência simbólica, destruição ancestral e violação de um território sagrado. Nesse contexto, a metáfora da máscara de Anastácia, analisada por Grada Kilomba (2019), oferece uma importante chave interpretativa. A máscara não opera somente como instrumento de silenciamento da vítima, mas também como proteção do agressor diante da violência que produziu. Assim, a escuta seletiva ou a periferização de determinadas narrativas e provas pode ser compreendida não apenas como ausência de reconhecimento jurídico, mas como

mecanismo estrutural de contenção daquilo que desestabiliza as racionalidades hegemônicas do direito, especialmente quando comunidades afro-brasileiras transformam o processo judicial em espaço de denúncia histórica, territorial e epistemológica.

Enquanto a comunidade Ojú Oòrùn apresenta atas que remontam à década de 1990, fotografias históricas, registros comunitários e memória territorial consolidada, os requerentes mobilizam predominantemente prints de telas de celular, recortes conversacionais e registros recentes, fato que nos leva a uma disputa discursiva evidente entre memória longa e narrativa imediata que pode ser lida nas entrelinhas.

A perspectiva dialógica de Mikhail Bakhtin (2011) permite compreender que os discursos não se constituem apenas por aquilo que explicitamente dizem, mas também pelos silêncios, subentendidos e relações estabelecidas entre diferentes vozes sociais. Todo enunciado responde a discursos anteriores e antecipa formas de recepção, reconhecimento ou rejeição. Nesse sentido, os “não ditos” presentes no processo analisado não devem ser compreendidos como simples ausências discursivas, mas como efeitos produzidos pelas próprias relações de poder e hierarquização das vozes no interior da racionalidade judicial. Assim, determinadas narrativas, ainda que formalmente presentes nos autos, podem permanecer periferizadas na formação da verdade processual, produzindo formas sutis de invisibilização discursiva.

Para Aury Lopes Jr (2024), o juiz não acessa a verdade, ele seleciona, hierarquiza e interpreta as narrativas a fim de chegar ao convencimento. Aqui cabe perguntar, no caso do Ojú Oòrùn, é legítimo questionar quais discursos adquiriram maior legitimidade processual. Como se sabe, o município de Caetité, cidade do território do Sertão Produtivo é uma das cidades entre as que viveram sob o mando de coronéis, barões, carrega até hoje heranças coloniais, não só na arquitetura dos casarios antigos, mas nas relações sociais, em que o centro e os bairros vizinhos a eles é a cidade do colono e as margens formadas por bairros periféricos com estrutura frágil de educação, segurança, moradia, saúde e de abastecimento constitui a cidade do colonizado conforme leciona Fanon (2022) em sua obra “Os condenados da terra”.

Ao analisar os elementos probatórios, percebe-se que o material revela que o conflito ultrapassa profundamente a dimensão civil-possessória clássica. O território apresentado pelo Ojú Oòrùn aparece no processo não apenas como imóvel, mas como espaço de ancestralidade, memória coletiva, ritualidade, pertencimento cultural, produção simbólica e continuidade comunitária. Entretanto, a percepção preliminar da análise

sugere que a decisão judicial de primeira instância não atribuiu centralidade proporcional a esse conjunto probatório ampliado. E nesse sentido, foi possível perceber que a decisão de primeira instância não atribuiu centralidade proporcional ao conjunto probatório ampliado produzido pelo Ojú Oòrùn, operando, ainda que involuntariamente, dentro de racionalidades jurídicas historicamente vinculadas à proteção de interesses patrimoniais hegemônicos. Tal dinâmica contribui para a manutenção de formas contemporâneas de invisibilização territorial e racismo religioso.

Ao analisar a legislação confrontando com as vozes dos requerentes e dos requeridos, percebemos que há uma diferença estrutural entre os regimes jurídicos mobilizados pelas partes. Os requerentes concentraram sua argumentação sobretudo no eixo civil-patrimonial e possessório clássico, enquanto que o Ojú Oòrùn construiu sua argumentação muito mais ampla, articulando direitos fundamentais, direitos culturais, direitos territoriais, proteção ambiental, combate ao racismo religioso, normas internacionais de direitos humanos e reconhecimento de comunidades tradicionais pelo direito emergente brasileiro, aqui compreendidos como construções normativas e políticas em processo, resultantes das lutas sociais por reconhecimento, que tensionam os limites do sistema jurídico tradicional e produzem reconfigurações orientadas pela ampliação material da dignidade humana.

Ouvindo as vozes da legislação evocada no processo, os requerentes chamam a Constituição Federal de 1988 para sustentar interesses pelo direito de propriedade (Art. 5º, XXII), função social da propriedade (Art. 5º, XXIII) e ordem econômica e propriedade privada (Art. 170), o Ojú Oòrùn sustenta sua tese utilizando também a Constituição Federal de 1988 para falar de liberdade religiosa (Art. 5º, VI), combate à discriminação e racismo (Art. 5º, XLI e XLII), direitos culturais e patrimônio cultural brasileiro (Arts. 215 e 2016).

Diante do que preconiza o Direito Civil, os requerentes consignaram o Código Civil para falar de posse (Art. 1.196), sobre proteção possessória (Art. 1.210) e para reforçar o direito de propriedade (Art. 1.228). Ao usar o Código Civil, o Ojú Oòrùn sustentou sua tese falando de ato ilícito e abuso de direito por parte dos requerentes (Arts. 186 e 187), de dever de reparação civil (Art. 927), de proteção possessória da comunidade (Arts. 1.196 e 1.210) coroados com o art. 1.238 e seu parágrafo único onde está escrito que “aquele que, por quinze anos, sem interrupção, nem oposição, possuir como seu um imóvel, adquire-lhe a propriedade, independentemente de título e boa-fé...” e nesse

sentido “o prazo cai para 10 anos se o possuidor tiver estabelecido no imóvel sua moradia habitual ou realizado obras/serviços de caráter produtivo.”

A análise das demais legislações mobilizadas pelas partes ao longo do processo permite perceber a existência de duas racionalidades jurídicas distintas em disputa. De modo recorrente, os requerentes acionam dispositivos legais voltados à proteção da propriedade privada, da exploração econômica da terra, da segurança patrimonial e da lógica possessória clássica, concebendo o território prioritariamente como bem econômico, comercial e individualizável. Em direção diversa, o Ojú Oòrùn articula legislações relacionadas aos direitos culturais, à liberdade religiosa, à proteção das comunidades tradicionais, ao patrimônio cultural, ao combate ao racismo e à salvaguarda das territorialidades simbólicas e ancestrais, compreendendo a terra não apenas como espaço físico ou ativo patrimonial, mas como território sagrado, coletivo, memorialístico e identitário. Nesse sentido, o conflito processual revela mais do que uma disputa possessória convencional: evidencia o tensionamento entre distintas formas de compreensão jurídica da terra, da propriedade e do próprio sentido de pertencimento territorial.

Em face do exposto, entende-se que o contraste entre as vozes da legislação mobilizada, das narrativas dos requerentes e das teses sustentadas pelo Ojú Oòrùn revela não apenas posições processuais divergentes, mas sobretudo duas concepções distintas de território. Para os requerentes, a terra aparece predominantemente associada à lógica patrimonial, econômica e privada da propriedade. Já para o Ojú Oòrùn, o espaço em litígio constitui território sagrado, ancestral, cultural e coletivo, atravessado por memórias, práticas religiosas, vínculos identitários e formas tradicionais de pertencimento. Assim, o conflito analisado ultrapassa os limites de uma disputa possessória convencional, evidenciando também uma disputa epistemológica e jurídica acerca dos sentidos da terra, da territorialidade e do reconhecimento das existências afro-brasileiras no interior da racionalidade estatal.

4. Racismo religioso, territorialidade e os limites da racionalidade judicial

Tendo sido analisado o conjunto probatório constante nos autos, passa-se agora ao exame da decisão judicial e dos critérios institucionais de inteligibilidade da prova, partindo-se da compreensão de que a decisão jurisdicional também se constitui como

discurso institucional produtor de verdade jurídica, conforme lecionam Aury Lopes Jr. (2024) e Foucault (2013).

É certo que o magistrado reconhece explicitamente tratar-se de conflito envolvendo comunidade tradicional de matriz africana, demonstrando cautela inicial diante da complexidade do caso (Processo nº 8000595-94.2024.8.05.0036, 2024, p. 77), aspecto posteriormente reforçado na decisão final contida entre as páginas 856 e 859 do processo, na qual se pode ler:

Considerando que a lide envolve litígio sobre posse de área alegadamente pertencente a comunidade tradicional de matriz africana (Associação Religiosa), bem como a existência de controvérsia sobre danos ambientais e ao patrimônio cultural (com manifestação do IPHAN nos autos), vislumbra-se o interesse público e social qualificado que justifica a intervenção ministerial. Assim, com fulcro no art. 178, incisos I e III do CPC, DETERMINO a intimação do Ministério Público para que atue no feito como fiscal da ordem jurídica, manifestando-se sobre os termos da presente decisão e acompanhando a produção da prova pericial. (Processo nº 8000595-94.2024.8.05.0036, 2024, p. 858).

Embora não haja dúvida quanto à legitimidade da posse exercida pelo Ojú Oòrùn sobre o território em litígio, segundo laudo técnico apensado ao processo, cabe salientar que, na decisão do magistrado, prevalece o reconhecimento de uma territorialidade possessória clássica, registral e patrimonial.

Apesar da complexidade cultural do caso, observa-se que a decisão que encerra a atuação jurisdicional de primeira instância permanece lendo a terra prioritariamente como imóvel, área, fração territorial dotada de perímetro e espaço juridicamente delimitável.

Embora exista robusto conjunto probatório demonstrando a historicidade, a ancestralidade e a consolidação territorial do Ojú Oòrùn, a leitura institucional das provas parece ter permanecido fortemente vinculada a uma racionalidade jurídica marcada pela colonialidade do poder (Quijano, 2005), produzindo dificuldades de reconhecimento pleno da territorialidade sagrada e ancestral da comunidade.

A decisão, de modo relativamente tímido, reconhece a territorialidade clássica exercida pelo Ojú Oòrùn. Entretanto, essa posse parece ter sido interpretada predominantemente dentro da gramática possessória tradicional do direito civil, uma vez que seu reconhecimento não significou, necessariamente, o reconhecimento pleno da territorialidade ancestral afro-brasileira.

As provas, compreendidas como signos complexos, podem ter refletido e refratado realidade distinta daquela sustentada pela comunidade requerida, favorecendo leituras dissociadas das dimensões históricas, culturais e cosmológicas do território (Volóchinov, 2021). Cabe registrar também que, diante dos resquícios do colonialismo ainda presentes nas estruturas sociais e institucionais do território analisado, é possível que procedimentos registrais modernos encontrem limites para reconhecer territorialidades tradicionais afro-brasileiras. Tal circunstância, caso efetivamente se manifeste, pode configurar aquilo que a literatura contemporânea compreende como racismo estrutural ou, conforme propõe Muniz Sodré (2022), expressão da permanência de uma forma social escravista, já que não existe, formalmente, dispositivo legal que impeça tal reconhecimento.

Ao analisar a contradição entre o reconhecimento da posse histórica da comunidade e a suspensão dos atos possessórios, percebe-se que a própria narrativa da parte autora admite a permanência consolidada do Ojú Oòrùn na área em litígio, havendo diversas menções à ocupação exercida há décadas.

Há, no interior do processo, uma disputa de vozes que, paradoxalmente, acabam convergindo para o reconhecimento da permanência histórica e da ocupação consolidada do Ojú Oòrùn no território em disputa. Conforme Bakhtin (2011), todo discurso se constitui de forma dialógica, atravessado por múltiplas vozes sociais que disputam sentidos e legitimidade no interior das práticas discursivas.

Ainda assim, mesmo diante do reconhecimento do Ojú Oòrùn como mantenedor da posse, houve determinação de suspensão possessória. Tal circunstância evidencia a dificuldade estrutural do sistema jurídico moderno em interpretar formas tradicionais de ocupação territorial quando estas entram em tensão com a racionalidade formal da propriedade registral. Trata-se, nesse sentido, de dinâmica que dialoga com aquilo que Fanon (2022) compreende como organização maniqueísta das estruturas coloniais, nas quais determinadas formas de existência adquirem maior legitimidade institucional do que outras.

As questões anteriormente analisadas permitem perceber a existência de uma hierarquização institucional entre distintas formas de territorialidade, na qual a matrícula imobiliária, os instrumentos registrais e os procedimentos cartoriais adquirem maior inteligibilidade jurídica do que a posse ancestral e a memória territorial afro-brasileira. Nesse contexto, observa-se a seletividade dos mecanismos clássicos de proteção

possessória, os quais tendem a conferir maior legitimidade às territorialidades alinhadas à racionalidade patrimonial moderna.

Ademais, cabe debruçar atenção sobre a problemática delimitação dos 600 metros quadrados mencionados na decisão judicial. Durante a análise diligente do conjunto processual, não foi possível identificar, de forma suficientemente explícita, os critérios técnicos e probatórios utilizados para fundamentar tal delimitação territorial. A ausência de parâmetros claramente explicitados nos autos suscita importantes questionamentos acerca da racionalidade espacial mobilizada judicialmente para a redução do território sagrado a uma fração quantitativa abstrata.

Mais do que simples questão cartográfica, observa-se, nessa dinâmica, uma redução burocrática da comunidade Ojú Oòrùn amalgamada com colonialidade cartográfica e racionalidade espacial moderna. O território sagrado, constituído por memórias, ancestralidade, experiências coletivas e vínculos cosmológicos, passa a ser traduzido prioritariamente pela lógica da metragem, do perímetro e da fragmentação territorial.

A demarcação jurídica e cartográfica das terras no Brasil atuou — e ainda atua — historicamente como ferramenta de exploração vinculada à lógica colonial e capitalista (Brandão, 2024), raramente reconhecendo integralmente as tradições, memórias e formas ancestrais de pertencimento que mantêm vivos os territórios tradicionais.

Com base nas reflexões anteriormente desenvolvidas, torna-se possível compreender a existência de um processo de reversão discursiva que contribui para a reprodução do racismo religioso em contextos institucionais aparentemente neutros. Tal dinâmica começa a revelar-se já na ausência de documentos nos autos que demonstrem que a comunidade tenha sido formalmente ouvida acerca da demarcação territorial pretendida pelos requerentes, especialmente quanto aos impactos culturais, religiosos e simbólicos decorrentes da intervenção sobre o território tradicional.

Ao impedir a continuidade da intervenção territorial sobre o espaço sagrado, a comunidade passou a figurar em boletim de ocorrência relacionado à prática de violência e impedimento do exercício da suposta propriedade privada. Segundo elementos constantes nos autos e relatos das lideranças comunitárias, os requerentes acessaram com maior rapidez os mecanismos institucionais de produção da narrativa jurídica, registrando boletim de ocorrência e acionando o Poder Judiciário de maneira célere, circunstância que contribuiu para posicionar o Ojú Oòrùn, desde o início do processo, em condição defensiva.

Em face dessa dinâmica, a denúncia de violência simbólica e territorial perde centralidade diante da dificuldade de comunidades minorizadas concorrerem com estruturas de poder econômica e institucionalmente aparelhadas. Com as estratégias processuais mobilizadas pela parte autora, observa-se a transformação discursiva da comunidade atingida em potencial obstáculo à ordem possessória.

Pode-se observar que, disfarçada sob expressões aparentemente neutras, como “limpeza de terreno” e “ocupação precária”, bem como na dificuldade institucional de reconhecimento da territorialidade sagrada do Ojú Oòrùn, opera-se aquilo que Bourdieu (2012) denomina violência simbólica, isto é, uma violência suave, quase invisível, exercida por meio das próprias estruturas de produção da legitimidade social e institucional.

Por fim, destaca-se outra questão relevante para esta análise: a dificuldade institucional de nomeação do racismo religioso diante da neutralização semântica da violência. É pertinente registrar que o racismo religioso nem sempre se manifesta por meio de hostilidade explicitamente verbalizada, podendo operar, inclusive, através dos próprios limites institucionais de reconhecimento das territorialidades afro-brasileiras e das formas ancestrais de produção do pertencimento coletivo.

5. Formação da convicção judicial e desigualdade estrutural

Sabe-se que o direito é fenômeno vivo, constituído historicamente a partir dos embates e lutas travadas entre os diferentes segmentos da sociedade. Nesse sentido, cabe dialogar inicialmente com José Geraldo de Sousa Júnior (2025), ao apresentar o Direito Achado na Rua como “a expressão de uma concepção de direito que surge no espaço público, por meio da ação dos movimentos sociais, que, ao lutarem por direitos, acabam por criar novos direitos e novas formas de compreensão jurídica”.

O Poder Judiciário brasileiro, assim como as demais estruturas institucionais da sociedade, é composto por sujeitos atravessados pelas mais diversas formações ideológicas. Se, por um lado, há magistrados fortemente vinculados a perspectivas positivistas e formalistas do direito, por outro, também existem aqueles comprometidos com interpretações jurídicas mais humanizadas e voltadas à concretização material da equidade e da justiça social.

Todo processo judicial ocorre inevitavelmente no interior da sociedade e, por essa razão, interesses coloniais, racismo estrutural, concentração fundiária, hierarquização

racial, poder econômico e historicidade regional atravessam a produção da verdade judicial. Nesse contexto, o território Sertão Produtivo emerge com força analítica, uma vez que parcela significativa de sua formação histórica ainda carrega marcas visíveis do colonialismo, da concentração de poder e da permanência de estruturas sociais profundamente desiguais.

Observa-se, nesse território, a persistência de divisões sociais marcadas pela concentração econômica e política, na qual determinados grupos ocupam posições historicamente privilegiadas, enquanto outros permanecem situados à margem dos mecanismos plenos de reconhecimento institucional. Tal dinâmica aproxima-se da leitura proposta por Fanon (2009), para quem as sociedades atravessadas pela colonialidade tendem a organizar-se a partir de estruturas maniqueístas de separação entre dominadores e dominados.

No que concerne à inteligibilidade seletiva das narrativas no processo judicial, percebe-se que nem todas as formas de narrar o território encontram o mesmo grau de reconhecimento institucional, especialmente quando envolvem comunidades historicamente minorizadas, como povos indígenas, quilombolas e povos tradicionais de terreiro.

No caso analisado, matrículas imobiliárias, georreferenciamento, documentos cartoriais, falas tecnicamente enquadradas e linguagem jurídica formal adquiriram maior inteligibilidade institucional do que memória ancestral, oralidade ritual, sacralização territorial e historicidade comunitária. Conforme observa Bakhtin (1993), “a língua não é um sistema abstrato de formas normativas, mas uma opinião multiforme sobre o mundo”. Desse modo, as palavras e narrativas mobilizadas no interior do processo não são neutras, mas carregadas de historicidade, interesses sociais e disputas de legitimidade.

Os interesses presentes no processo analisado são atravessados, permanentemente, pelo capital imobiliário, pelo poder histórico regional e pelos conflitos envolvendo uma comunidade tradicional composta majoritariamente por homens e mulheres negras. De um lado, observa-se um polo marcado pela permanência das elites fundiárias, pela racionalidade econômica da terra, pela expansão urbana e pela especulação imobiliária, elementos historicamente vinculados às estruturas coronelistas presentes em parte do Sertão Produtivo. De outro lado, encontra-se a vulnerabilidade institucional das comunidades tradicionais, as dificuldades de acesso pleno à proteção estatal e a histórica fragilidade do reconhecimento jurídico das territorialidades afro-brasileiras.

Nesse contexto, Fanon (2022, p. 46) afirma que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior”. A reflexão fanoniana permite compreender que as estruturas coloniais não desaparecem integralmente com o fim formal da colonização, permanecendo muitas vezes incorporadas às práticas institucionais, às formas de organização social e às racionalidades jurídicas contemporâneas.

Apesar das fragilidades historicamente enfrentadas pelas comunidades tradicionais, permanece fundamental a utilização dos próprios mecanismos jurídicos e institucionais como instrumentos de resistência, enfrentamento e reivindicação de direitos, especialmente diante da persistência de racionalidades coloniais presentes em diferentes dimensões do arcabouço jurídico brasileiro, conforme problematizam Sodré (2022) e Kilomba (2019).

Em síntese, os direitos emergentes, compreendidos como construções normativas e políticas em permanente transformação a partir das lutas sociais por reconhecimento, encontram em seu percurso importantes limites de efetividade jurídica. Embora exista, no plano formal, reconhecimento constitucional e proteção normativa voltados às comunidades tradicionais afro-brasileiras, a concretização material desses direitos ainda enfrenta obstáculos significativos quando confrontada com racionalidades jurídicas fortemente vinculadas ao positivismo formalista.

O caso do Ojú Oòrùn evidencia precisamente a distância existente entre o reconhecimento normativo e a efetividade material dos direitos. Conforme observa Herrera Flores (2009), os direitos humanos não podem ser compreendidos apenas como declarações formais, mas como processos históricos de luta pela dignidade e pelo reconhecimento concreto das formas de existência socialmente marginalizadas.

Considerações finais

A análise do processo judicial nº 8000595-94.2024.8.05.0000 permitiu compreender que o conflito envolvendo o Ilé Àṣẹ Ojú Oòrùn ultrapassa significativamente os limites de uma disputa possessória convencional. O caso revela, sobretudo, o tensionamento entre diferentes racionalidades de compreensão da terra, da territorialidade e do próprio sentido jurídico do pertencimento.

Enquanto a parte autora mobiliza predominantemente uma racionalidade patrimonial, registral e econômica da propriedade, o Ojú Oòrùn apresenta o território como espaço sagrado, ancestral, coletivo e civilizatório, atravessado por memórias, práticas religiosas, vínculos cosmológicos e formas tradicionais de existência afro-brasileira. Nesse sentido, o conflito analisado evidencia não apenas uma disputa fundiária, mas também uma disputa epistemológica acerca de quais formas de territorialidade conseguem adquirir reconhecimento no interior da racionalidade estatal.

A pesquisa demonstrou que a formação da convicção judicial não ocorre em espaço neutro, estando inevitavelmente atravessada por relações históricas de poder, colonialidade, racismo estrutural e desigualdade social. Assim, a produção da verdade processual não depende exclusivamente da existência formal das provas, mas também dos critérios institucionais de inteligibilidade que definem quais narrativas, saberes e experiências serão reconhecidos como juridicamente legítimos.

Nesse contexto, observou-se que elementos vinculados à memória ancestral, à oralidade ritual, à historicidade comunitária e à sacralização territorial encontraram maiores dificuldades de centralidade interpretativa diante da prevalência de racionalidades jurídicas alinhadas à lógica registral, cartorial e patrimonial moderna. Tal dinâmica revela os limites históricos do sistema jurídico brasileiro para reconhecer plenamente territorialidades afro-brasileiras constituídas para além das categorias clássicas da propriedade privada.

O caso do Ojú Oòrùn também permite compreender que o racismo religioso nem sempre se manifesta por meio de agressões explicitamente verbalizadas. Muitas vezes, ele opera de maneira estrutural, semântica e institucional, manifestando-se através da invisibilização das formas afro-brasileiras de pertencimento territorial, da redução burocrática do território sagrado e da dificuldade de reconhecimento das experiências históricas e cosmológicas das comunidades tradicionais.

Do ponto de vista antropológico e jurídico, o caso analisado evidencia a necessidade de ampliação hermenêutica das estruturas de justiça, especialmente em conflitos que envolvam comunidades tradicionais, territorialidades ancestrais e formas não ocidentais de relação com a terra. Mais do que aplicar normas abstratas, torna-se fundamental que o sistema jurídico desenvolva capacidade institucional de escuta intercultural, reconhecimento epistemológico e compreensão ampliada das múltiplas formas de existência presentes na sociedade brasileira.

Por fim, entende-se que o caso do Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn não constitui episódio isolado, mas expressão contemporânea das permanências coloniais que ainda atravessam a formação social brasileira. Em razão disso, a efetividade dos direitos culturais, territoriais e religiosos das comunidades tradicionais afro-brasileiras permanece dependente não apenas da existência formal de garantias legais, mas da capacidade concreta de o Estado reconhecer, proteger e legitimar outras formas de territorialidade, memória e produção da vida coletiva.

Referencial:

BAHIA. Tribunal de Justiça do Estado da Bahia. **Processo nº 8000595-94.2024.8.05.0000**. Ação possessória envolvendo a Associação Cultural Afro-Brasileira Ilé Àṣẹ̀ Ojú Oòrùn e particulares. Comarca de Caetité, Vara Única dos Feitos Relativos às Relações de Consumo, Cíveis e Comerciais, 2024.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: UNESP, 1993.

BRANDÃO, Pedro. **Colonialidade do poder, biodiversidade e direito**. 2. tir. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2024.

BRASIL. Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. **Código de Processo Civil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em: [Planalto – Código de Processo Civil](#). Acesso em: 24 maio 2026.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos, Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

DENZIN, Norman K. **The Research Act**: a theoretical introduction to sociological methods. New York: Routledge, 2017.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 4. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOULART, Regina. **O corpo-território biomítico**: Sikassambe, Xirê e a gestão das energias. Disponível em: <https://11nq.com/h8z7gwc>. Acesso em: 22/05/2026.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOPES JR., Aury. **Direito Processual Penal**. 21. ed. São Paulo: Saraiva, 2024.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **O Direito Achado na Rua**: concepção e prática. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo; ensaio introdutório de Sheila Grillo. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.