



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO (PRPG)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS HUMANOS

**PLURALISMO DEMOCRÁTICO E LIBERDADE RELIGIOSA: A
RESISTÊNCIA UMBANDISTA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO
BRASILEIRO**

CARINA LOPES GONÇALVES

GOIÂNIA
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
GERÊNCIA DE CURSOS E PROGRAMAS INTERDISCIPLINARES

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese

2. Nome completo do autor

Carina Lopes Gonçalves

3. Título do trabalho

PLURALISMO DEMOCRÁTICO E LIBERDADE RELIGIOSA: A RESISTÊNCIA UMBANDISTA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 05/07/2021, às 17:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **CARINA LOPES GONÇALVES, Discente**, em 11/07/2021, às



12:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2188473** e o código CRC **137932BD**.

**PLURALISMO DEMOCRÁTICO E LIBERDADE RELIGIOSA: A
RESISTÊNCIA UMBANDISTA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO
BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás, área de concentração: Direitos Humanos, sob a linha de pesquisa Democracia: Entrelaçamento de Direitos Cívicos, Sociais e Políticos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, sob a orientação da Professora Doutora Helena Esser dos Reis.

GOIÂNIA

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Gonçalves, Carina Lopes
PLURALISMO DEMOCRÁTICO E LIBERDADE RELIGIOSA
[manuscrito] : A RESISTÊNCIA UMBANDISTA NO ESTADO
DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO / Carina Lopes Gonçalves.
2021.
185 f.: il.

Orientador: Prof. Helena Esser dos Reis.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Pró
reitoria de Pós-graduação (PRPG), Programa de Pós-Graduação em
Direitos Humanos, Goiânia, 2021.
Bibliografia. Anexos.

1. Estado Democrático de Direito. 2. Umbanda. 3. Direitos
humanos. 4. Racismo religioso. I. Reis, Helena Esser dos , orient. II.
Título.

CDU 342.7



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

GERÊNCIA DE CURSOS E PROGRAMAS INTERDISCIPLINARES

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM DIREITOS HUMANOS

Ata nº **46/2021** da sessão de Defesa de Dissertação de **CARINA LOPES GONÇALVES**, que confere o título de Mestra em **Direitos Humanos**, na área de concentração em **Direitos Humanos**.

Aos **dezessete dias do mês de maio de dois mil e vinte e um**, a partir das **dezesesseis horas e trinta minutos**, em sala virtual hospedada institucionalmente, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“PLURALISMO DEMOCRÁTICO E LIBERDADE RELIGIOSA: A RESISTÊNCIA UMBANDISTA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO”**. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Profa. Dra. Helena Esser dos Reis / PPGIDH-UFG com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento / UnB, membro titular externo; Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos / UFS, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Profa. Dra. Helena Esser dos Reis, Presidenta da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pela Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 16/07/2021, às 10:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Heitor De Carvalho Pagliaro, Vice-Coordenadora**, em 21/07/2021, às 10:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antônio Carlos dos Santos, Usuário Externo**, em 22/07/2021, às 09:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?



[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **2214029** e o código CRC **E3658724**.

Referência: Processo nº 23070.022907/2021-34

SEI nº 2214029

*Das entranhas eu sou encruzilhadas.
Chibata de ferro meu corpo de água. [...]
Das entranhas eu sou encruzilhadas.
Da terra preta, do sagrado,
Do pé preto, mulher calcanhar rachado,
Mão traçada de calo.
Das entranhas eu sou encruzilhadas.
Chibata de ferro minha língua navalha.*

Deise Fatuma

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao impulso vital que a todos guia. Agradeço à vida, a maior das mestras. Às infinitas possibilidades do ser. Agradeço à essência, ao que é elementar e ímpar em cada partícula materializada em todos os reinos, mineral, vegetal e animal.

Agradeço à oportunidade de contribuir, ainda que singelamente, com a construção de uma sociedade melhor.

Agradeço às minhas raízes, meus antepassados e minha família, origens que me levaram a ser quem sou hoje, que abriram o caminho para que eu pudesse avançar. À minha mãe, pela acolhida e movimento. Ao meu pai, pela estrutura e determinação.

Agradeço a todo o corpo docente do curso, em especial à Prof^{ta}. Dr^a. Helena Esser dos Reis, que, da forma mais humana possível, orientou o desencadear desta pesquisa, possibilitando o efetivo exercício do pensar.

Agradeço a todos amigos que contribuíram nessa infinita highway, que me instigaram a continuar e, pacientemente, acompanharam a composição dos acordes dessa partitura-dissertação, nota a nota.

Agradeço, por fim, às pessoas que tive a honra de trabalhar durante esses anos do Poder Judiciário. Primeiramente ao magistrado e professor Wild Ogawa, que não só me incentivou, como me instigou à pesquisa acadêmica. E também ao juiz Rodrigo Foureaux, que acreditou no meu trabalho e na minha proposta humanística.

RESUMO

Pretende-se com a presente dissertação ressignificar os olhares sobre a Umbanda a fim de projetar o enquadramento de suas práticas como formas de resistência político-democrática, propósitos reivindicativos que contrapõem-se aos interesses majoritários, observando-a como movimento social e político integrante das lógicas de sociabilidades inerentes aos processos de construção da ação coletiva democrática. O que se tem denominado intolerância religiosa está no seio de um processo de colonização do país, que fundou-se na ilusória ideia de democracia religiosa. O colonialismo como discurso (não tão) implícito à sociedade moderna criou um novo paradigma de experiências racializadas. A dificuldade de atendimento às demandas da Umbanda e sua marginalização relaciona-se ao longo e paulatino processo de silenciamento das crenças originárias e de origem africana. Para melhor entender sua atuação dentro da ordem instituída, considera-se, para tanto, como é instaurado o regime de governo no Brasil, investigando-se os princípios do Estado Democrático de Direito: este (*rule of law*), representa uma concepção material do dever ser e tem por finalidade a contenção do poder absoluto; aquele, funda-se, essencialmente, na soberania popular. Esse quadro teórico pressupõe, ainda, a promoção da liberdade, virtude cívica e educação dos indivíduos como um todo, baseada no diálogo entre os titulares de diversas demandas democráticas. Ocorre que a democracia, por si só, não legitima de forma invariável a justeza da opinião da maioria. Da mesma forma, não se verifica na ordem jurídico-normativa a resposta para os anseios por uma sociedade menos desigual. Investiga-se, pois, as relações de dominação e exclusão perpetradas pelos grupos entendidos como majoritários, no interior de uma dinâmica conflitual. Digo majoritários porque os dados censitários do IBGE, colhidos decenalmente, de 1980 a 2010, apontam que o número de adeptos de religiões afro-brasileiras é de, respectivamente, 0,57%, 0,44%, 0,34% e 0,30%. Trata-se, claramente, de minoria numérica. Também diz-se que as religiões de matriz afro-brasileira são minoria social porque elas encontram-se em desvantagem, se comparada às demais religiões. Isso em razão de os praticantes da fé serem desclassificados como primitivos e bárbaros, na medida em que o culto aos Orixás, à ancestralidade e tudo que remetesse ao “sagrado selvagem” veio acompanhado de um processo racista de repressão real e simbólica. Mas, se de um lado, esse grupo religioso encontra-se sub-representado e socialmente marginalizado, de outro, constata-se que a Umbanda prolifera na base da ruptura, resistindo à homogeneização religiosa cristã. O terreiro é um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais que são parte da identidade nacional. Ele representa, a um só tempo, a busca terapêutica e sócio-histórico-cultural. Um espaço de existência, resistência e re-existência. Um espaço político-democrático.

Palavras-chave: democracia, Estado Democrático de Direito, direitos humanos, Umbanda, racismo religioso.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to reframe the views on Umbanda in order to project the framing of its practices as forms of political-democratic resistance, claims that oppose the majority interests, observing it as a social and political movement that is part of the logics of sociabilities inherent in the construction processes of democratic collective action. What has been called religious intolerance is at the heart of the country's colonization process, which was based on the illusory idea of religious democracy. Colonialism as a discourse (not so) implicit in modern society created a new paradigm of racialized experiences. The difficulty of meeting Umbanda's demands and its marginalization is related to the long and gradual process of silencing the original beliefs of African origin. To better understand its performance within the established order, it is considered, therefore, how the government regime is established in Brazil, investigating the principles of the Democratic State of Law: this (*rule of law*), represents a material conception of the it must be and has as its purpose the containment of absolute power; the former is essentially based on popular sovereignty. This theoretical framework also presupposes the promotion of freedom, civic virtue and education of individuals as a whole, based on dialogue between holders of various democratic demands. It so happens that democracy, by itself, does not invariably legitimize the correctness of majority opinion. In the same way, there is no response in the legal and normative order to the longings for a less unequal society. Therefore, it investigates the relations of domination and exclusion perpetrated by groups understood as the majority, within a conflictual dynamic. I say the majority because the IBGE census data, collected from 1980 to 2010, indicate that the number of adherents of Afro-Brazilian religions is, respectively, 0.57%, 0.44%, 0.34% and 0, 30%. It is clearly a numerical minority. It is also said that Afro-Brazilian religions are a social minority because they are at a disadvantage compared to other religions. This is because the practitioners of the faith are disqualified as primitive and barbarian, as the cult of Orixás, ancestry and everything that refers to the “sacred savage” was accompanied by a racist process of real and symbolic repression. But if, on the one hand, this religious group is under-represented and socially marginalized, on the other hand, it appears that Umbanda proliferates on the basis of rupture, resisting Christian religious homogenization. The terreiro is a quilombola space that maintains ancestral knowledge that is part of the national identity. It represents, at the same time, the therapeutic and socio-historical-cultural search. A space of existence, resistance and re-existence. A political-democratic space.

Keywords: democracy, Democratic Rule of Law, human rights, Umbanda, religious racism.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO.....	4
INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I – A UMBANDA.....	17
1.1 COSMOLOGIA UMBANDISTA.....	17
1.2 ESCRAVISMO E RELIGIÃO NO BRASIL COLÔNIA.....	25
1.2.1 IMAGINÁRIO EUROPEU, ESCRAVISMO E XENOFAGIA.....	25
1.2.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS: OCIDENTALIZAÇÃO E BARBÁRIE.....	32
1.2.3 MARGINALIZAÇÃO PÓS ABOLIÇÃO.....	46
1.3 SURGIMENTO E ARTICULAÇÃO DA POLÍTICA UMBANDISTA DURANTE O ESTADO NOVO.....	52
1.4 O AMÁLGAMA RELIGIOSO BRASILEIRO.....	59
1.4.1 SINCRETISMO RELIGIOSO: ACULTURAÇÃO E EPISTEMICÍDIO.....	59
1.4.2 BRICOLAGEM E A SIMBOLOGIA ATERRITORIAL DOS COMPONENTES ÉTNICOS NA UMBANDA.....	64
CAPÍTULO II – MODELOS E REVESES DEMOCRÁTICOS.....	69
2.1 CONSIDERAÇÕES PREAMBULARES SOBRE LIBERDADE.....	70
2.2 O PARADIGMA DA REPRESENTAÇÃO.....	74
2.2.1 MANDATO, PRESTAÇÃO DE CONTAS E DEMANDA DEMOCRÁTICA.....	77
2.3 O PARADIGMA DA PARTICIPAÇÃO.....	84
2.4 ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.....	88
CAPÍTULO III – DESAFIOS À PRÁTICA UMBANDISTA.....	93
3.1 MINORIA SOCIAL E NUMÉRICA.....	96
3.2 TIRANIA DA MAIORIA.....	103
3.3 INTOLERÂNCIA OU RACISMO RELIGIOSO?.....	108
3.3.1 DESAFRICANIZAÇÃO E EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA.....	115
3.4 A REALIDADE POSTA À PROVA.....	120
3.5 A PRÁTICA UMBANDISTA ENQUANTO RESISTÊNCIA DEMOCRÁTICA.....	135
3.5.1 TOLERÂNCIA: A RAZÃO MORAL E A ÉTICA DISCURSIVA.....	135
3.5.2 POR UMA DECOLONIALIDADE DAS ALMAS: O QUILOMBO EPISTEMOLÓGICO.....	140
CONCLUSÃO.....	143
REFERÊNCIAS.....	147
GLOSSÁRIO.....	156
ANEXO I – BALANÇO GERAL DISQUE 100: 2011 A 2018.....	162
ANEXO II – PERFIL DAS VÍTIMAS DISQUE 100: 2011 A 2018.....	165
ANEXO III – PERFIL DOS SUSPEITOS DISQUE 100: 2011 A 2018.....	167

ANEXO IV – RELAÇÃO SUSPEITO/VÍTIMA DISQUE 100: 2011 A 2018.....	169
ANEXO V – POPULAÇÃO RESIDENTE POR COR X RELIGIÃO: 2000 E 2010.....	177
ANEXO VI – DETALHAMENTO DENÚNCIAS POR ESTADO DO DISQUE DIREITOS HUMANOS (2019).....	179
ANEXO VII – TIPOS DE VIOLAÇÃO COM DENÚNCIAS REGISTRADAS EM 2019 COMPARADA A 2018 DO DISQUE DIREITOS HUMANOS.....	180
ANEXO VIII – LEI Nº 7.716 DE 5 DE JANEIRO DE 1989: DEFINE OS CRIMES RESULTANTES DE PRECONCEITO DE RAÇA OU DE COR.....	181
ANEXO IX – LEI Nº 11.645 DE 10 MARÇO DE 2008: ALTERA A LEI Nº 9.394/1996, MODIFICADA PELA LEI Nº 10.639/2003, 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”.....	184
ANEXO X – PROJETO DE LEI Nº 4.331 DE 2012 ELABORADA PELO PASTOR MARCO FELICIANO: ACRESCENTA O INCISO IV AO § 1º DO ART. 29 DA LEI Nº 9.605, DE 12 DE FEVEREIRO DE 1998.....	185

INTRODUÇÃO

Em geral os antropólogos começam seus trabalhos com uma discussão sobre as relações que travaram com seu “objeto de pesquisa”. Em alguns casos, essas relações foram de amor, em outros, de ódio. [...] Tudo isso tem seu fundamento teórico, pois a antropologia é extremamente sensível ao significado. Como o significado de um objeto, de um comportamento, de um ritual ou de um mito é dado pelo contexto social em que ele se localiza [...] é claro que o significado da realidade que o antropólogo enfrenta vai depender da sua percepção, a qual, por sua vez, é limitada e controlada pela sua experiência social no sentido mais amplo possível. (FRY, 1982, p. 11).

As ideias que constroem esta dissertação são tentativas de se elucidar alguns aspectos religiosos, culturais e históricos do Brasil, mediante a lente interpretativa da pesquisadora. Propõe-se investigar se a liberdade religiosa, marco da modernidade, encontra abrigo e efetividade sob os postulados das instituições democráticas e de uma sociedade pluralista e tolerante, especialmente no atual Estado constitucional democrático brasileiro. Para tanto, investiga-se as relações entre o texto da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 com o pensamento filosófico e político sobre a cidadania, pluralismo e liberdade religiosa, de tal sorte que a Umbanda será tomada como exemplo prático para verificação das relações anteriores.

Para discutir a liberdade religiosa como elemento constitutivo de um Estado democrático de direito, pretende-se detectar os mecanismos de articulação política engendrados na busca pela legitimidade das religiões de matriz africana, especificamente no que diz respeito à Umbanda. Por que os umbandistas são conhecidos popularmente como macumbeiros? Afinal, o que o povo entende por macumba, mironga? O primeiro significado da palavra macumba no dicionário Houaiss é: “Antigo instrumento de percussão de origem africana, espécie de Canzá que consistia num tubo de taquaras com cortes transversais onde se friccionavam duas varetas, e que era outrora usada em terreiros de cultos afro-brasileiros”. Esse também é o significado oriundo do quimbundu ma’kôba.

O segundo significado apresentado pelo dicionário é “designação genérica dos cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influências de outras religiões africanas (p.ex. de Angola e Congo) e, também ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas”. Segundo o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (SOARES, 1889, p. 121), mirongueiro é sinônimo de candongueiro, caborteiro e significa mau, velhaco.

É perceptível que o conjunto de saberes e práticas que compõe este ritual difere-se do termo dicionarizado e popularmente conhecido.

Segundo o relato de José da Silva Barbosa de Campos, liderança espiritual da Terra Indígena Vanuïre (Arco-Íris/SP), ao explicar sobre a preservação da cultura *kaingang*: “Os evangélicos veem o trabalho que fazemos dentro da aldeia, espiritualismo. Não veem como cultura. Mas sim, como se fosse macumba.” (2016, p. 60). Dirce Jorge Lipu Pereira, coordenadora do grupo de cultura *kaingang* da Terra Indígena Vanuïre e parceira do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuïre (Tupã/SP): “Tivemos bastante dificuldade. Porque havia muito problema com evangélicos dentro da nossa reserva. E nos encontramos com bastante dificuldade porque temos nossa cultura, cantamos, dançamos e fazemos rituais medicinais. E eu sinto que somos muito perseguidos por fazermos isso. Porque falam que é macumba, essas coisas que eu não entendo.” (2016, p. 53).

O verbete macumba revela relações estabelecidas na contemporaneidade e também construídas em um processo histórico, herança de nosso passado escravocrata, que chega a contrapor o termo macumba à própria cultura. Conforme explica o sociólogo Lísias Negrão:

Os estigmas sociais contra o negro e sua religião e as renovadas acusações mais do que seculares de que foram vítimas culminaram com a atitude ao mesmo tempo de hostilidade e de medo que até hoje inspiram. É exemplar deste caso o vocábulo macumba: de termo genérico para todas as religiões brasileiras de origem negra, ou então de nominativo de uma delas em especial, a de origem banto, desenvolvida no sudeste do país, especialmente em São Paulo e Rio de Janeiro a partir de fins do século XIX, passa a ser vista depreciativamente como sinônimo de superstição de negro, como magia negra que se despreza e se teme a um só tempo. (NEGRÃO, 1996, p. 79)

O autor complementa, ao informar que jornais de 1854 até a abolição dão conta de práticas rituais de origem africana e das reações dos setores hegemônicos, relatando que em meio às notícias de fugas de escravos, de capturas de negros fugidos e de advertências contra o perigo das revoltas contra o cativo, há referências a feiticeiros negros e seus “horrorosos crimes”. A antropóloga Yvonne Maggie, *in* Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil, pontua de forma assertiva: “o medo do feitiço caminhava junto ao medo real do negro” (1992, p. 22).

O antropólogo Roger Bastide, *in* As religiões africanas no Brasil (1989), emprega a palavra macumba como sinônimo de agrupamento de pessoas num ritual de origem africana resumida aos valores tradicionais ao culto dos Orixás.

Em dissonância com os conceitos apresentados vulgarmente na prática social, entende-se a macumba como um sistema mágico e simbólico de origem africana que deu origem à Umbanda, esta sim, objeto de estudo da presente dissertação. Para tanto, faz-se um

apanhado histórico do escravismo, das práticas religiosas no Brasil colônia e a integração no pós abolição, em uma revisão crítica de concepções tradicionais do passado.

Destaco inicialmente que não pretendo expor a existência de *fatos históricos* no decorrer desta dissertação, o que traz consigo forte carga de determinismo e sugere que o sujeito histórico não seja ativo, mas passivo. Utilizando-se dessa categoria, há pouca margem para se perceber as mudanças históricas e sociais, há tão somente um quadro de substituição de evidências. Por isso, pretende-se trabalhar com *processos históricos*, que implicam *situações*, ou seja, reconhece-se a dinâmica social, o movimento, as mudanças permanentes, conglobando também grandes rupturas e pequenos novos elementos que se solidificam vagarosamente.

Dados pertencentes a categorias heterogêneas (social, político, religioso) podem compor um mesmo acontecimento, da mesma forma que um mesmo acontecimento pode ser disperso por várias tramas. Este trabalho, escrito em um programa de pós graduação interdisciplinar, não poderia deixar de pontuar que a maioria dos acontecimentos são fatos sociais totais, no sentido de Marcel Mauss:

Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam estas instituições. (1974, p. 41).

Segundo a perspectiva metódica, divide-se o objeto para que se estude seus elementos constituintes e, depois, recompõe-se o todo. A disciplina nada mais é que um ramo do saber, do conhecimento científico (POMBO, 2003, p. 2), o que foi reforçado por Descartes e Galileu como própria condição de possibilidade do progresso do conhecimento, que valeu-se de exigências analíticas, isto é, do estudo de cada parte do todo. Ocorre que o alto grau de especialização gera a fragmentação do conhecimento, fragilizando a comunicação universal dos resultados¹.

Por isso entende-se que os acontecimentos aqui discutidos são fatos sociais totais e serão apresentados sob várias abordagens, dentre as quais destaco a histórica, filosófica e jurídica. Pretende-se fazê-lo, no decorrer da dissertação, por meio de uma perspectiva interdisciplinar dialógica e convergente, combinando-as em um movimento centrípeto por meio de *práticas de importação*: “há uma disciplina que faz uma espécie de cooptação do trabalho, das metodologias, das linguagens, das aparelhagens já provadas noutra disciplina” e

¹ “Ao destruir a cegueira do especialista, o conhecimento interdisciplinar recusa o caráter territorial do poder pelo saber. Substitui a concepção do poder mesquinho e ciumento do especialista pela concepção de um poder partilhado” (JUPIASSU, 2006, p. 2).

centrífugo por meio de *práticas de cruzamento*: “em que não teríamos uma disciplina central que vai buscar elementos às outras em seu favor, mas problemas que, tendo a sua origem numa disciplina, irradiam para outras” (POMBO, 2003, p. 9).

Contudo, não se olvida que, se de um lado as categorias tradicionais de estudo podem mutilar a realidade, segregando-a; por outro, a interdisciplinaridade supõe o reconhecimento de uma multiplicidade que deve ser preservada, contudo, não se pretende, por ela, extinguir a disciplina. Isso porque é necessário que se preserve a sutileza que há em cada matiz, evitando-se eventual erro categorial².

Os acontecimentos não são substâncias, coisas ou objetos, mas a realização de um corte da realidade, um aglomerado de procedimentos que não possuem uma unidade natural (em contraposição à decomposição do objeto histórico)³. Os acontecimentos são, conforme defende Veyne (1972), um geometral, do qual nunca perceberemos todas as faces, que representam os inúmeros pontos de vista. A verdade que nos é exposta é sempre parcial, resultado da escolha crítica daquilo que testemunhas viram e registraram.

É por isso que afirma-se que os acontecimentos não são totalidades, mas núcleos de relações. Há que se desconstruir, portanto, três utopias acerca da teoria e metodologia históricas: *a) utopia de profundidade histórica*: a verdade nos escapa porque é sempre parcial, mas a ciência, assim como a história, também é constituída de verdades provisórias; *b) utopia da história geral*: limitamo-nos a reunir histórias específicas conforme recortes específicos, subjetivos; e *c) renovação do objeto*: a história está inserida em uma categoria de duração temporal, assim como as outras ciências, contudo, ela não entende o tempo como mera unidade de medida, mas como o próprio plasma onde ocorrem os fenômenos, o lugar de sua inteligibilidade. A história é a ciência dos homens no tempo. Esse tempo é um *continuum* (meros marcos temporais não são suficientes para delimitar o fenômeno) e, ao mesmo tempo, perpétua mudança, desconstruindo-se o paradoxo das origens. O que há é a simbiose do novo e velho em um rearranjo⁴.

2 Categoria é a forma de convocação de algo (quanto? onde? como? do que é feito? o que?). A mesma coisa pode ser e não ser: mas não no mesmo sentido, nem no mesmo tempo.

3 Diferentemente do que os deterministas acreditam, que a história se dirige inexoravelmente a um certo lugar e passará por certas etapas, filiamo-nos ao entendimento de Paul Veyne *in* Como se Escreve a História (1972). Segundo o historiador, a história não obedece a leis estritas e já acabadas. Isso porque os historiadores têm juízo de valor diverso e o realizam sobre um terreno factual real, que será o que se fizer dele pela extensão dada pelo historiador. Ora, está implícito na experiência humana a intervenção a partir de valores, o que não seria diferente no campo da história.

4 Sobre o *mito das origens*, o historiador Marc Bloch *in* Apologia da História ou O Ofício de Historiador (1997) busca estabelecer uma revisão crítica de concepções tradicionais do passado, afastando a afirmação de que “história é a ciência do passado”, visto que a própria ideia de passado é absurda, na medida em que não possui outra característica senão não ser contemporânea (até porque não seria possível uma ciência total do universo em seu estado). O fator observado no tempo pode ser permanente em razão de sua plasticidade e capacidade de mudança, como por exemplo o homem, que mesmo tendo algo de imutável, também teve que se adaptar física e espiritualmente no decorrer das

A história, enquanto disciplina indiciária, não se encaixa nos critérios científicidade deduzíveis do paradigma galileano. Essa é uma cadeira eminentemente qualitativa, que tem por objetivo casos, situações e documentos individuais, enquanto individuais, e justamente por isso alcança resultados que tem uma margem ineliminável de casualidade. A ciência galileana adota o lema escatológico *individuum est ineffabile*: o que é individual não se pode falar. A história, por sua vez, produz o conhecimento por meio de rastros, naturalmente dotado de valores impressos pelo homem, possuindo natureza antropocêntrica e indiciária. Portanto, o saber do historiador sempre se refere a fenômenos comparáveis, a sua estratégia cognoscitiva permanece intrinsecamente individualizante (mesmo que o indivíduo seja um grupo social ou uma sociedade inteira). Nesse sentido, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural⁵.

Estabelecidos esses limites, que ditam as regras para o desenvolvimento da pesquisa, arremata-se com o seguinte: o objeto do presente estudo não é a totalidade de todos os fenômenos observáveis durante o período proposto, até porque é impossível descrever qualquer totalidade que seja, já que toda descrição é seletiva. O recorte que se pretende observar cinge-se à formação da Umbanda e, em certa medida, do Candomblé, como fenômenos que influenciaram a formação do próprio povo brasileiro e, especialmente, do brasileiro escravizado.

Feitas essas considerações, busca-se no primeiro capítulo discutir algumas categorias-chave e descrever a Umbanda e seus rituais, realizando, ao final, um mapeamento das principais complexidades sobre as quais se depara, discutindo-se vertentes históricas de discriminação, preconceito e criminalização.

Em seguida, examina-se o cenário de tensão entre a democracia e a liberdade religiosa enquanto manifestação da diversidade e da própria liberdade de pensamento. A religião relaciona-se com a política em sua dimensão ideológica, como “um identificador de populações sub-nacionais, nacionais ou trans-nacionais em confronto com ou protegendo

eras. Da antítese desses atributos provem os problemas da pesquisa histórica: de um lado, por mais intacta que suponhamos uma tradição, é preciso que se estude também as razões humanas da sua manutenção, abolindo-se o chamado *ídolo das origens*. Por outro lado, a incompreensão do presente nasce da ignorância do passado e vice-versa. A esse fenômeno integrativo no tempo dá-se o nome de história. O estudo histórico busca compreender e dar sentido às ações do homem no tempo, considerando-se que o historiador deve construir pontos temporais e estabelecer sentido através das diversas ferramentas e recortes distintos no tempo, visando-o para além do cronológico. É sob essa perspectiva que se rechaça os estudos sobre religiões afro-brasileiras que limitam-se a abordagens amplas do fenômeno em busca de suas origens, por meio de uma visão teleológica do fenômeno.

5 Essa forma de conhecimento desenvolvida através de rastros e pistas acarreta a natureza fragmentária da história, que implica em uma forma de raciocínio baseada em conjecturas (poder ser / probabilidades), razão pela qual ela é constantemente reescrita. Para Ginzburg (1989), os rastros são elementos que, a partir de uma investigação subjetiva, constituem uma inferência realizada de acordo com a semiótica. Para Block (1997), os vestígios são dispositivos ligados a documentos que, em sua essência, referem-se a uma conjectura que arquitetará a história.

interesses não-religiosos, usualmente de caráter político ou socioeconômico” (SEGATO, 1997, p. 7).

Também o antropólogo Peter Fry defende que, ao menos no continente africano, política e religião estão intimamente imbricados:

Lá [em Zimbabwe], a religião do povo africano foi mobilizada politicamente no tempo da colonização em dois sentidos. Simbolicamente, representava a integridade da cultura africana perante a cultura inglesa. Assim, através da religião, numa época de forte repressão política (1964-1980), os africanos de Zimbabwe puderam manter viva sua tradição e auto-estima como povo. A religião seria símbolo de resistência política. Mas, num outro sentido, essa religião serviria ainda como uma organização capaz de articular não apenas o sentido mas também a ação. Na rebelião dos africanos contra os colonizadores ingleses, em 1897-1898, os médiuns articularam os grupos de guerrilhas. Na guerra da independência, na década de 1970, há muitas evidências de que eles desempenharam esse mesmo papel. (FRY, 1982, p. 13).

É necessário que se entenda como é instituída e respaldada a democracia na qualidade de meio capaz de produzir uma sociedade circunscrita por uma esfera pública participativa, onde haja possibilidade de escolha, resguardando-se direitos e solicitudes cívicas, discussão esta que abrange o segundo capítulo.

Leva-se em consideração o disposto no preâmbulo e no art. 1º da Constituição da República Federativa do Brasil, que lembra que os representantes do povo brasileiro foram reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, que, por sua vez, destina-se a assegurar a soberania; a cidadania; a dignidade da pessoa humana; os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; bem como o pluralismo político (BRASIL, 1988).

Interroga-se, então, se os fundamentos do Estado Democrático de Direito brasileiro têm sido efetivados satisfatoriamente, ou deveras desvirtuados em detrimento do bem comum ou da vontade geral⁶. Afinal, é preciso investigar: a liberdade religiosa, enquanto direito humano componente do sistema de garantias fundamentais conferido pelo ordenamento jurídico (art. 5º, inciso VI e seguintes da Constituição), coaduna-se com os instrumentos democráticos da forma como têm sido desempenhados no Brasil?

A despeito da vulnerabilidade decorrente da cegueira institucional e das respectivas políticas públicas estatais, a soberania popular não está em rota de conflito com as demandas minoritárias que, pelo contrário, a compõem. É uma força contra-hegemônica que utiliza-se

6 “Há muitas vezes grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta olha somente o interesse comum, a outra o interesse privado, e outra coisa não é senão a soma de vontades particulares; mas tirai dessas mesmas vontades as que em menor ou maior grau reciprocamente se destroem, e resta como soma das diferenças a vontade geral” (ROUSSEAU, 2001, p. 41).

de estratégias discursivas a fim de instituir sua participação política, ainda que precária e alvo de *identidades predatórias*⁷.

Almeja-se examinar como se resolve o embate entre os Direitos Humanos e os mecanismos democráticos circunscrevendo o estudo de forma a tangenciá-los como grandezas dessemelhantes e, também, justapostas, até porque “desde o bem-sucedido início dos anos 90, os direitos humanos e a democracia tornaram-se o binômio da modernidade constitucional em toda parte”⁸ (GEARTY, 2012, p. 215).

A exposição do terceiro capítulo evidencia que os dados censitários do IBGE, colhidos decenalmente, de 1980 a 2010, apontam que o número de adeptos de religiões afro-brasileira é de, respectivamente, 0,57%, 0,44%, 0,34% e 0,30%. Os adeptos da Umbanda, além de caracterizarem-se como minoria numérica, quantitativa, carregam o duplo sentido de minoria, ou seja, são grupos marginalizados, que, somente por serem quem são, são vítimas de violências empregadas pelo *corpus* social, tal qual o discurso de ódio⁹ e outras formas mais de exclusão social.

Considerando o atual cenário fático, em que esse grupo religioso é sub-representado, há meios para evitar o que Tocqueville denomina de *tiranía da maioria*, segundo a qual a maioria do povo teria o direito de tudo fazer? O autor admite no Tomo I, 2ª Parte, Capítulo VII que “é da própria essência dos governos democráticos o fato de o império da maioria ser absoluto; porque, fora da maioria, não há nada que resista nas democracias” (2005, p. 291). É comum que, no Estado nacional, ocorra a conversão da vontade de muitos em um, com a criação de uma unidade, responsável por ser o intérprete da vontade de todos. O autor continua:

7 Appadurai define “como ‘predatórias’ aquelas identidades cuja mobilização e construção social requerem a extinção de outras categorias sociais próximas, definidas como ameaças à própria existência de um grupo, definido como ‘nós’. [...] Identidades predatórias quase sempre são identidades majoritárias. Isto é, elas se baseiam em reivindicações sobre, e a favor de, uma maioria ameaçada. De fato, muitas vezes são pretensões sobre maiorias culturais que procuram estar exclusiva ou exaustivamente ligadas à identidade da nação. Algumas vezes essas reivindicações são feitas em termos de maiorias religiosas, [...] e, outras vezes, o são em termos de língua, raça, ou outro tipo de maioria” (2009, p. 46). Complementa com o seguinte: “o medo aos pequenos números está intimamente ligado às tensões produzidas para a teoria social liberal e suas instituições pelas forças da globalização. As minorias num mundo globalizante são uma lembrança constante da incompletude a pureza nacional. E quando as condições – principalmente aquelas que cercam a incerteza social – dentro de uma determinada organização social e política estão maduras para que essa incompletude seja mobilizada como um defeito volátil, pode-se produzir o ódio do genocídio, especialmente naqueles ordenamentos políticos liberais em que a ideia de minoria, de algum modo, veio a ser um valor político compartilhado, afetando todos os números, grandes e pequenos” (2009, p. 67).

8 O original: “Since these successes of the early 1990s, human rights and democracy have become the bywords for constitutional modernity everywhere”.

9 A respeito do discurso de ódio, Bruna Hundertmarch e Isabel Christine de Gregori nos ensinam que: “O emissor do discurso de ódio na maioria dos casos direciona o seu discurso para os grupos menos favorecidos almejando a obtenção de vantagens pessoais, como o aumento da discriminação, bem ‘como com o intuito de calar uma grande massa da população marcada pelo preconceito’ (2014, p. 5).

O que mais critico no governo democrático, tal como foi organizado nos Estados Unidos, não é, como muitos na Europa pretendem, sua fraqueza, mas, ao contrário, sua força irresistível. E o que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que lá reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296).

A tirania da maioria é, portanto, uma forma de violência para a qual tendem as democracias, sobretudo quando se pensa na sub-representação de certas minorias religiosas, especificamente a Umbanda, que, juntamente com as demais religiões afro-brasileiras (Candomblé, Quimbanda, Xangô, Jurema, Catimbó, etc.) correspondeu, na última colheita de dados em 2010, a 0,3% da população brasileira. A posição crítica de Tocqueville é assim exemplificada:

Quando um homem ou um partido sofrem uma injustiça nos Estados Unidos, a quem você quer que ele se dirija? À opinião pública? É ela que constitui a maioria. Ao corpo legislativo? Ele representa a maioria e obedece-lhe cegamente. Ao poder executivo? Ele é nomeado pela maioria e lhe serve de instrumento passivo. À força pública? A força pública não passa da maioria sob as armas. Ao júri? O júri é a maioria investida do direito de pronunciar sentenças – os próprios juizes, em certos Estados, são eleitos pela maioria (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296).

O tema assume ainda maior relevância quando se conjectura que a “polarização em torno dos direitos humanos esconde outras sutis nuances que passam por recortes de classe, de gênero, de geração” (ADORNO, 1999, p. 135). É fundamental que se compreenda quais as reservas e o alcance do modelo democrático sobre os Direitos Humanos enquanto *guião emancipatório* capaz de amparar a luta por direitos de grupos marginalizados, nas palavras de Boaventura (SANTOS, 2010, p. 51).

A Umbanda encontra apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios ético cristãos, nascendo do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, a catequese jesuítica, os cultos de matriz africana e a influência da doutrina kardecista.

Roger Bastide considera a macumba como expressão mágica da marginalidade do negro no período pós abolição e, ao mesmo tempo, uma forma de integração à sociedade dominante (NEGRÃO, 1973, p. 114). Ocorre que essa suposta integração veio carregada da construção de uma visão colonialista que, numa tentativa de substituir o racismo vigente à época, enaltece a miscigenação culturalista e a aculturação sincrética.

Essa classe atemorizava as autoridades pela luta por direitos contramajoritários e, pelo que parece, até hoje muitas daquelas pautas remaneceram. Uma delas, objeto do

presente estudo, culminara no embate com o racismo religioso. A Umbanda é uma forma de preservação de saberes africanos e indígenas diante do contexto racista colonial que organizou a construção de nosso país.

Por isso, podemos dizer que essas religiões são muito mais que religiões, no modo como o ocidente as entende: são modos de vida que contém em seu interior uma espiritualidade. Se são religiões, o são muito mais em uma conotação política, no sentido de reconstruir vínculos quebrados pelo racismo e pela colonização entre as pessoas africanas e suas história pregressas ao processo escravizador que aconteceu em nosso país: tinham – e tem – a função de religar comunidades quebradas pelo violento processo que desumanizou e escravizou milhões de pessoas. (NASCIMENTO, 2016, p. 15).

Assim, o presente estudo toma a Umbanda como verdadeira forma de resistência que afeta direta ou indiretamente a vida e as formas de compreensão de todo o extenso tecido social. Quando Wanderson Flor diz que “a simples existência dessas religiões pode ser pensada como um dos mais importantes gestos de resistência antirracista que nosso continente conhece” (NASCIMENTO, 2016, p.15), ele o diz porque a Umbanda atua como verdadeiro movimento reivindicativo, primeiramente sob o prisma religioso, mas também como forma de preservação do modo de vida africano, a forma do negro de organizar suas relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza, com os saberes.

Essa atuação não se limita a assegurar sua sobrevivência enquanto religião, em contraposição à vontade da maioria (critério quantitativo a ser pesquisado), mas também em combater a disseminação do racismo projetado sobre as comunidades religiosas que herdaram elementos africanos (critério qualitativo a ser pesquisado).

Pretende-se investigar os mecanismos de articulação da política umbandista em um Estado Democrático de Direito, compreendendo-a como movimento social e como agente transformador em prol de uma comunidade mais plural. Nesse sentido, o estudo visa entender como a gramática dos Direitos Humanos se revela essencial e contemporânea quando se procede ao estudo de medidas voltadas para uma nova realidade pautada no pluralismo e sua respectiva materialização no âmbito de sociedades democráticas.

Buscando analisar a temática proposta, esta dissertação será pautada na investigação científica de fontes teóricas, as quais corroborarão na análise do objeto e na definição do problema de forma qualitativa, embasada na *teoria fundamentada* (TFD) desenvolvida por Barney G. Glaser e Anselm L. Strauss, especialmente sob a vertente construtivista, formulando-se o relatório final da análise dos resultados por meio de uma dissertação¹⁰.

¹⁰ A TFD trabalha com a colheita de dados, sua análise comparativa ou codificação (dividida entre o estudo detalhado dos dados e a separação dos núcleos de sentido), a elaboração de *memorandos* e a indução analítica, diferenciando-se a teoria substantiva e teoria formal (a contraposição entre os dados e as categorias levantadas na dissertação será feita pela *amostragem teórica*), apresentando-se a

De forma a atingir melhor averiguação possível no processo de conhecimento da problemática a ser estudada, a pesquisa realizada seguirá inicialmente o caráter exploratório, eis que o método a ser utilizado pretende abranger estudos empíricos capazes de, por meio do envolvimento simultâneo da coleta e da análise dos dados mediante o método comparativo, promover o desenvolvimento da teoria durante cada etapa da análise dos respectivos memorandos, bem como a investigação do marco teórico e conceitual a partir do qual se funda a problematização do contexto atual dos Direitos Humanos e de práticas democráticas e plurais.

Nossas categorias analíticas e as relações delas extraídas nos fornecem um instrumento conceitual sobre a experiência estudada. Sendo assim, construímos níveis de abstração diretamente dos dados e, posteriormente, reunimos dados adicionais para verificar e refinar as nossas categorias analíticas geradas a partir disso. Nosso trabalho culmina em uma “teoria fundamentada” ou em uma compreensão teórica da experiência estudada. (CHARMAZ, 2009, p. 16)

Nesse cenário, a *pesquisa participante*, enquanto pesquisa prática, é utilizada de forma a complementar o método comparativo construtivista, empregando-se uma modalidade de pesquisa na qual a comunidade participa na análise de sua própria realidade. A leitura *iconográfica* também foi utilizada durante a pesquisa, como forma de se descrever por representações visuais com símbolos e imagens o objeto pesquisado.

A presente pesquisa, que também se pauta na modalidade bibliográfica, compreenderá a leitura de filósofos clássicos, como Aristóteles, e modernos (como Benjamin Constant, Rousseau, Tocqueville), estudos contemporâneos de Renato Janine Ribeiro, Alain Touraine. Sérgio Adorno, Jessé Souza, Boaventura de Sousa Santos, Leonardo Avritzer, de juristas como Norberto Bobbio e José Afonso da Silva, bem como a análise do texto normativo.

Trata-se de investigar os procedimentos jurídicos e instituições do Estado Democrático de Direito que assegurem os ganhos políticos que visem a pluralidade religiosa em um contexto racista e de sub-representação, sem pretender, no entanto, esgotar o tema. É sob essa ótica que se busca interpretar o mundo e o problema proposto, levando-se em conta o bom senso e experiência da pesquisadora, praticante da Umbanda, investigando-se os dados obtidos por meio da experiência e da vivência, a partir da maturidade experimental.

percepção sobre o fenômeno e como ele se justifica por meio de um *manuscrito de pesquisa*. No caso do método construtivista, entende-se a teoria como uma construção recíproca entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, de consequência, os significados atribuídos ao fenômeno são contextuais, moldados pelas interações sociais.

CAPÍTULO I – A UMBANDA

*O canto que vem de longe
Que vem lá do além-mar
Carrega uma história triste
Que hoje eu vou contar
Balança navio negreiro
Balança em alto mar
Não sei para onde estou indo
Nem sei quando vou chegar*

*Ouçó correntes batendo
Barulho de corpos jogados ao mar
Sem água e sem comida
Não sei se vou suportar*

*A dor fere minha alma
Está escuro esse lugar
Meus olhos tão rasos d'água
Eu acho que vou chorar*

*Chegou o navio negreiro
Acorrentado vou desembarcar
Eu sou uma mercadoria
Na terra onde vou morar
Trabalho em muito açoite
Meu corpo começa a sangrar
Eu chamo pela Mãe África
Minha mãe, vem me buscar*

Adorei as Almas!

Dica. *Navio Nегreiro* (ponto cantado de Umbanda)¹¹

1.1 COSMOLOGIA UMBANDISTA

A Umbanda é uma forma de saber local, produzida em solo brasileiro. Sua mãe, todavia, não é daqui. Uma velha estrangeira vinda em corpulentas naus, que, com lágrimas de ternura a abençoar seus filhos, antevia-lhes o destino amargo.

Legiões de homens negros como a noite, horrendos a dançar [...] Ontem simples, fortes, bravos. Hoje míseros escravos, sem luz, sem ar, sem razão [...] Existe um povo que a bandeira empresta p'ra cobrir tanta infâmia e cobardia! [...] Tu que, da liberdade após a guerra, foste hasteado dos heróis na lança antes te houvessem roto na batalha, que servires a um povo de mortalha! (ALVES, Castro. *O navio Nегreiro*).

¹¹ A música reflete não só a cosmovisão da religiosidade africana (vide nota de rodapé 19), como também relações sociais hierárquicas, auxiliando na interpretação do fenômeno estudado. Convido a(o) leitora(leitor) a escutar as músicas que antevêm os subcapítulos antes de sua leitura. A composição supra está disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=TWtnr3m4YYE>>.

Em meio a tantas fatalidades, os filhos de Mãe África chegaram sob o auriverde pendão de minha terra. Muitos padeceram, outros sobreviveram, o que, por si só, é o maior e mais tenaz símbolo de resistência. Esses irmãos¹² mais velhos, simplesmente por continuarem a existir e a abrigarem seus saberes sobre o mundo e o sagrado, abriram caminho para que a velha mãe parisse novamente em solo brasileiro. Esses filhos mais novos, filhos de mãe África e do pai Brasil, são a reinvenção de epistemologias vindas de longe, ressignificadas em novos contextos, essencialmente brasileiros.



Navio Negreiro (Rugendas)¹³

Investigar o tema religião como espaço de resistência a práticas antidemocráticas requer cautela. De acordo com Júlia Dominique, a religião deve ser vista como uma representação, um produto cultural (1988, p. 107). Por isso, o que interessa à pesquisadora

12 Digo “irmãos” no plural porque há, no continente Africano, saberes múltiplos, advindos de etnias variadas, como Ketu, de tradição Yorubá, dos povos Nagô; Jeje, de tradição Fon, dos povos Jeje; Bantu, de tradição Bacongo, dos povos Angolanos, cada um com sua ontologia e sua relevância para construção do que hoje se entende por Umbanda.

13 “Eram cerca de duzentos a trezentos, variando entre homens, mulheres e crianças. Percebe-se, partindo dessa prancha, que o interior desses porões era de uma altura muito baixa, cerca de cinco pés, e que fazia-se necessário fazer prateleiras para a acomodação de tantos escravos. Eles ainda eram transportados seminus e se alimentavam de farinha e água. Uma alimentação que, além de precária em termos nutritivos, também era muito escassa, levando àqueles que se encontravam no interior dos porões a atacarem uns aos outros, fazendo-se necessária a presença dos traficantes no ambiente para manterem a ordem. Nesta gravura também fica expressa uma outra forma de aprisionamento e de manutenção da ordem: algemas e correntes nos pés e nas mãos, que prendiam uns aos outros.” (LEMONS; FERREIRA, 2002, p. 6)

não é a veracidade da doutrina em si, mas a relação que seus enunciados mantêm com a sociedade e vice-versa¹⁴. À vista disso, o que a análise pretende demonstrar nos próximos subcapítulos são as regras de funcionamento social face à busca do reconhecimento da Umbanda como uma religião legítima, no âmbito de um Estado democrático pluralista e laico¹⁵, considerando, para tanto, relações de marginalidade e racismo.

Esta aproximação feita entre religião e sociedade, antes de ser um reducionismo, segue a lição de Émile Durkheim de uma maneira muito direta: demonstra a relação entre estas duas esferas da vida social, a religião e as relações sociais. Também na antropologia de pós-Lévi-Strauss é neste sentido que se procura interpretar crenças e ritos. A tensão que descrevo no terreiro [...] só é possível ou mesmo necessária porque o ritual e a crença em questão são parte desta sociedade particular. (MAGGIE, 2001, p. 9).

A Umbanda é uma religião de axiomas abertos, cuja compreensão e ritualística variam de região para região, de terreiro para terreiro, de nação para nação¹⁶. A Umbanda, diferentemente do Espiritismo, não tem um codificador, tampouco um *codex* ou um líder centralizado e hierarquicamente superior, como o Catolicismo. É uma religião essencialmente horizontal e fluida – o que faz com que o praticante umbandista atribua a si a responsabilidade de se redescobrir como sujeito criador do sagrado, respeitando sua verdade pessoal e suas convicções íntimas.

Os membros de um terreiro pertencem a camadas sociais distintas e vivem experiências diferentes, vez que os terreiros, em sua maioria, estão inseridos em uma sociedade urbana complexa e dissemelhante. Por isso, não pretendo apresentar conceitos que delimitem uma só verdade sobre o que é ou como surgiu a Umbanda. Localizo-me como observadora e, em certa medida, participante do objeto observado. O nível de interferência observador-observado faz parte do objeto de pesquisa. Assim, é com profundo respeito à raiz e ao conhecimento de cada praticante umbandista que apresentarei neste proêmio do primeiro capítulo um pouco da história de minhas convicções, sem pretender esgotar o tema.

14 “O terreiro é uma representação de uma sociedade [...]. Roger Bastide (1958) mostra que o terreiro nagô da Bahia é organizado espacialmente nos moldes de uma aldeia e iorubá na África” (MAGGIE, 2001, p. 116).

15 Vide art. 1º, V, e art. 5º, VI, ambos da Constituição Federal de 1988, bem como Decreto nº 119-A de 07/01/1890, editado pelo Marechal Manoel Deodoro da Fonseca e de autoria de Ruy Barbosa.

16 O termo nações, inicialmente, referia-se à categorização dos povos escravizados segundo sua etnia e sua língua. Ocorre que esse conceito passou a desempenhar um papel importante para a manutenção de várias identidades étnicas por meio da estruturação de grupos que transmitiam e preservavam sua cultura e suas tradições religiosas. Tina Jensen explica que “O termo nações se refere ao local geográfico de um grupo étnico e sua tradição cultural (por exemplo, os que falavam Yorubá da Nigéria eram os Nagô, Ketu, Ijejá, Egba etc.) A consequência inesperada dessa divisão foi que o conceito de nação desempenhou um papel importante para a manutenção de várias identidades étnicas africanas e para a transmissão cultural e as tradições religiosas” (2001, p. 1).

A palavra Umbanda deriva de *u'mbana*, em banto, que significa curandeiro. Essa é uma religião fundada no intercâmbio espiritual pelo transe, cuja raiz etimológica remete ao latim *transitare*: trans (atravessar) + ire (passagem). Considera-se que cada corpo tangível é um feixe de energia concentrada, isso porque a matéria pode ser transformada em energia e vice-versa, consoante a lei de conservação das massas de Lavoisier. O veículo carnal, portanto, não seria mais que um turbilhão eletrônico, regido pela consciência.

Quanto mais estimuladas as faculdades mentais, maior a probabilidade de se desenvolver novas faculdades psíquicas, tal qual a mediunidade, manipulando-se conscientemente as energias que compõem o corpo astral. “Em nossa época atual, o tipo humano está deslocando sua funcionalidade do campo muscular para o campo nervoso e psíquico” (UBALDI, Pietro. *As Noúres*, 1956, p. 31). A faculdade mediúnica nada mais é, segundo Martins Peralva, que “o meio de comunicação entre o mundo espiritual e o mundo físico” (1987, p. 5). A doutrina espírita explica o fenômeno:

A perfeita utilização dos sentidos sensoriais sob a direção da consciência, a pouco e pouco amplia-lhe a capacidade de autopenetração e busca de percepções mais elevadas e sensíveis, que o levem a identificação de faculdades paranormais adormecidas, cujos os pródromos se expressam como episódios esparsos que lhe chamam a atenção, convocando-o a exame mais apurado em torno de potencialidades ainda não exploradas. [...] Não mais o indivíduo apenas matéria, nem o binômio Espírito e matéria, mas o ser tridimensional que se expressa como Espírito, perispírito e matéria. (DE ÂNGELIS, Joanna. 2010, p. 121-122)

O intercâmbio por meio do transe mediúnico tem por premissa a existência de outro(s) plano(s) dimensional(is), bem como a existência de um corpo perispiritual que acopla-se ao físico/material por meio de centros de força, também denominados *chakras* pela cultura yogue. Esses vórtices energéticos seriam conectados e operariam de forma singular, indivíduo a indivíduo, através dos genes dos cromossomos, de tal sorte que os núcleos das células seriam as zonas por onde as energias exerceriam sua influência na matéria.

Cremos que as terminações finais do perispírito, ao penetrarem o campo de energia correspondente do duplo etérico, estenderiam os seus “tentáculos” em busca dos cromossomos dos núcleos celulares, mais precisamente nos genes aí situados. Temos a impressão que os genes encravados na molécula do ADN (ácido desoxirribonucleico) dos cromossomos sejam autênticos campos energéticos, embora com condensação bem próxima à da matéria e não perceptível pelo nosso sentido visual. Os genes, distribuídos pelo tapete cromossômico das células, seriam as telas por onde as ordens espirituais emitidas pelo centro espiritual pudessem alcançar a zona física. As correntes vindas do interior do espírito iriam, a pouco-e-pouco, adaptando-se nas diversas camadas do psiquismo, até que nos genes dos cromossomos

poderiam direcionar a bioquímica da zona física pela cadeia, hoje quase que inteiramente decifrada, do código genético. Assim, o trabalho do código genético seria inspirado pelas específicas correntes originárias no centro do espírito. (ANDREA, 1992, p. 25).

A Umbanda, contudo, possui um universo próprio em que a incorporação é dada de forma característica, apesar de guardar certa semelhança com o Espiritismo kardecista, Candomblé, Tambor de Mina, Catimbó-Jurema, Pajelança, Encantaria, Batuque, entre outros. O cientista da religião Alexandre Cumino, médium e sacerdote de Umbanda, assim pontua:

Este universo de Terreiro é Dionisiaco, espaço de prazer e experiências as quais a razão não dá conta de explicar. Ao contrário ao mundo Apolíneo, linear e racional, que caracteriza o mundo ocidental e partir da cultura judaico-cristã, toda ela baseada na racionalização filosófica greco-romana. A partir deste entendimento de mundo, podemos identificar a incorporação muito mais próxima das experiências xamânicas ancestrais e milenares de transe e estado alterado de consciência considerados também experiência mística, onde o adepto se perde no mistério ao qual está profundamente envolvido. (CUMINO *apud* DIAS, 2019, p. 12).

Essa é uma religião que se funda em experiências extrassensoriais e metafísicas, que – ao contrário do kardecismo, por exemplo – não se preocupa em guardar relação direta com o campo racional¹⁷. Há um quê de poético em suas manifestações, pois a linguagem humana é utilizada com fins estéticos, atribuídos por deidades, cujos anseios o ser humano não pode, em sua pequenez, assimilar integralmente¹⁸. A ele cabe somente sentir e experienciar o sagrado e seu misticismo.

17 “Razão e intuição, análise e síntese, relativo e absoluto, finito e infinito são dimensões diferentes, produzidas em planos diferentes”. (UBALDI, Pietro. *A Grande Síntese*, 1961, p. 51). E continua: “Não há dúvida que para vós, homens de razão e de ciência, em vosso tempo e de acordo com a vossa atual psicologia, trata-se de uma linguagem bastante estranha a que unifica todos os problemas: os do saber e os da bondade, e os coloca lado a lado, e funde ciência com Evangelho, acima de vossas distinções, numa mesma Síntese” (*ibidem*, p. 60).

18 Faço uma breve consideração, dada a vastidão do tema, acerca do papel da música durante o transe mediúnico, citando, para tanto, a dissertação de mestrado de Natália Rita de Almeida, egressa do Programa de Pós Graduação de Direitos Humanos da UFG: “Quando falamos em culturas negras, não podemos deixar de mencionar a importância dos instrumentos para a sua execução, pois eles são parte das cosmovisões africanas e do imaginário desses participantes. [...] Nos terreiros de candomblé, os três atabaques utilizados são chamados de ‘rum’, ‘rumpi’ e ‘le’. O rum, o maior, possui o som grave; o do meio, o rumpi, tem o som médio; e o le o menor, possui o registro agudo; pode ser utilizado o *aquidavi* para a percussão. O trio de atabaques exerce, ao longo do *xirê*, uma variada forma de toques, que devem estar de acordo com os Orixás que vão sendo evocados a cada momento da festa. Para auxiliar os tambores, utiliza-se um agogô, e, em algumas casas, tocam também cabaças e afoxés. Os atabaques, no candomblé, são objetos sagrados” (ALMEIDA, 2016, p. 72). Na Umbanda, esses cânticos são denominados pontos cantados, utilizados para invocação, banimento, defumação, etc. Acredita-se que a frequência das ondas sonoras de cada toque sintoniza com uma frequência energética específica, dividindo-se em uma multiplicidade de toques, como Ijexá, Kabula, Barravento, Congo, dentre outros.

Ainda assim, a Umbanda guarda certa lógica inerente aos seus mitos fundadores, que explicam a história da criação do mundo e dos Orixás. Ela assimilou em seu ritual conceitos transcendentais católicos que se reportam à tríade: divino, corpo e espírito; pai, filho e espírito santo; Zambi, Oxalá e Ifá. As três leis da Umbanda são: amor, caridade e respeito ao livre arbítrio. Como herança dos povos tradicionais, a Umbanda também é um sistema religioso fundamentalmente naturista, isto é, manifesta-se nas forças da natureza.

Tradições religiosas como a Umbanda são depositárias de imagens arquetípicas que refletem a conjuntura em que se originaram e o contexto histórico e social de seu desenvolvimento, como se depreende do próprio credo umbandista (de onde se extrai referências católicas, espíritas/espiritualistas e às religiões de matriz africana), assim recitado:

Creio em Deus que tudo pode, que me fez e fez o mundo, em nosso senhor Jesus que sofreu por nós na cruz, no Espírito Santo que baixou sobre os apóstolos e na virgem Mãe de Deus.
 Creio na reencarnação, na Santíssima Trindade, na vida que se renova e na sua eternidade.
 Creio que Deus é Pai de todos e Oxalá é seu nome nesta minha religião.
 Creio no ponto cantado, creio no ponto riscado, creio na estrela e na cruz, que vivo por Jesus na comunhão do amor de Deus. Saravá¹⁹.

A Umbanda tem certo caráter universalista, na medida em que agrega e legitima conhecimentos de todo o globo, desde falanges²⁰ essencialmente brasileiras – como as dos marinheiros, baianos, boiadeiros, malandros – bem como falanges com estirpe africana – como pretos velhos – falanges que remetem aos povos originários do continente Americano – dos caboclos – até a falange Oriental – composta pelos povos hindus, árabes, marroquinos, japoneses, chineses, mongóis e esquimós.

Os Orixás, personificados, representam as indomáveis forças da natureza. O primeiro Orixá criador abaixo de Olorum é Oxalá (Obatalá), é o Orixá ancião, criador da humanidade e senhor absoluto da vida²¹. Cada Orixá é cultuado de acordo com seus atributos, mediante diferentes invocações, o que subdivide os rituais em uma grande diversidade de devoções.

Segundo Victor Turner (1967, p. 19), entende-se por ritual as “formas de comportamento
 19 Outra versão é a seguinte: “Creio em Deus, onipotente e supremo; Creio nos Orixás e nos espíritos divinos que nos trouxeram para a vida por vontade de Deus. Creio nas falanges espirituais, orientando os homens na vida terrena; Creio na reencarnação das almas e na justiça divina, segundo a lei do retorno; Creio na invocação, na prece e na oferenda, como atos de fé e creio na Umbanda, como religião redentora, capaz de nos levar pelo caminho da evolução até o nosso Pai Oxalá”.

20 A “linha” é a composição básica emanada de Deus, cada linha representa uma força do universo. Cada linha possui outras subdivisões, denominadas falanges, que dividem-se em legiões, que dividem-se em povos, que dividem-se em tribos.

21 Para melhor compreensão da cosmologia dos Orixás a seguir mencionados, vide glossário anexo a esta dissertação: Egunitá ou Oroiná; Èsù ou Exu; Iansã; Ifá; Nàná Burúkú ou Nanã Buruquê; Obá; Obálúaiyé ou Obaluaê; Ògún ou Ogum; Omolú; Òsányìn ou Ossaim; Òsòsì ou Oxóssi; Òsùmàrè ou Oxumarê; Òsun ou Oxum; Oya ou Logunan; Sàngó ou Xangô; Yémánjá ou Yemanjá.

prescritas para ocasiões não ligadas à rotina tecnológica, estando relacionadas às crenças em seres ou poderes místicos”. Na obra *O processo ritual*, o autor define crenças e práticas religiosas como “algo mais que ‘grotescas’ reflexões ou expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais. Antes, estão chegando a ser considerados como decisivos indícios para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações, e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam” (1974, p. 19).

Segundo Reginaldo Prandi (2001, p. 20-26), esses mitos cosmogônicos entendem que cada Orixá recebeu de Olorum a incumbência de criar e governar o mundo e a vida na terra em um certo aspecto. Além dos citados, há vários outros Orixás, responsáveis pelo cuidado com determinados aspectos da natureza, vida social ou a condição humana. Os Orixás também regem a descendência dos seres humanos, legando a seus filhos suas características e propensões, razão pela qual pode-se inferir que o universo mítico religioso africano influencia profundamente na própria concepção da identidade (*psique* subjetiva). Indo além, poder-se-ia dizer que esses ritos permeiam também o imaginário social coletivo (*psique* objetiva), com a identificação mítica da Umbanda com os arquétipos junguianos.

Segundo o postulado junguiano, os mitos que aparecem representados em toda história da humanidade, mesmo quando transformados em formas conscientes (símbolos culturais) pela *psique* subjetiva, conteriam um fator comum arquetípico, emanado das profundezas do inconsciente coletivo (*psique* objetiva). [...] O mitólogo CAMPBELL (1997) considera que a perda cultural da essência do mito devido às reduções sistematizadora imposta pela elaboração teológica leva a intolerância e ao radicalismo religioso. Fato este, que no caso da Umbanda, parece ter sido motivo de muito empenho de seus intelectuais para o equacionamento das diferenças existentes em uma construção simbólica tão diversificada. [...] embora seus sinais simbólicos também tenham sido transformados de acordo com o contexto cultural brasileiro, suas imagens arquetípicas com seu teor eterno e inexprimível, continuam presentes no seu universo religioso, preservados do inconsciente coletivo dos grupos étnicos que lhe deram origem. (MATALON, Carlos, 2014, p. 31-32)

Os ritos umbandistas, além de designarem elementos do inconsciente dos grupos étnicos que lhe deram origem, também revelam representações coletivas de um país em transformação, marcadas pelo contexto histórico no qual se desenvolveu a nova religião, um momento de transição social, política e econômica do Brasil.

Inaugurado este capítulo, com uma breve descrição da cosmologia da Umbanda, teceremos no segundo subcapítulo considerações sobre a escravidão e as práticas religiosas no Brasil colônia. Em seguida, pretende-se investigar o surgimento e articulação do que costuma-se chamar política umbandista e suas estratégias de legitimação. Após, explorando o conceito de interseccionalidade, investiga-se mais a fundo a construção do amálgama religioso

brasileiro e o fenômeno da aculturação, observando-se como o epistemicídio opera nesse meio.

*Estão comendo o mundo
Pelas beiradas
Roendo tudo, quase não sobra nada
Respirei fundo, achando que ainda começava
Um grito no escuro, um encontro sem hora marcada*

*Ontem eu tive esse sonho
Nele encontrava com você
Não sei se sonhava o meu sonho
Ou se o sonho que eu sonhava era seu*

*Um sonho dentro de um sonho
Eu ainda nem sei se acordei
Desse sonho, quero imagem e som
Pra saber o que foi que aconteceu*

*Hoje de manhã eu acordei
Sem imagem e sem som*

Nação Zumbi. *Um sonho*²²

1.2 ESCRAVISMO E RELIGIÃO NO BRASIL COLÔNIA

1.2.1 IMAGINÁRIO EUROPEU, ESCRAVISMO E XENOFAGIA

O empreendimento luso das navegações modernas pode ser caracterizado, dentre outros fatores, pela associação entre catolicismo e mercantilismo, que, juntos, amparam a tomada de posse das “novas” terras situadas nas beiradas do mundo Ocidental. Sobre a expansão mercantilista, Mignolo pontua: “con las bulas Romanus pontifex de 1455 e *Inter caetera* de 1493, el Tratado de Tordesillas de 1497, en el que el Papa distribuyó las «nuevas» tierras entre España y Portugal, y el Requerimiento de 1512, se agregó una nueva dimensión: la justificación de la posesión de tierras, puertos y poblaciones. Esos documentos anticipan la constitución del mundo moderno/colonial”²³ (2007, p. 55). E continua: “as bulas vinculaban expresamente a la Iglesia Cristiana con el mercantilismo y agregaron un importante elemento nuevo: el derecho de los cristianos a «tomar posesión»”²⁴ (MIGNOLO, 2007, p. 55). A apropriação desse território, contudo, não se limita à demarcação geográfica e exploração econômica, ela legítima, também e primordialmente, um alicerce que implicava no domínio de um povo sobre o outro, domínio este cuja linha de frente era a expansão da “verdadeira religião” levada pelos jesuítas, como num *sonho dantesco*.

²² Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=WlatHB9jZ1g>>.

²³ “Com as bulas Romanus pontifex de 1455 e *Inter caetera* de 1493, o Tratado de Tordesilhas de 1497, em que o Papa distribuía as ‘novas’ terras entre Espanha e Portugal, e o Requerimiento de 1512, uma nova dimensão foi acrescentada: a justificação da posse de terras, portos e populações. Esses documentos antecipam a constituição do mundo moderno / colonial”.

²⁴ “As bulas vinculavam expressamente a Igreja cristã ao mercantilismo e acrescentavam um novo elemento importante: o direito dos cristãos de ‘tomar posse’”.

A religião tem destaque na vida do homem quinhentista, “o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico. Os outros cristãos têm obrigação de crer a fé: o português tem obrigação de a crer e mais de a propagar” (SOUZA, 1986, p. 33). Isso porque, conforme explica a historiadora Laura de Mello e Souza, o projeto de expansão português, além de colonial e monárquico, visou também a dilatação da fé católica apostólica romana, em contraposição à Reforma Protestante, que ganhava espaço no espaço europeu. No mesmo sentido, a historiadora Mariza de Carvalho Soares assim afirma: “No Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII é impossível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia dos homens e dos santos” (2000, p. 136).

Laura de Mello e Souza, ao escrever sobre o imaginário cultural europeu sobre o Novo Mundo, especialmente o Brasil, a fim de compreender a religiosidade popular da colônia, afirma que houve a migração geográfica do imaginário europeu, que se deslocou do Índico (que representava o exotismo, riqueza natural, liberdade sexual²⁵) para o Atlântico: “Com a familiaridade crescente do europeu em relação ao Índico, os países lendários e as humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas” (1986, p. 26). Frei Vicente, provavelmente o primeiro a explicar a designação do nome Brasil pela presença de madeira tintorial de cor avermelhada, o faz por uma explicação de cunho religioso, alusiva ao embate entre o bem (Terra de Santa Cruz) e o mal (Brasil), sendo que o demônio ocupava o papel de destaque. Já frade Jaboatão vê o “descobrimento” como sobrenatural e miraculoso, de forma positiva. Em ambas visões se percebe a “persistência do universo mental, menos permeável às mudanças que as estruturas econômicas e sociais” (SOUZA, 1986, p. 29)²⁶.

No entanto, uma vez invadido, ocorreu o desencantamento do Brasil, que, com a implantação do escravismo, já era uma extensão da metrópole (a não ser pelo clima temperado, as doenças e as menores comodidades no morar e vestir): “A América era muito mais filha da Europa do que jamais o foram a Ásia e a África: mas era Europa, e ao mesmo tempo a não-Europa; era a antítese geográfica, física e muito logo política da Europa” (SOUZA, 1986, p. 31). A herança colonizadora e homogeneizante trouxe consigo

25 A representação desse imaginário é exemplificada na lenda de Preste João (VILHENA, Maria da Conceição. *O Preste João: mito, literatura e história*. Portugal: Arquipélago História - Universidade dos Açores, 2ª série, vol. 5, 2001), Marco Polo (FERRUCE, Princisval. *Energúmenos e antropófagos no Éden: O Oriente nas obras Viagens de Marco Polo (1298) e A Volta ao Mundo em 80 Dias (1873), de Jules Verne*. Piauí: Revista Ininga – UFPI, v. 3, n. 2, 2016), as Viagens de Jean de Mandeville (VELLOSO, Leonardo Meliani. *Um maravilhoso imaginário: a representação do maravilhoso na literatura de viagens e na cartografia medieval e renascentista*. Dissertação de Mestrado em História Cultural pela Unicamp, 2016).

26 Os autores de relatos de naufrágios portugueses acusavam a instrumentalização ideológica que se fazia dos elementos do imaginário, fundidos na justificativa da dilatação da fé do império.

ambiguidades, assim, o Brasil, apesar de distinto sob os paradigmas europeus, desde muito cedo assimilou práticas metropolitanas que o continente africano, por exemplo, não o faria.

É estimado que um total de 3.600.000 pessoas escravizadas vieram da África para o Brasil entre o século XVI e XIX (BASTIDE, 1989), tornando o país o segundo maior “consumidor” de pessoas cativas do mundo. Esses africanos chegaram a constituir a maioria numérica se comparados com os brancos iberodescendentes. Da mesma forma, segundo o IBGE²⁷, estima-se que mais de 2.000.000 indígenas estavam em território brasileiro no século XVI, divididos em Aimoré, Caeté, Canindé, Carijó, Cariri, Charrua, Guarani, Omágua, Potiguar, Tamoio, Tucujú, Tupinambá, Tupiniquim, dentre outras (número que, em 1998, limita-se a 302.888, em claro “despovoamento” oriundo da política metropolitana).

Esses dados, se interpretados em conjunto com a tabela que segue nas páginas seguintes, que demonstra que no século XIX o número de desembarque de africanos no Brasil chegou a superar 700 mil indivíduos durante o curto interstício de vinte anos, nos fazem crer que o povoamento dos brancos era inicialmente pequeno, se comparado com o número de indígenas e negros, o que gerou influência cultural-religiosa sobre a política reinol, que não exitou em banir os cultos não cristãos. Isto é, a despeito da maioria numérica, ainda assim, às pessoas escravizadas e povos tradicionais era imposta a interdição de práticas religiosas não católicas.



Judas Queimado no Sábado de Aleluia (Debret)²⁸

27 Disponível em <<https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/os-numeros-da-populacao-indigena.html>>. Acesso em 22/12/2021.

28 “Essa prancha mostra-nos a imposição da cultura europeia sobre negros, que acabaram incorporando esta no seu dia a dia. No canto superior direito da prancha, encontramos uma igreja, onde em sua porta estão seus fiéis brancos católicos, enquanto que, ao centro, temos a malhação do Judas pelos negros que não se misturavam com os brancos para certas comemorações visto que, esta

Somente em 1890 foi editado o Decreto nº 119-A, que proibiu a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagrando a plena liberdade de cultos e extinguindo o padroado²⁹, senão vejamos:

O Marechal Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisorio da Republica dos Estados Unidos do Brasil, constituído pelo Exercito e Armada, em nome da Nação, DECRETA:

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes á propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o dominio de seus haveres actuaes, bem como dos seus edificios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continúa a prover á congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrario.

Sala das sessões do Governo Provisorio, 7 de janeiro de 1890, 2º da Republica.

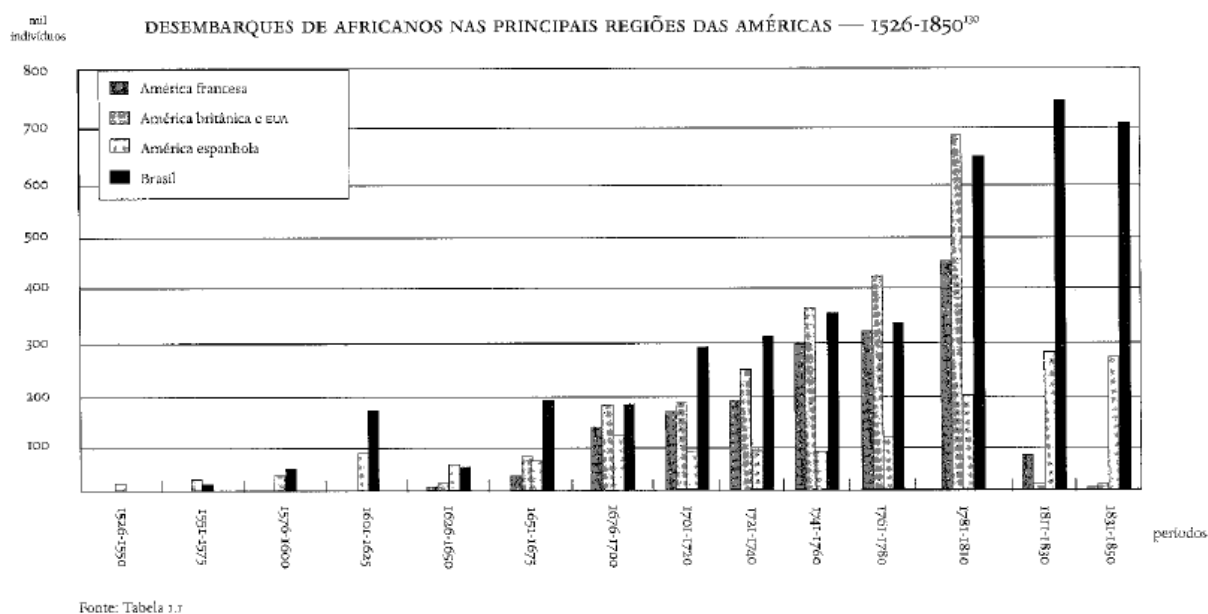
malhação era considerada, na verdade, uma comemoração pagã” (LEMOS; FERREIRA, 2002, p. 18)

29 A instituição do Padroado previa que os reis e príncipes católicos reprimissem os “infieis inimigos do nome cristão” e cuidassem da “defesa e aumento da mesma fé” (Intervenção normativa e organização eclesiástica. In: SUESS, Paulo (org). *A conquista espiritual da América Espanhola*. 200 documentos – século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992). Segundo Dillmann (Revista Espaço Acadêmico, nº 138, novembro 2012, ANO XII): “A concessão do Padroado aos reis da Ibéria, pela Santa Sé, transmitia o direito e os encargos religiosos à alçada dos monarcas em seus países e em suas colônias. Logo, estariam os reis incumbidos de aprovar leis eclesiásticas, prover as igrejas, nomear bispos e sustentar demais eclesiásticos”.

A influência do tráfico negreiro foi tamanha no Brasil colônia que, segundo Luiz Felipe de Alencastro, utilizando-se dos conceitos de sistema colonial e capitalismo comercial³⁰, o Brasil se formou fora do Brasil, em um sistema econômico xenofágico, ou seja, cujo alicerce produtivo advém não do seu espaço territorial, mas de fora, por meio de importação de mão de obra estrangeira, controlada através da força.

Desde meados do Seiscentos, se definia um fator fundamental da evolução do império e da América portuguesa: a xenofagia da economia brasileira – isto é, sua propensão a agregar energia humana reproduzida fora de seu espaço produtivo (mão de obra estrangeira). [...] Esse sistema avassalador de mercantilização de homens impede que se considere o tráfico negreiro como um efeito secundário da escravidão, obriga a distinguir o escravismo luso-brasileiro de seus congêneres americanos e impõe uma interpretação ateritorial da formação do Brasil. (ALENCASTRO, 2000, p. 41-42).

O escravismo englobou não só “uma zona de reprodução escravista situada no litoral da América do Sul”, mas também “uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. [...] essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo” (ALENCASTRO, 2000, p. 9). O historiador colaciona a seguinte tabela:



Conforme se constata, inicialmente, a metrópole teve dificuldades em pôr em prática sua política no ultramar, não implementando uma rede mercantil ou o aparelho institucional reinol, até porque, antes do século XVIII, não há um planejamento metropolitano coeso e único. No Brasil, as capitanias hereditárias concediam altas prerrogativas a fim de se garantir

30 No mesmo sentido, para Manolo Florentino (2015, p. 50 e ss.), a exploração do homem pelo homem é indissociável dos processos de concentração de riquezas e poder, como na África antes do tráfico e, sobretudo, depois dele.

o povoamento e valorização do território, entretanto, não houve interesse dos donatários, havendo, pelo contrário, vários ataques dos nativos, o que ocasionou a adoção dos governos gerais como medida centralizadora da coroa. Concretizou-se, então, uma economia de produção de base escravista fundada nos engenhos de açúcar em detrimento da antiga economia de coleta.

A reexportação de pessoas escravizadas apresentou-se como uma das principais fontes de receitas para o tesouro régio, ou seja, os ganhos fiscais com o tráfico sobrepõem-se aos ganhos econômicos da escravidão em si. Por isso a coroa portuguesa não restringiu a demanda escravista à sua colônia na América, expandindo-a notadamente aos colonos espanhóis³¹. O tráfico surge como vetor produtivo da agricultura das ilhas atlânticas de colonização portuguesa, quando a escravidão (aparato legal que permite a redução do produtor direto/trabalhador a coisa/propriedade privada) se transforma em escravismo (sistema produtivo colonial fundado na escravidão e integrado à economia-mundo).

Nota-se que o controle econômico se dá a partir do tráfico negreiro³², e não por meio de mecanismos essencialmente políticos. É dessa forma que o tráfico transcende o quadro econômico e se incorpora como um arsenal político metropolitano, unindo os portos europeus à África, à colônia sul-americana e ao extremo Oriente. Essa forma de exploração criou uma realidade aterritorial sul-atlântica: Angola se associa mais fortemente ao miolo negreiro brasileiro do que a costa Leste-Oeste da Amazônia, Maranhão, Pará, Piauí e Ceará.

Essa xenofagia da economia brasileira decorrente da colonização portuguesa, segundo o historiador, faz com que seja imperioso que se dê uma interpretação aterritorial da formação do Brasil. Estendemos referida interpretação não somente ao sistema produtivo, mas

31 Somente em 1751, no auge da exploração aurífera, surge um interdito régio que estabelece a exclusividade da demanda brasileira sobre a oferta africana de escravos.

32 O controle da coroa sobre a América espanhola era diferente, pois repousava sobre o processo de produção e circulação de mercadorias, de capitulações de descobrimento/conquista, que eram uma espécie de licença real para explorar a costa ou conquistar certo lugar durante um prazo específico. O envio de funcionários reais para cada expedição era organizando de maneira sistematizada (os chefes da expedição eram os responsáveis pelas despesas e cobrar o “quinto real”). A Espanha tinha um projeto coerente para toda América, com instituições de controle com uma organização definida, como: a) *Conselho das Índias*: assessorava o rei na função Executiva, Legislativa e Judiciária; organizava a administração americana; era tribunal de última instância; e administrava a igreja nas índias e o Patronato Régio; b) *Casa da Contratação*: controlava o fluxo de pessoas e mercadorias (aduanas) e funcionava como tribunal de comerciantes, bem como registrava a cartografia. A coroa espanhola começou em 1530 uma política de burocratização rápida para recuperar a jurisdição assumida de fato pelos conquistadores, reafirmando assim sua autoridade e marcando suas atribuições (evita-se uma América feudal, com conquistadores com muito poder). Do desejo de se manter o controle da justiça na América, criou-se as *Audiências*, que na prática acabavam por ultrapassar suas funções como tribunal e controlavam também os funcionários e intervia na política. O presidente da audiência era a máxima autoridade política e militar de seu território. Quanto à colonização urbana, trasladou-se o modelo de município castelhano com o seu governo local, o *cabildo* (administração local), que era controlado pelos criollos e, portanto, representava as elites locais perante a administração real. (ELLIOTT, Jhon H. *Imperios del mundo Atlántico: España y Gran Bretaña em América, 1492-1830*. trad. Marta Balcells. Espanha: Taurus, 2006)

também à religião, pleiteando uma interpretação aterritorial das religiosidades ditas brasileiras (o que será melhor delineado nos próximos capítulos). Conforme já explicitado, a expansão ultramar não se limitou à demarcação geográfica e exploração econômica, ela foi, em verdade, muito mais abrangente e perfilhou o *dominium* metropolitano, que, além de católico apostólico romano, teve que lidar com o embate de religiões formadas em outro espaço territorial que, ainda assim, faziam-se cada vez mais presentes.

É esta a conjuntura do passado brasileiro, de economia essencialmente escravista, que revelou uma dinâmica populacional devastadora das pessoas escravizadas aqui instaladas, mormente se consideradas as altas taxas de mortalidade e baixos índices de reprodução natural. Os senhores preferiam escravos do sexo masculino em uma proporção de três homens para cada mulher, também havia preferência por escravos adultos, ou não muito jovens: apenas 4% dos escravos tinha menos de 10 anos de idade, já as “crias em pé / crias de peito” eram apenas 5% (FLORENTINO, 2015, p. 150). Tudo isso inibia a vida familiar das pessoas escravizadas, resultado de uma política de maximização dos lucros dos senhores, que gerava, além de um desequilíbrio sexual e etário, precárias condições físicas resultantes do pesado regime de trabalho e doenças infectocontagiosas decorrentes do movimento migratório forçado.

O vetor dessa demografia desequilibrada, para alguns (KLEIN, Herbert), era a lógica africana de produção de cativos; para outros (GORENDER, Jacob), aos quais nos filiamos, é consequência da empresa escravista no Brasil, que se beneficiava dos baixos preços pagos pelos africanos, o que permitia que as estratégias de reprodução econômica fossem centradas no encurtamento do intervalo entre o dispêndio da compra de pessoas escravizadas e sua amortização.

Não significa dizer que o preço de uma pessoa escravizada era módico, entretanto, conforme se demonstra do exame das condições de expansão da plantation escravista, entre adquirir nova mão de obra escrava para substituir aquela que pereceu ou dispendeu custos para aumentar a expectativa de vida e taxa de natalidade das pessoas já escravizadas, os senhores preferiam a primeira opção.

Reflexos dessa dinâmica remanesceram mesmo após a abolição, eis que “a quebra da autoridade senhorial, em princípios de 1888, não correspondeu uma identificação imediata entre os libertos e os homens e mulheres nascidos livres, que viviam como pequenos proprietários, posseiros ou agregados nas vizinhanças das fazendas” (ALENCASTRO, 2019, p. 372). Impossível seria esperar-se que ocorreria a quebra imediata das relações costumeiras que davam suporte econômico à hierarquia social.

Escute o que eu vou falar camará
Preste muita atenção

No tempo do tráfico negreiro
Os traficantes de escravos
Baseados no escambo
Viviam interessados
Em ampliar o seu mercado
Trocando mercadorias
Por negros capturados

Foi um grande sofrimento
Foi um grande sofrimento
Colega véio
No mercado transatlântico

Os negros eram maltratados
Muitos morriam de banzo
Completamente amontoados
No porão dos tumbeiros
Onde não tinham direito
De se alimentar

Desembarcados no Brasil
Pro mercado açucareiro
Os afros bantos e sudaneses
Trabalhavam o tempo inteiro
Depois lá no cativoiro
Ainda eram humilhados

Os negros bantos de angola
Criaram essa luta capoeira
Pra se livrar do malfeitor
Com mandinga na ginga e uma rasteira

A capoeira é luta de libertação
Na iúna mandingueira ela é jogada pelo chão

MATÉRIA, Tonho. *Tráfico Negreiro* (música de Capoeira)³³

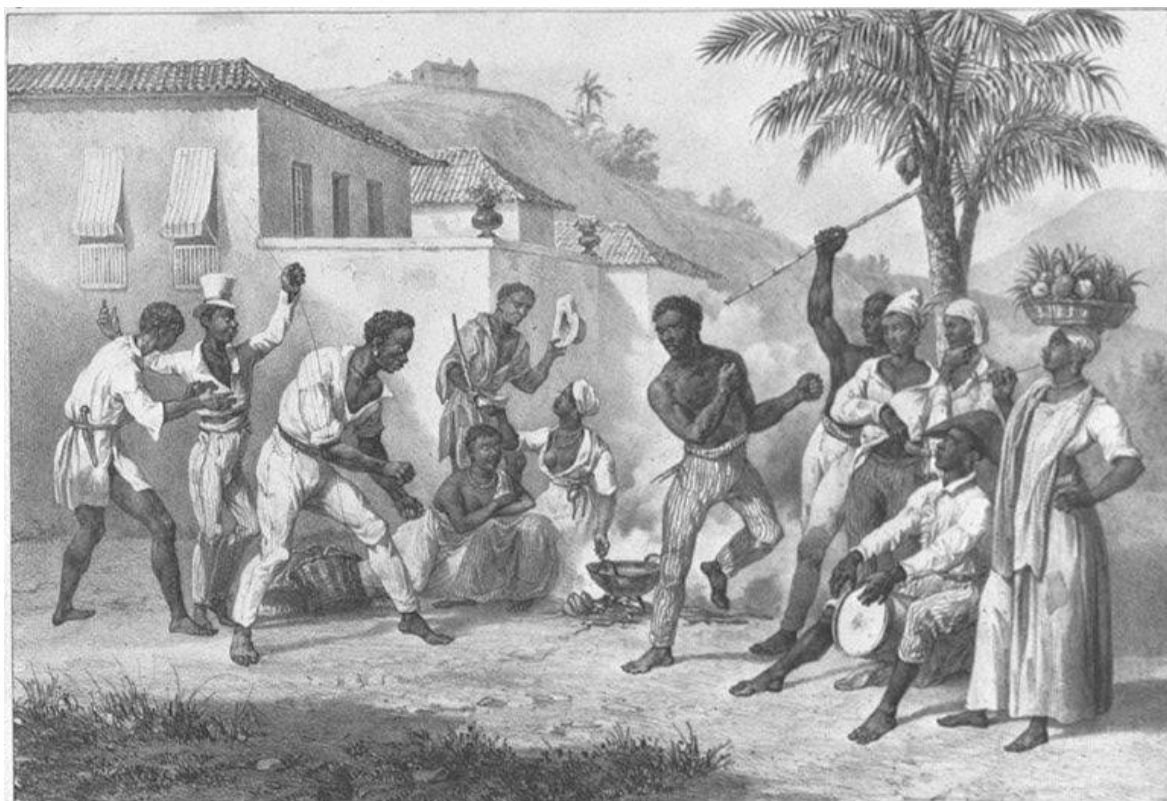
1.2.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS: OCIDENTALIZAÇÃO E BARBÁRIE

Há, na Umbanda, fortes traços que fazem referência à escravidão e ao passado colonial. O mesmo acontece com a capoeira, que tem elementos bantos procedentes, principalmente, de Angola. Nestor Capoeira (1998, p. 34) afirma que “temos agora uma ideia de como nasceu a capoeira: mistura de diversas lutas, danças, rituais e instrumentos musicais vindos de várias partes da África. Mistura realizada em solo brasileiro, durante o regime de escravidão, provavelmente em Salvador e no Recôncavo Baiano durante o século XIX”.

Em 1890 a capoeira foi proibida por lei pelo Código Penal da República, no capítulo que tratava dos vadios e capoeiras, especificamente no artigo 402, que previa a pena de dois a

³³ Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=N6Q11tQyxy0>>.

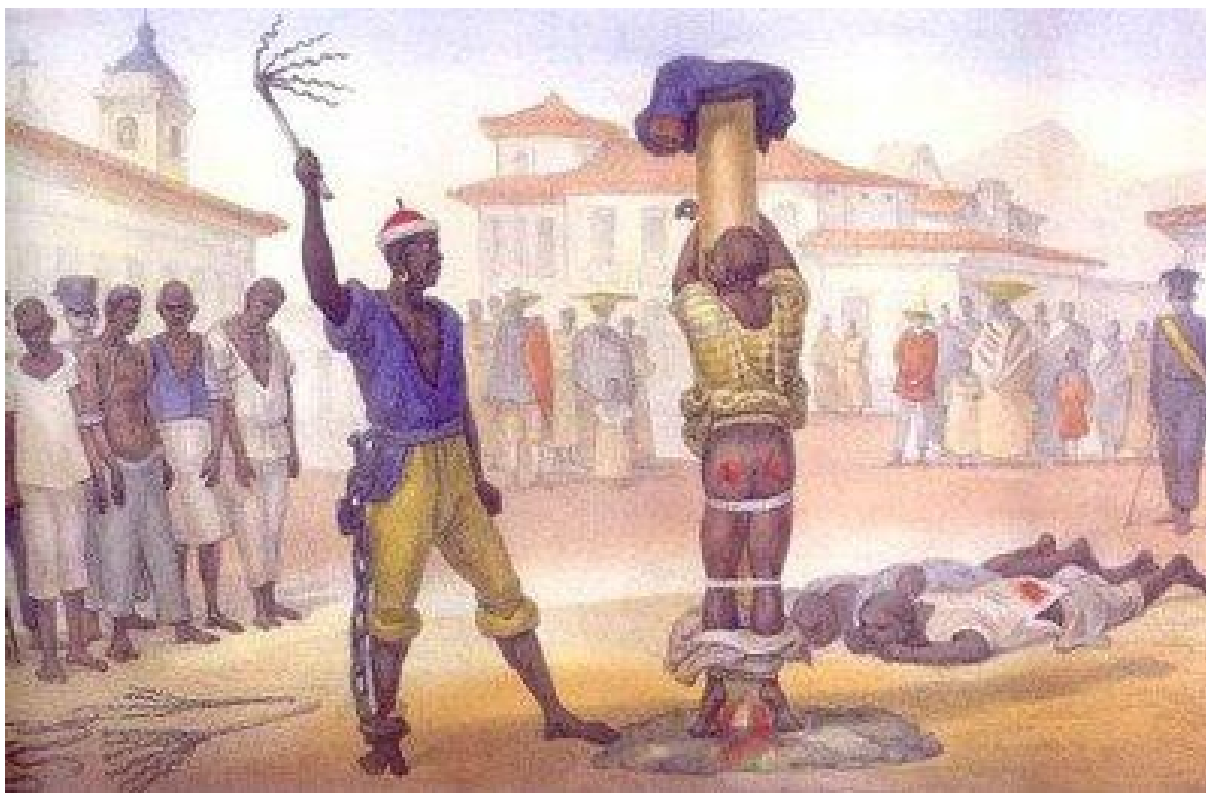
seis meses de prisão. Por isso, os capoeiristas, quando na presença dos senhores de engenho, praticavam-na em forma de brincadeira, quando, na verdade, estavam treinando. O berimbau era instrumento crucial à prática, visto que, dentre outras finalidades, também servia para anunciar a chegada do feitor (FONTOURA; GUIMARÃES, 2002, p. 143). A Umbanda cultua, no âmbito da linha dos baianos, entidades capoeiristas, como Seu Berimba e Zé do Berimbau.



Capoeira (Rugendas)³⁴

Comumente encontra-se nos terreiros um tronco de pau-brasil, denominado Gundá, semelhante àquele fixado próximo à senzala, que simboliza o respeito à dor dos povos escravizados e ali açoitados, é forte símbolo de proteção espiritual dos trabalhos espirituais realizados. Este é outro exemplo de um dos muitos traços que fazem referência à escravidão dentro do culto umbandista.

³⁴ “A maioria dos que a praticavam, se encontrava trabalhando nos centros urbanos, vendendo sua mão-de-obra e materiais produzidos nas fazendas de seus senhores”. (LEMO; FERREIRA, 2002, p. 11)



Execução do Castigo de Açoite (Debret)³⁵

A inquisição desempenhou papel fundamental para a manutenção da lógica escravista, especialmente após o advento da contrarreforma, quando o Santo Ofício concentrou seus esforços na punição do judaísmo, bruxas e hereges, procurando a coroa tirar proveito econômico da insegurança dos cristãos-novos, seja na metrópole ou nas colônias, onde tinham grande força intimidativa³⁶. O *Sanctum Officium* “foi o grande algoz das práticas

35 “O açoite era aplicado a todo escravo culpado de falta grave: deserção, roubo, ferimentos recebidos em brigas, etc. O senhor que requer a aplicação da pena obtém uma autorização do intendente da polícia, que lhe dá o direito de determinar o número de chibatadas, de 50 a 200, que podem ser administradas em 2 dias. O horário mais comum era entre nove e dez da manhã nas praças públicas, onde se localizavam os pelourinhos. Os castigados podiam ser devolvidos à prisão se o seu dono pagasse dois vinténs por dia com intuito de puni-lo ou esperar para ser vendido. Após sair do açoite, o escravo era submetido à lavagem das chagas com vinagre e pimenta para que não infeccionasse. [...] Na prancha, o carrasco é hábil ao arranhar a epiderme ao chicotear. Ele mesmo fabrica o chicote que é feito de 7 ou 8 tiras de couro secas e retorcidas. Para que o efeito fosse melhor era necessário trocá-lo, pois o sangue o amolecia e ele não produzia o efeito esperado. Do lado esquerdo da prancha, se encontram os condenados. Os escravos dos extremos estão cabisbaixos, pois um dos dois será o próximo. Do lado direito, deitados no chão, estão os negros que acabaram de ser executados, deitados para que não haja hemorragia e com fraldas sob os ferimentos para que as moscas não pousem e infeccione. Quanto ao executado, pode-se perceber seu caráter enérgico pois, apesar da dor que sente, tem forças para ficar na ponta do pé a cada golpe. Alguns condenados se mostram de caráter forte, pois sofrem toda a pena em silêncio. As execuções que foram restabelecidas em 1821, foram suprimidas em 1829 e passaram a ser realizadas em locais menos frequentados”. (LEMONS; FERREIRA, 2002, p. 15)

36 Sobre a inquisição no Brasil vide ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. São Paulo: José Olympio, 1993.

e dos sujeitos que eram repositórios dos saberes tradicionais, herdeiros das práticas do sagrado nativo” (NOGUEIRA, 2020, p. 49).

A inquisição interveio como instrumento disciplinador da política e da economia metropolitana na península ibérica: “O catolicismo foi adotado por D. Afonso I, em cujo governo foram estabelecidas as bases do sistema religioso que vigorou por mais de trezentos anos, até o final do século XIX” (SOUZA, 2014, p. 264). A igreja católica não só auxiliou na consolidação das bases econômicas metropolitanas como também corrobora com o povoamento das colônias, fundado na vassalagem e na hierarquia entre dominantes/cristãos e dominados/pagãos: “A Igreja ibérica desempenha um duplo papel. Ajuda a consolidar o *dominium* ao fixar o povoamento colonial nas regiões ultramarinas, e fortalece o *imperium*, na medida em que suscita a vassalagem dos povos do além-mar ao Reino” (ALENCASTRO, 2000, p. 27).

O Império Português, como sociedade do Antigo Regime, entendia como desígnios divinos as hierarquias sociais, do direito divino do rei à pureza de sangue da nobreza formada por cristãos velhos. Assim, todos os súditos do rei tinham seu lugar social, e, nele, eram pelo rei protegidos. Fazer parte do Império significava tornar-se católico através do batismo; nesse sentido, a escravização dos bárbaros era bem vinda, se fosse o único caminho para servir ao rei e à verdadeira Fé. Isto era válido para a escravidão africana ou para a indígena legalizada através da guerra justa. Tentemos exemplificar melhor este ponto. Por exemplo, o comércio de escravos na África implicava negociações com uma elite de comerciantes africanos, que, muitas vezes, especialmente no caso de Angola, eram convertidos ao catolicismo, e súditos do Império Português. Seguindo a mesma lógica, apenas o indígena que se negasse a abraçar a verdadeira Fé e a se tornar súdito de Sua Majestade podia ser escravizado através da guerra justa, e assim incorporado à Fé e ao Império. Portanto, o fato de ser índio ou africano por si só não os fazia passíveis de serem escravizados, mas sim o fato de serem bárbaros e ateus. (MATTOS, 2004, p. 15-16).

Em função de ser a autoridade régia a responsável por aprovar a hierarquia religiosa (Direito do Padroado), havia dependência, inclusive financeira, do rei. Segundo Sueli Carneiro, “o Iluminismo lusitano em relação à educação no Brasil se dará em meio a uma crise política, entrelaçada à questões religiosas pela substituição da responsabilidade pela educação, confiada aos jesuítas, para outros setores da Igreja, determinada pelo Marquês de Pombal” (2005, p. 102).

Os jesuítas chegaram ao Brasil em 1549 chefiados por Manoel de Nóbrega, iniciando a catequese fundando um colégio em Salvador e elaborando as bases do que se tornaria a Província Brasileira da Companhia de Jesus. Cinquenta anos mais tarde já tinham colégios do litoral de Santa Catarina ao litoral do Ceará. Os jesuítas, franciscanos, carmelitas e

benedictinos, presentes na América portuguesa, desempenharam o papel de evangelizar os nativos e os pretos escravizados, bem como formaram unidades de ocupação do território ultramarino, como uma espécie de “mediadores culturais”³⁷.

Para a Companhia de Jesus, a missão jesuítica fundava-se na consolidação da Igreja e na noção de transferir *civitas* para as colônias, o que significa dizer: dominar regiões para implantar a hegemonia de sua própria cultura: “deriva daí a noção de ‘império cristão’, que apoiou a transposição do conceito de *civitas* para o de ‘missão’” (TAVARES, 2014, p. 279).

O demônio estava em tudo aquilo que não se podia identificar ou explicar, em nítida indisposição ao desconhecido. Por isso, as celebrações e rituais tradicionais em memória à crença dos antepassados africanos foram suprimidos para que se incorporasse os elementos da nova religião dominante, como a conversão ao catolicismo e o respectivo batismo, que deveria ocorrer em, no máximo, seis meses.



Negras Levadas à Igreja para Serem Batizadas (Debret)³⁸

37 Célia Tavares assim os define: “seriam responsáveis por estabelecer ‘ligações entre mundos, povos e culturas, aqueles que efetivaram a passagem, o salto ou a transferência de um universo intelectual, material ou religioso para outro. [...] Ao colocar em contato duas culturas, o mediador cultural pode utilizar-se de sistemas de significados com diferentes chaves de interpretação e irá obter mais resultados na medida em que conseguir transmitir sentido e ser legível e interpretado por todos” (2014, p. 282). Esses mediadores utilizam-se dos símbolos, arquétipos, para estabelecer a conexão entre os dogmas cristãos e o imaginário não-cristão.

38 “O batismo dos negros constituía numa cerimônia bárbara na época, pois se dava um banho forçado na criança, fazendo com que elas chorassem. O batismo dos negros nas igrejas demonstra a importância da religião nessa sociedade. Havia também padres negros”. (LEMOS; FERREIRA,

Aos escravos recém chegados no Brasil – e aos povos tradicionais aqui habitantes – eram impostas obrigações de cunho católico apostólico romano, a fim de que se concretizasse a missão civilizatória, que levava consigo a tão almejada “humanidade”. A civilização passa a representar tudo aquilo que parece humano e pressupõe respeito; em oposição ao que se supõe natural ou bestial, a uma violência vista como primitiva ou arcaica³⁹.

O que se olvida é que a *complexidade social*, enquanto categoria que compõe o conceito ocidental de civilização, é pautada em atributos ditos complexos que variam de sociedade para sociedade, isto é, valoriza-se alguns aspectos (geralmente aqueles já conhecidos e, portanto, providos de valor) em detrimento de outros (geralmente aqueles desconhecidos, desprovidos de valor, sob a ótica ocidental).

É impossível sustentar que as sociedades ocidentais sejam mais complexas objetivamente, pois a “complexidade” maior sob certos aspectos (população, especialidades profissionais, vias de transporte, etc.) tende a ser compensada, em relação a outras sociedades, por “simplicidades” manifestadas em outros planos (relações de parentesco, cosmologias religiosas, habilidades manuais, etc.). Que dizer, por exemplo, da “simplicidade” daquelas sociedades africanas em que os membros são obrigados a se lembrar dos ancestrais até a quadragésima geração ascendente? Ou, por exemplo ainda, da “simplicidade” dos Krahó [Meliatti: 1978, p. 117], cujas genealogias são pouco profundas, mas em que o indivíduo sabe enumerar as peculiaridades de temperamento de cada outro, identifica suas habilidades e “até mesmo reconhece as pegadas de cada habitante da aldeia”? (RODRIGUES, 2008, p. 136)

A missão civilizatória apoia-se no mito paternalista para que seja reconhecida sua supremacia, valendo-se da tutela dos povos dominados, que seriam incapazes de responder pelo seu próprio destino, dada sua ignorância⁴⁰. Em função de o discurso civilizador pressupor sua superioridade, ele valoriza a si mesmo como forma de justificar a sujeição do outro/bárbaro: “O problema é que esse empreendimento, dito ‘civilizador’, nunca beneficiou a

2002, p. 14).

39 Para jusnaturalistas como Hobbes, sem Estado não há civilização e tampouco cidadania: “nas nações não inteiramente civilizadas várias famílias numerosas sempre viveram em permanente hostilidade, atacando-se umas às outras com forças particulares, é suficientemente evidente que o fizera injustamente, ou então que não havia Estado” (1979, p. 81).

40 Sobre a higienização e necessidade de instrução/tutela dos povos dominados, na contemporaneidade, colaciono trecho do livro do Bispo Edir Macedo: “Dedico esta obra a todos os pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil porque eles, mais que qualquer pessoa, merecem e precisam de **esclarecimento**. São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio **corretamente**, se forem **instruídos**. Muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas, mas não o seriam, se Deus não **levantasse** alguém que lhes dissesse a verdade” (MACEDO, 1988, p.5, grifos meus). *Instrução* opõe-se a ausência de conhecimento, já *esclarecimento* visa clarear a atuação de pais e mães de santo dedicados às práticas escuras.

não ser os próprios colonizadores: é essa a forma mais sutil, porém mais indiscutível, de barbárie (no terceiro sentido)” (WOLFF, 2004, p. 28)⁴¹.

O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, [...] o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado – o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas, e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido. (NOGUEIRA, 2020, p. 90)

A necessidade de categorização de seres humanos com vistas ao reforço do etnocentrismo tem o estigma no cerne da questão, em oposição ao que é normal, regular, padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. O estigma envolve a cultura, a construção histórica, a política e a economia, isto é, a situação social. Isso porque a estigmatização não é uma propriedade individual – ninguém é naturalmente preconceituoso, toda forma de conceito prévio sobre uma realidade emerge de uma postura social, histórica e cultural que pretende, a um só tempo, segregar e dominar. No caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, a situação agrava-se, porque o racismo entra em cena⁴².

Na África Ocidental predominava a religião dos yorubás, religião iniciática que possui como centro cosmológico Onilé, Grande Deusa Mãe do *Ile*⁴³. Já a África Oriental, apesar de ser composta por cem milhões de habitantes pertencentes aos quatro grandes grupos linguísticos de toda África, em sua maioria era composta por bantos, que também compunham a África do Sul e a África Central. Esta última também comportava os pigmeus da floresta tropical, que compunham os três grupos principais, dentre os quais destaca-se os Mbutis, cuja divindade tem por *habitat* a mata. Ao discorrer sobre o sistema político e religioso do Congo, Marina Souza assim descreve:

Nessa sociedade, assim como em todas as sociedades da África subsaariana, a interconexão entre o mundo material, a vida presente, e o mundo imaterial, dos antepassados e espíritos da natureza, que agiam diretamente sobre a vida presente, fazia-se sentir em todas as esferas da existência, estando especialmente próxima à constituição do poder, à sua legitimação e à possibilidade de ele ser corretamente exercido, ou seja, levando a harmonia e o bem-estar às comunidades

41 Segundo Francis Wolff, há três sentidos da barbárie, o primeiro tipo pertence “a um estágio arcaico de socialização; o segundo, a um estágio arcaico da cultura; e, mais grave ainda, é a um estágio pré-humano que o terceiro parece pertencer: é o homem que permaneceu em estado selvagem, que se tornou, ou tornou a ser, desumano” (2004, p. 24). E continua: “A ideia simples e única de barbárie, oposta à ideia única e simples de civilização, não existe. Há várias formas de barbárie e, contrariando o preconceito evolucionista, elas não estão ligadas entre si. [...] O mais errado, porém, seria imaginar que certos povos, certas culturas ou certas religiões seriam, por natureza, ‘bárbaros’ no terceiro sentido, ou seja, mais perigosos, agressivos ou intolerantes que os outros” (WOLFF, 2004, p. 30-31).

42 Vide capítulo 3.3.

43 Vide glossário.

que faziam parte do mesmo corpo político. O governo dos homens dependia intimamente do contato com as forças do mundo invisível, no qual estavam os ancestrais e espíritos diversos, e era dessa esfera que vinha grande parte da legitimação do poder do chefe, que se impunha sobre os demais sempre com o apoio dos *kitome*, sacerdotes dos espíritos da natureza, sendo o maior deles o *mani* Vunda, principal sacerdote da capital, eleitor do rei e legitimador de seu poder frente às forças do mundo dos ancestrais e espíritos territoriais. (2014, p. 263)

Se, no continente europeu, política e religião fundiram-se durante a expansão mercantil escravista, que investiu no processo de cristianização e ocidentalização, em solo brasileiro a religião aparece aos negros escravizados como um espaço de resistência também política.

Essa conjugação entre política e religião remanesceu até o pós-abolição, assumindo, contudo, outros contornos. Segundo o historiador Marcos Paulo Amorim, “a religião foi um dos espaços, se não o primeiro espaço, de reelaboração de identidades do negro nos primeiros anos do século XX. Dissociado da ‘marca’ da escravidão, o negro não foi prontamente incorporado ao conceito de cidadão brasileiro – cabendo a religião um estabelecimento do ser-social e indivíduo em posição de reconhecimento e hierarquização” (2013, p. 11).

Antes mesmo, entre os séculos XVIII e XIX, a inserção na comunidade religiosa, especificamente em irmandades cristãs, foi uma das primeiras formas de inclusão dos negros nas estruturas oficiais que compunham a organização da vida social vigente à época.

As irmandades são uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista (...). Os pretos procuram as confrarias por serem o único espaço onde podem reunir-se e organizar-se longe do controle do ordinário da Igreja, do Estado e das irmandades de homens brancos, que os excluem socialmente. (SOARES, 2000, p. 166 e 168).

Nada obstante, as irmandades encontraram resistência das autoridades instauradas pela elite eclesiástica da época. Ao estudar o relato da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia⁴⁴, estruturada em 1740, assim foi escrito por membros do clero baiano: “os jejes ‘são tirados do paganismo de África e sempre lhes fica uma propensão para coisas supersticiosas’, sendo por isso conveniente mantê-los sujeitos à disciplina do ordinário” (SOARES, 2000, p. 169). O caráter independente das irmandades não perdurou por muito tempo, eis que, em meados do século XVIII, com a política pombalina (1750-1777), a Coroa assumiu uma

⁴⁴ Composta por pretos-mina, essa agremiação, na segunda metade do século XVIII, possuía ainda outras irmandades menores, como a Congregação Maki. Há notável dificuldade em se encontrar material historiográfico sobre o tema, limitando-se à documentação da Mesa de Consciência e Ordens entre os anos de 1808 e 1822, depositada no Arquivo Nacional, pormenorizada pela historiadora Mariza de Carvalho Soares in “Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII”.

diretriz intervencionista e centralizadora na administração colonial, extirpando qualquer traço de autonomia da organização religiosa das irmandades.

Os relatos de então evidenciam traços de marginalização e preconceito que embasam discursos racistas proferidos ainda hoje. Este outro documento (abaixo citado), da década seguinte, aponta o quão patente e corriqueira era a hostilização à fé de origem africana:

Pela obrigação que tenho, como Pároco, eu, Padre Manoel Ribeiro Soares, morador na Freguesia de Itaubira, denuncio que Angela Maria Gomes, preta forra, padeira, de nação Courá, é público e notório que é feiticeira há 8 anos e todas as noites, das 3as e 6as feiras, depois da meia noite, na casa da dita, há uns calundus do inferno, estrondos horrendos que muitas vezes fazem tremer as casas em que vivo e numa noite de julho de 1759, fez tais diabruras, que me privou do sono. Os ruídos que fazem no calundu parecem peças de artilharia, tão horrendas as algazarras e estrondos, roncões de porcos medonhos e cavalo relinchando e vários instrumentos do inferno e no fim gritaria de galinhas. (SOUZA; NOVAIS, 2012, p. 200).

A odisseia cabalística de Manuel Paixão, buliçoso heterodoxo sergipano da vila de Lagarto (1753), revela quão cruciais eram o segredo e o ocultamento na prática de suas devoções proibidas. Declarou que seu primeiro envolvimento com as mandingas foi quando comprou por dez patacas uma ‘conta de Cabo Verde’, do comprimento de dois dedos, redonda, de cor preta sobre roxo, e, desde que começou a usá-la ‘escondida no bolso’, tornou-se valente, razão pela qual foi colocado no tronco, e, botando-lhe ‘machos’ nos pés, confessou que era mandingueiro, sendo encontrada a dita conta escondida no bolso. (SOUZA; NOVAIS, 2012, p. 207).

É por isso que muitos adeptos dos rituais africanos optavam por sediar seus cultos afastados dos centros urbanos e de poder, não apenas por estarem mais perto da natureza, *habitat* propício para o culto aos Orixás, “mas também para gozar de privacidade e escapar dos olhares e ouvidos repressores dos donos do poder. A casa-templo de Josefa Maria, líder do ritual *Acontundá*, ou *Dança de Tunda*, um protocandomblé proveniente da cultura courana, situava-se na cabeceira do córrego dos Macacos” (SOUZA; NOVAIS, 2012, p. 206). As experiências comunitárias quilombolas foram verdadeiro reservatório de saberes que dinamizaram espaços favoráveis ao desenvolvimento de formas proibidas de religiosidade.

Tanto o culto aos Orixás quanto o culto às forças da natureza no xamanismo valem-se do contato com a terra e seus atributos, sacralizando-a. As religiões dos povos nativos, apesar de diversas entre si, têm como ponto em comum a pajelança e a integração simbiótica com a natureza. O xamanismo utiliza-se dos quatro elementos (espíritos da terra, água, fogo e ar) e das sete direções sagradas, cristais, ervas fitoterápicas e o uso do cachimbo, experiências sensoriais e a invocação de animais de poder, em sintonia com as forças da natureza⁴⁵. Entre

⁴⁵ Vide PAULA, Samuel Souza de (org). *Práticas Bioxamânicas*. 2ª ed. São Paulo: Editora Alfabeto, 2014.

diversos mitos criadores do universo, costuma se destacar a dualidade lua e sol. Tupã era, para muitos grupos, a suprema divindade, outros adoravam Sumé, Tumé ou Zumé, que assemelhava-se, em certa medida, aos deuses mexicanos Kukulcan e Quetzalcoatl e ao deus peruano Viracocha, que partiu prometendo retornar para restaurar o primado da não violência.

Também no cristianismo luso português incorporou-se a natureza paradisíaca colonial à esfera do sagrado⁴⁶. Mas, diferentemente dos rituais de matriz africana ou aborígine, que também o fizeram, cabia ao colono o enriquecimento do céu, convertendo almas, numa espécie de contabilidade/reciprocidade. A natureza atuava, submissa, a seu favor: “à natureza já edênica da terra descoberta, que revive no imaginário europeu as imagens do Paraíso Terrestre, superpõe-se o processo colonizatório, reedensizador” (SOUZA, 1986, p. 41). Além disso, dificilmente a edenização impera soberana, absoluta. Isso porque frequentemente a ela se associava a visão eurocêntrica detratora da América⁴⁷: “Conforme o novo continente começou a emergir na sua especificidade, a edenização ficou ameaçada. Novas plantas, ventos fortes, chuvaradas, mas sobretudo homens e bichos estranhíssimos, outros que os europeus. [...] Houve, portanto, tendência à edenização da natureza, predomínio dela: mas não exclusividade” (SOUZA, 1986, p. 43).

Os principais expoentes dessa visão são os jesuítas, também Buffon e De Pauw:

Em meados do século XVIII, a partir das ideias difundidas por Buffon com o livro *Historie naturelle* (1749) e em *Recherches philosophiques* (1783), de De Pauw acerca da ‘inferioridade’ do meio americano e da ‘fraqueza’ das espécies animais e humanas, essa visão ‘quase’ paradisíaca da América começou a ficar comprometida pela negatividade que marcava as teorias desses naturalistas. Mesmo sem nunca ter pisado em terras americanas, de acordo com Gerbi (1996) Buffon dedicou-se a estudar as espécies da América. A base de seus estudos eram os vários escritos descritivos da natureza, flora e fauna americana produzida pelos cronistas e demais naturalistas que passaram pelo novo continente e trataram de coletar e descrever espécimes do Novo Mundo. A partir de observações sobre os animais da América, Buffon constatou que eles eram diferentes aos do Velho Mundo. [...] Como se sabe, Buffon ultrapassou os limites da zoologia e estendeu suas observações e análises aos homens americanos, dessa vez seu modelo foi o homem europeu. E, ao relacionar o nativo americano e a natureza hostil, ele chegou ao mesmo ponto: a inferioridade dos animais é a mesma que a dos homens (GERBI, 1996). (FACHINELLI; ARAÚJO; TABAK. 2015, p. 457).

46 Sobre matização da edenização vide as narrativas de Colombo, Frei Vicente e Pero Vaz de Caminha; bem como: PITA, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1976. THEVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chama de América*. São Paulo: Nacional, 1944. LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins, 1941.

47 Ressalte-se que a cosmovisão europeia após Renascimento era enigmática e contraditória, sendo assim, “não é de se admirar que céu e inferno se misturassem também nas crônicas sobre a América” (SOUZA, 1986, p. 44).

Na visão cristã colonial, a humanidade atua no polo contraposto à natureza, com a predominância da demonização dos povos tradicionais: “Ora, para justificar a necessidade de cristianização, havia que denegrir (sic) os homens autóctones” (SOUZA, 1986, p. 36), por outro lado, os descobridores da América seriam uma espécie de soldados de Cristo, edenizadores⁴⁸.

Assim, a humanidade americana assume o caráter monstruoso⁴⁹: “através dos descobrimentos, pois, os monstros não cederam lugar aos homens selvagens, mas acrescentaram-se a eles” (SOUZA, 1986, p. 53), isto é, acrescentou-se ao imaginário europeu de monstros marinhos, também monstros humanos individuais, que se opunham ao cavaleiro e ao ideal cristão⁵⁰.

Para Gagnon, a humanidade monstruosa exprimia marginalidade geográfica, constituindo representação concêntrica do mundo (decorrente do desconhecimento geográfico que acabou por se findar com as navegações e descobrimentos); já o homem selvagem exprimia marginalidade sociológica, constituindo representação hierárquica do mundo (logo, o homem selvagem justificava a empresa colonial enquanto tentativa de dar cultura e religião aos que não a tinham, durando tanto quanto o sistema colonial). [...] A percepção dos índios como uma outra humanidade, como animais e como demônios corresponde a três níveis possíveis através dos quais se expressaram as considerações europeias acerca dos homens americanos. Não seguem uma ordem cronológica – os índios eram primeiramente percebidos como outra humanidade e depois como animais –, mas se alternam no mesmo tempo. (SOUZA, 1986, p. 54 e 56).

48 Nos primeiros séculos de domínio europeu, a tradução foi instrumento de domesticação das epistemologias indígenas, e a “Igreja Católica foi a principal aliada da empresa colonial, já que a colonização era também sustentada na premissa de conquistar mais fiéis, ao se levar os saberes judaico-cristãos para sociedades consideradas pagãs. Logo, levando em consideração o fato de que os indígenas não dominavam as línguas ocidentais, ‘a tradução, tanto oral quanto escrita, foi utilizada como ferramenta de catequização desses povos. O objetivo era criar neles uma subjetividade ocidental a partir da ótica cristã’” (REZENDE, 2019, p. 182).

49 Vide estudo acerca dos monstros de Santo Agostinho (*A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, v. 2, 2012). Sobre o tema, vale citar que “atingir outros lugares é, muitas vezes, não só cindir com o espaço conhecido, mas com a própria existência ontológica e ordinária desse espaço, do mundo; cisão esta, portanto, não só espacial como cósmica [...] determinadas culturas, assentes em determinadas condições espaço-temporais e mentais específicas, condicionam sua escrita e suas respectivas interpretações de acordo com suas próprias noções de realidade e verdade; de onde a construção da realidade literária engendrará a realidade exterior e vice-versa. Daí que a realidade em si, principalmente aquela apreendida pela literatura, mesmo a historiográfica, não será nada mais do que um conjunto de conceitos construídos, consciente ou inconscientemente, para registrar, dar coerência e tangibilidade às percepções tão voláteis quanto polissêmicas dos espíritos de suas épocas. Assim, real e imaginário, maravilhoso e ordinário, natural e sobrenatural, constituem-se em partes contingentes de uma mesma realidade e não realidades distintas e antagônicas” (AMARAL, 2014, p. 81).

50 “Knivet é um dos pouquíssimos europeus a tecer considerações desfavoráveis acerca do comportamento dos europeus na América, e o faz, evidentemente, já no contexto de disputa entre países hegemônicos pelo controle das colônias ultramarinas” (SOUZA, 1986, p. 58).

A doutrina aristotélica de escravidão natural aplicada equivocadamente aos índios americanos durante a conquista espanhola também acabou por autorizar e reforçar a natureza bestial dos povos tradicionais, estigmatizando-os como inferiores:

À primeira vista a junção de Aristóteles e os índios americanos parece absurda e sem significado. Pode-se perguntar como os espanhóis do século XVI puderam aplicar as ideias de um grego, que viveu 4 séculos antes de Cristo, aos problemas de sua conquista da América. Que disse Aristóteles que pudesse ter importância para os índios? A explicação é simples. A visão de um mundo vasto e desconhecido habitado por gente estranha levou os espanhóis a avançarem através dele sustentando a cruz e perguntando a si mesmos quem era esta gente. Ao perguntar isto viram-se face a face com uma questão que Aristóteles nunca enfrentou. Como deveriam os cristãos se conduzir com gente diferente em cor, cultura e religião? A autoridade de Aristóteles permanecia tão forte entre os pensadores cristãos que alguns espanhóis eminentes não hesitaram em aplicar sua doutrina de escravidão natural aos índios. Outros descobriram que a experiência e os dogmas do passado apenas em parte ajudavam a resolver as questões morais surgidas com a descoberta da América. (HANKE, s/d, p. 17)

O jurista espanhol Juan Ginés de Sepúlveda, em 1550, além de defender este ponto de vista, acrescentava que os indígenas eram tão rudes e brutais que uma guerra para sua cristianização além de aceitável, era legal. Sepúlveda pautou-se em uma ordem hierárquica natural entre os seres, na qual:

Homens rudes e com antecedentes sem entendimento eram escravos naturais e os filósofos nos ensinam, ajunta Sepúlveda, que homens prudentes e sábios têm domínio sobre eles para seu bem-estar como também para prestar serviços aos seus superiores. Se os entes inferiores recusarem o domínio, devem ser forçados a obedecer pelas armas e devem ser guerreados tão justamente como se guerreia animais selvagens (HANKE, s/d, p. 321).

Até mesmo Las Casas, ao defender a conversão dos povos nativos, entendendo-os como “humanos”, assim pontua: “Nossa religião cristã é conveniente e pode ser adaptada a todas as nações do mundo, e todos podem recebê-la do mesmo modo; e ninguém pode ser privado da sua liberdade, nem ser escravizado com a desculpa da escravidão natural” (*apud* HANKE, s/d, p. 33). A despeito da crença na igualdade de todos perante Deus, as sociedades do Antigo Regime naturalizavam, como construções divinas, as desigualdades sociais (o que é compatível com a teologia cristã que inclui serafins, querubins, etc.). A doutrina cristã medieval de que todos estariam encadeados com vistas à salvação, na qual os seres inferiores deveriam obedecer os superiores, pelo seu próprio bem, justificou a submissão desses povos à escravidão.

Até então, as diversas sociedades do chamado Antigo Regime, bem como o cristianismo católico ou protestante, de uma maneira geral, com exceção de alguns grupos protestantes específicos — como os quackers — não tinham maiores problemas teóricos ou morais com a escravidão africana, que permitiria aos bárbaros oriundos deste continente conhecerem a verdadeira religião. Acreditavam, entretanto, na igualdade de todos perante o Criador. As sociedades do Antigo Regime naturalizavam, como construções divinas, as desigualdades sociais, e assim a montagem de sociedades escravistas nas Américas não chegava a destoar deste quadro (MATTOS, 2004, p. 7).

A constituição dessa “outra humanidade” gerou grande debate sobre quem é o sujeito detentor dos direitos ditos do “homem”, isto é, quem é, efetivamente, humano, dinâmica em que a colonialidade do poder mostra-se evidente. Segundo Mignolo: “a disputa entre Sepúlveda e Bartolomé de las Casas sobre os direitos dos índios é um bom exemplo. Mas a própria produção latino-americana foi ignorada, como mostra o resgate de Guaman Poma de Ayala” (MIGNOLO, 2008, 304-307). Da mesma forma:

No século XVII, diversas narrativas de negros libertos questionando a escravidão, a “vida de nenhum significado”, a necessidade do reconhecimento da dignidade de todos independentemente de raça e origem geográfica estiveram disponíveis para estudo. Por que elas são esquecidas, como se a escravidão fosse um mero acidente de percurso na modernidade e não a face perversa da “colonialidade do poder”. (BALDI, 2014, p. 11-12)

Acrescento que essa demonização e bestialidade instituída aos povos tradicionais não se limitou à figura indígena, seja sob a ótica da colonização espanhola ou portuguesa, mas ampliou-se também aos demais colonos: “Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio – seu primeiro objeto – para a do escravo, ganhando, por fim, os demais colonos” (SOUZA, 1986, p. 70). Quanto aos negros escravizados, entendidos como mercadoria e, portanto, não detentores de alma⁵¹, não é preciso muito esforço para perceber que:

As leis da Igreja toleravam essa escravatura, as leis civis das nações regulavam-na. Todas as nações colonizadoras, Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Holanda, então, e por muito tempo ainda, e com

51 “Uma bula papal encerra a possível questão se a criança negra deveria ir à escola ao afirmar que os negros não têm alma. Tendo em vista os votos indissolúveis estabelecidos entre a Companhia de Jesus e o Papa, sobretudo no que tange a um voto extraordinário de obediência, a educação de crianças negras foi item que ficou fora de questão. A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não-educabilidade dos negros. Será, então, pelo estabelecimento das idéias e discursos fundadores acerca da educabilidade dos afrodescendentes, que se articulará o epistemicídio ao dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2005, p. 104).

elas depois os países independentes da América, exploraram a escravidão negra, legalmente, isto é, segundo as leis da época. Aos jesuítas nunca foi nem podia ser confiada a defesa de uma liberdade inexistente. [...] Em face do fato então irremediável da escravidão negra, restavam aos jesuítas apenas dois caminhos; ou declarar-se contra ela e desaparecer da face da terra [...]; ou aceitá-la mitigando-a, na diferença de tratamento e exercício da caridade, combatendo perpetuamente os maus tratos contra os negros, e respeitando neles a pessoa humana, impondo-a, quando estava em seu poder, ao respeito também dos colonos, seus senhores (TERRA *apud* CARNEIRO, 2005, p. 103-104).

Tudo isso formou um passado marcado pela escravidão, baseado na segregação e na hierarquização de seres humanos com fins de justificar a expansão mercantil metropolitana, essencialmente cristã, racista e genocida. A cristianização da sociedade é mais do que um movimento de fé. Trata-se efetivamente de um projeto de poder.

*Povo guerreiro
Bate tambor
Comemora a liberdade
Mas a igualdade não chegou*

*Nossos ancestrais lutaram pela liberdade
Contra tudo e contra todos
O negro nunca foi covarde
Fugiu das senzalas
Refugiou-se nos quilombos
Conquistou a liberdade
Mas em busca da igualdade
Ainda sofre alguns tombos*

*No pós liberdade
O negro foi marginalizado
Teve a alma aprisionada
Com as algemas da desigualdade
Hoje refugiado em favelas
Onde a vida tem suas mazelas
Combate a miséria, o preconceito e a adversidade
A igualdade e o respeito
Mais do que anseios
Também são necessidades*

*Criolo. Povo Guerreiro*⁵²

1.2.3 MARGINALIZAÇÃO PÓS ABOLIÇÃO

É preciso rever a discussão tradicional sobre integração pós abolição, eis que a nova ordem, ao mudar o modelo de produção da época, não visava acabar com o racismo vigente: “costuma-se alegar que aos libertos nada foi concedido além da liberdade. Nem terras, nem instrução, nem qualquer reparação ou compensação pelos anos de cativo. Eles foram entregues à própria sorte, o que podia ser especialmente dramático para idosos e órfãos” (ALENCASTRO, 2019, p. 35)⁵³.

A falta de recursos dos negros no pós-abolição e o enraizamento do racismo transparecem no descaso – inclusive dos intelectuais e estudiosos – com a cultura afro-brasileira. Até aproximadamente a década de 1990, “apenas a marginalização dos libertos no mercado de trabalho pós-emancipação era enfatizada nas análises historiográficas. [...] Com a abolição do cativo, os escravos pareciam ter saído das senzalas e da história, substituídos pela chegada em massa de imigrantes europeus” (RIOS; MATTOS, 2004, p. 170). Segundo as autoras, houve trabalhos historiográficos produzidos pelas elites conservadoras sobre o período pós emancipação, entretanto, estes limitaram-se à “questão nacional” sobre “o que fazer com o povo brasileiro”.

⁵² Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=595vpTIEGVk>>.

⁵³ Vide PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2019.

Isso quer dizer que o processo de abolição da escravidão no Brasil foi pesquisado sobremaneira sob o aspecto econômico e político, em detrimento de uma perspectiva social ou cultural, ou seja, as preocupações macroeconômicas constituíam o principal aspecto analisado. A formação do campesinato negro e o trabalho nas plantations foi balizada, da mesma forma, por um aspecto até então ignorado, a de luta política dos libertos, que foi desenvolvida em várias frentes, desde demandas no terreno político até revoltas abertas e violentas.

O papel do estado, dos ex-senhores, as condições em que eram exercidas as atividades que empregavam os escravos às vésperas do fim da escravidão, a existência ou não de possibilidades alternativas de recrutamento de mão-de-obra (imigração) etc. Incluiu também a recontextualização de conceitos como cidadania e liberdade e seus possíveis significados para os diversos atores sociais. [...] Num contexto de emancipações políticas sucessivas em nome da liberdade dos novos cidadãos, a questão dos direitos de cidadania dos libertos, o pensamento racial emergente nas novas nações em construção, bem como suas relações com os cânones do ideário liberal e com as variadas conjunturas históricas em que as diferentes sociedades escravistas viveram o processo da emancipação escrava ao longo de todo o século XIX, são variáveis que passaram a ser cada vez mais consideradas. (RIOS; MATTOS, 2004, p. 172-173).

A liberdade assumiu realidades diferentes, tanto no contexto nacional, se comparada à Jamaica e à experiência norte-americana, como também para pessoas libertas que se encontravam nos centros urbanos e aquelas que se encontravam em zonas rurais, tanto para homens como mulheres:

Foi diferente para os que se viram livres em sociedades com forte construção legal relacionando igualdade e acesso à cidadania política, com presunção de plenos direitos a todos os cidadãos (desde que livres e homens) ou em sociedades onde esta presunção não existia na prática, nas quais relações pessoais se faziam definidoras de direitos num quadro de manutenção de relações hierárquicas e clientelísticas, como a brasileira. (RIOS; MATTOS, 2004, p. 173).

De consequência, as perspectivas e projetos de adentrar no mundo livre sofreram diferenças conforme estas variáveis, assumindo contornos regionais específicos. Mas pode-se citar como ponto em comum a busca por autonomia e proteção da família, bem como a autoridade sobre o próprio trabalho, repelindo qualquer tipo de tratamento assemelhado à escravidão, dente eles restrições à mobilidade espacial e os castigos físicos. As demandas por inclusão e cidadania neste período requerem que voltemos às clássicas relações entre escravidão, racialização e cidadania, até porque cidadania, na compreensão dos novos estudos

sobre o pós-abolição, é um conceito que ainda estava em construção, assim como o conceito de Estado nacional⁵⁴:

Trata-se, fundamentalmente, de reconhecer que o processo de destruição da escravidão moderna esteve visceralmente imbricado com o processo de definição e extensão dos direitos de cidadania nos novos países que surgiam das antigas colônias escravistas. E que, por sua vez, a definição e o alcance desses direitos esteve diretamente relacionado com uma contínua produção social de identidades, hierarquias e categorias raciais. (RIOS; MATTOS, 2004, p. 175).

Farei uma breve cronologia a fim de situar o leitor no tempo e espaço: entre 1864-66 foi promulgado o Decreto nº 3.310/1864, que concedeu emancipação a todos os africanos livres existentes no Império do Brasil⁵⁵, período que ficou marcado também pelo fim da Guerra de Secessão norte-americana, com a derrota dos estados sulistas escravistas, bem como libertação dos escravos de nação e das ordens religiosas que quisessem servir na Guerra do Paraguai. Em 1871 foi promulgada a Lei do Ventre Livre, libertando os nascituros, reconhecendo o direito dos escravos à autocompra e instituindo e tornando obrigatórios a matrícula geral dos escravos e um fundo para a emancipação gradual. Em 1880 ocorre a intensificação da campanha abolicionista na imprensa. Em 1885 foi aprovada a Lei Saraiva Cotegipe, que “regulava a extinção gradual do elemento servil”, com a libertação — mediante cinco anos de serviço — dos sexagenários, foi estabelecido um novo fundo de emancipação e nova matrícula, com previsão de complementar a emancipação total em treze anos. Em 1886 ocorre a abolição da pena de açoites para os crimes de escravos. Em 1887 ocorre a intensificação das fugas em massa dos escravos, inicialmente nas fazendas paulistas e depois também nas demais áreas cafeeiras, frequentemente respondidas por alforrias coletivas por parte dos fazendeiros. Por fim, em 1888 é aprovada a Lei de abolição da escravidão no Brasil, sem indenização ou qualquer outra regulamentação.

54 Vale enfatizar que “a unidade criada pelo Império português não gerou um Estado nacional ou uma noção originária de cidadania; o que hoje é entendido como Brasil constituiu, na verdade, um grande empreendimento privado, herdado de uma construção colonial fundada na figura central da realeza. Paralelamente, o patriarcalismo, baseado na construção de famílias extensas (formadas sobre o sistema de apadrinhamento), tem seu eixo amparado na subordinação a uma estrutura de comando que depende da estabilidade do caráter patriarcal, assemelhando-se, nesse aspecto, à autoridade firmada pelo monarca durante o Império” (GONÇALVES, 2019, p. 114).

55 Referido Decreto refere-se a uma normativa anterior, o Decreto nº 1.303/1853, que declara que os africanos “livres”, cujos serviços foram arrendados por particulares, ficarão emancipados depois de quatorze anos, desde que residam onde o governo designar e que seus serviços sejam pagos mediante um único salário. Destaco, por curiosidade, parte do Decreto nº 3.310/1864, de onde se extrai: “Art. 6º Os Africanos emancipados podem fixar seu domicílio em qualquer parte do imperio, devendo porém declara-lo na Policia, assim como a occupação honesta de que pretendem viver para que possam utilizar-se da protecção do Governo. A mesma declaração devem fazer sempre que mudarem de domicílio”.

Por toda a política emancipacionista imperial, à exceção da lei de maio de 1888, manteve-se a tutela estatal ou privada sobre os libertos, desde os africanos livres pela extinção do tráfico em 1831 até os ingênuos (1871), sexagenários (1885) e manumitidos, por alforria ou pelo fundo de emancipação, privando-os da “cidadania brasileira”, conforme era reconhecida aos nascidos livres. O que significava, porém, essa cidadania? Quais os sentidos da liberdade? Politicamente, ela era uma farsa, mesmo para os “cidadãos ativos”. [...] Perder o estigma do cativo era deixar de ser reconhecido não só como liberto (categoria necessariamente provisória), mas como “preto” ou “negro”, até então sinônimos de *escravo* ou *ex-escravo* e, portanto, referentes a seu caráter de não-cidadãos. (ALENCASTRO, 2019, p. 374-375)

O contexto posto evidenciava uma sociedade em fase de construção de sua identidade nacional, em fase de elaboração de seus códigos normativos, com novas referências e, concomitantemente, deveras paradoxal: de um lado, mantiveram-se hierarquias e convenções sociais que legitimavam estruturas escravistas em razão da proeminência da lógica do direito à propriedade; doutro lado, era impossível negar a nova realidade de incessante luta pela inclusão social e reconhecimento do direito civil de afrodescendentes – libertos ou não – pertencentes a essa sociedade.

Durante o Império, tornar-se católico era o único caminho que evitaria a subalternização daqueles entendidos como bárbaros, inserindo-os, ainda que de forma precária, na sociedade e na esfera pública. Neste emaranhado, tanto cidadania quanto liberdade religiosa são categorias ainda não muito bem definidas, confundiam-se com questões como quem é o bárbaro e o que é ser livre⁵⁶.

Já no processo de secularização e laicização do Brasil, com o advento da República em 1889, fica patente que toda a concepção de Estado recebe o legado do modelo social escravista que se fundava na falsa crença de inferioridade da população preta e sua herança cultural religiosa.

Desse federalismo implantado pela República, surge a figura dos senadores estaduais e do governador do estado, abalizados pelo sistema partidário e pelo pacto eleitoral, ambos fundados na propriedade de terra e na deferência e hierarquia da superioridade de casta herdada do centralismo imperial (GONÇALVES, 2019, p. 114).

Uma das grandes preocupações das elites contemporâneas aos processos de emancipação tardia⁵⁷ era definir quem poderia ser cidadão, considerando, para tal, a

56 “É comum percebermos nos textos sobre o assunto expressões que passaram a ganhar significado próprio. Uma delas e provavelmente a mais importante é a de ‘significados da liberdade’ ou ‘visões da liberdade’. A partir dessas expressões, os historiadores vêm tentando resgatar a agência social dos libertos na construção das sociedades pós-abolição, buscando perceber em que medida o evoluir das sociedades que atravessaram este processo foi também moldado pelas ações dos próprios libertos” (RIOS; MATTOS, 2004, p. 191).

57 Quando digo tardia, cito por exemplo o excerto seguinte: “O Brasil tornara-se o último baluarte da escravidão no mundo ocidental: ‘Resta só o Brasil; resta o Brasil só’, declamou Pimenta Bueno, após

construção social da noção de “raça”. Mas em que medida o processo de abolição da escravidão moderna abriu uma rediscussão sobre pertencimento ou inclusão no campo democrático? Conforme expus em artigo de minha autoria, denominado *A construção da cidadania em meio ao liberalismo e ao desenvolvimento industrial*:

Foi nesse meio autoritário, que evidencia um sistema social extremamente preocupado com cada qual no seu lugar, de relações estendidas a todos os níveis políticos, que o poder consolidou-se pelas máquinas dos partidos únicos estaduais, implantada por Campos Sales em 1898. A herança colonial do latifúndio, do escravismo e da falta de autonomia assumem papel central na cidadania desenvolvida durante esse período, em que a dependência da população pobre é ainda mais alicerçada sobre a força do patriarcalismo, executado pelo título de propriedade de terra. (GONÇALVES, 2019, p. 114)

Nos parece, pois, que o alcance dos direitos até então conquistados – especialmente os direitos civis e políticos, objeto deste capítulo – esteve relacionado diretamente com a produção social de identidades, hierarquias e categorias raciais. “A noção de raça foi uma construção social do século XIX – estreitamente ligada, no continente americano, às contradições entre os direitos civis e políticos inerentes à cidadania estabelecida pelos novos estados liberais e o longo processo de abolição do cativeiro –, esta construção, no Brasil, se fará especialmente problemática” (MATTOS, 2004, p. 13).

Esta igualdade entre os cidadãos livres, reivindicada pelas populações livres “de cor”, implicava, portanto e antes de mais nada, o silenciamento sobre a própria cor, que permanecia como marca de discriminação herdada do Império Português. Uma reivindicação de silenciamento que se fazia, entretanto, de forma politizada e muitas vezes ameaçadora. Dessa maneira, do ponto de vista dos interesses escravistas, a construção de qualquer justificativa “racializada” da permanência da instituição da escravidão mostrava-se simplesmente explosiva. [...] Contudo, só podemos entender todas as implicações desse processo de luta antidiscriminatória se percebermos que a igualdade que se reivindicava para os “cidadãos livres” não implicava — seja do ponto de vista das reivindicações populares, seja como corolário lógico de sua formulação constitucionalmente por suas liberdades. (MATTOS, 2004, p. 17)

No final do período escravocrata, em meados do século XIX, o preconceito, o racismo e a intolerância já havia alcançado contornos que ainda hoje fazem-se presentes; e tem continuamente se redesenhado no quadro democrático, assumindo novas facetas em uma

relatar o processo mundial de emancipação dos escravos, desde as colônias britânicas na década de 1830 até as recentes ‘ondas de sangue’ na América do Norte, passando pela libertação dos cativos nas colônias de França, Portugal, Holanda e Dinamarca e pela impressionante libertação de vários milhões de servos na Rússia. Entre as potências coloniais européias, apenas a Espanha ainda mantinha escravos em suas colônias na América – Cuba e Porto Rico. Mas Pimenta Bueno registrava que a Espanha já ‘prepara suas medidas’” (CHALHOUB, 2011, p. 118).

sociedade que se intitula plural e tolerante. Mas o problema de inclusão no pós-abolição não se limita aos direitos civis e políticos, o quadro construído no decorrer da história nacional influenciou também os saberes e religiosidades de muitas matrizes, dentre as quais, destaco a africana, que foram inferiorizados e lançados à periferia mundial, quando não, exterminados⁵⁸.

⁵⁸ Sobre epistemicídio vide capítulo 1.4.1.

*Brasil, meu Brasil brasileiro
Meu mulato inzoneiro
Vou cantar-te nos meus versos*

*O Brasil, samba que dá
Bamboleio, que faz gingar
O Brasil do meu amor
Terra de Nosso Senhor
Brasil! Brasil! Pra mim! Pra mim!*

*Ô, abre a cortina do passado
Tira a mãe preta do cerrado
Bota o rei congo no congado*

*Canta de novo o trovador
À merencória luz da lua
Toda canção do seu amor
Quero ver essa Dona caminhando
Pelos salões, arrastando
O seu vestido rendado*

*Esse coqueiro que dá coco
Onde eu amarro a minha rede
Nas noites claras de luar
Ô! Estas fontes murmurantes
Onde eu mato a minha sede
E onde a lua vem brincar*

*Ô! Esse Brasil lindo e trigueiro
É o meu Brasil brasileiro
Terra de samba e pandeiro
Brasil! Brasil! [...]*

BARROSO, Ary. *Aquarela do Brasil*⁵⁹

1.3 SURGIMENTO E ARTICULAÇÃO DA POLÍTICA UMBANDISTA DURANTE O ESTADO NOVO

No segundo quinquênio do século XIX já existia uma diversidade de cultos afro-brasileiros, das quais destacou-se a Macumba⁶⁰, que, segundo a genealogia das religiões africanas, surgiu no Rio de Janeiro. Traços desse rito podem ser encontrados no Candomblé e na Umbanda, especialmente dois arquétipos míticos presentes nos rituais de Macumba, o *caboclo* e o *preto velho*, os quais ascenderiam a uma posição de grande importância na ritualística umbandista.

Mas somente pode-se falar em religiões afro-brasileiras, enquanto instituições oficializadas, no século XIX. O primeiro terreiro de Candomblé, denominado Casa Branca do Engenho Velho (em yorubá, Ilê Axé Iyá Nassô Oká), é datado de 1830, foi implantado na

⁵⁹ Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=nOQcTNH8Cq8>>.

⁶⁰ Vide introdução.

Bahia. O terreiro fica situado numa encosta de 30 metros, com declividade de 30%, entre as Ladeiras Manoel do Bonfim e do Bogun, em Salvador.

Nessa época, a França retratava o mais alto expoente das novas correntes de pensamento cultural e espiritual da burguesia intelectual branca do sudeste brasileiro, o que fez com que o espiritismo codificado por Allan Kardec se difundisse na região. O Kardecismo foi acolhido pela classe média branca, migrantes da Europa, médicos, advogados, intelectuais e membros do exército (JENSEN, 2001, p. 4). Além disso, a secularização do Estado brasileiro permitiu ao Espiritismo Kardecista propagar-se com certa liberdade.

Em alguns aspectos, as práticas kardecistas se assemelham às dos cultos afro-brasileiros, como a possibilidade de intercâmbio com entidades e a crença na reencarnação. No entanto, como bem pontua Tina Jensen, o Kardecismo daquela época tinha por base dogmas evolucionistas culturais, que inferiorizavam uns em detrimentos de outros.

No Espiritismo Kardecista brasileiro, as noções de evolução de Kardec combinam com os conceitos de reencarnação e *karma*. Neste tipo particular de evolucionismo cultural os espíritos de povos como os astecas, egípcios e chineses são vistos como representantes de civilizações mais desenvolvidas, enquanto os espíritos dos africanos e dos índios brasileiros são vistos como inferiores e pertencentes a culturas inferiores. A estes espíritos inferiores é recusada a admissão nas sessões espíritas. A maioria dos espíritos que participam das sessões espíritas são renomados cientistas, especialmente médicos, incluindo os que foram praticantes do Espiritismo Kardecista brasileiro. (JENSEN, 2001, p. 4)

A Umbanda foi enquadrada como uma prática mágica advinda da Kabula, definida como uma seita afro-brasileira cujo advento se registra nos últimos anos do século XIX na Bahia, sincretizadora de elementos malês, bantos e espíritas – ou melhor, o que era entendido por “baixo espiritismo”, em contraposição ao “alto espiritismo”, representado pela Federação Espírita Brasileira. Isso fez com que o reconhecimento da Umbanda enquanto religiosidade brasileira independente demorasse a acontecer, e os discursos jurídicos e médico-científicos Kardecistas foram um dos recursos utilizados para sua marginalização⁶¹.

61 Cito, aqui, um trecho do livro *Prática Mediúnica* de Edgard Armond, onde se lê: “Nas esferas inferiores as permutas de elementos de cura, visando a regularização funcional de seus corpos orgânicos são, naturalmente, de condição inferior, as únicas, aliás, que poderiam ser ali utilizadas. Esta é a razão pela qual, nos trabalhos de ordem inferior, terreiros em geral, núcleos primitivos de candomblé, vudu, macumbas, etc., ocorrem curas que não poderiam ser obtidas normalmente em ambientes outros, mais elevados, onde imperam outras condições de vida e outra mentalidade. Nesses meios inferiores, onde o conhecimento das leis espirituais é muito restrito, são normais os forçamentos, as interferências indevidas, a violentação (sic) delas, criando, como é natural, efeitos fictícios, enganosos, passageiros, como ocorre também com a mediunidade, cujo desenvolvimento é comumente forçado e, por isso, muitas vezes ilusório” (São Paulo: Editora Aliança, 1ª ed. 2002, p. 47) Como se percebe, o mediunismo e as técnicas de cura advindas das religiões de matriz africana são, para o alto espiritismo, pertencentes ao mundo bárbaro, primitivo, não racional, ou seja, são de grau evolutivo inferior.

Há três correntes principais – que entendo complementares – as quais empenham-se em abordar a origem da Umbanda enquanto prática religiosa. A primeira realça o papel do médium Zélio Fernandino de Moraes, que, em 1908, teve importante atuação enquanto sujeito criador de ritos e conceitos do sagrado que até então não haviam sido explorados, em contraposição ao sectarismo kardecista do qual foi vítima, utilizando-se, para tal, de práticas inovadoras que incluíam, além dos conceitos da doutrina espírita, técnicas orientais, xamânicas e ritos do candomblé.

A segunda corrente entende que a Umbanda surgiu não em razão de um sujeito em específico, mas enquanto movimento coletivo que espalhou-se pelo território nacional⁶², especialmente na região litorânea, a partir da disseminação dos rituais de Macumba carioca.

A terceira corrente entende que a Umbanda surgiu como uma nova religião ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria. Assim, a instituição de um movimento público e oficial umbandista coincidiu com a consolidação da sociedade urbana, industrial e de classe, fortalecendo-se como movimento organizado durante o Estado Novo em 1930.

Pensamos que a existência de rituais de cura com os mesmos elementos encontrados hoje na umbanda já aponta para o surgimento desta muito antes de 1900, entretanto, pensando em macroestruturas, a reviravolta do modelo econômico brasileiro que antes assentava-se na agricultura e passou a basear-se na indústria alterou significativamente todas as dimensões da vida social: a família, o mundo do trabalho e as religiões. (...) No processo de urbanização houve um prejuízo porque, para se sustentarem na cidade [os negros] tiveram que assumir compromissos trabalhistas e perder o vínculo com a terra, a natureza e todo o arsenal físico que propiciava condições para a realização de suas práticas mágicas. Houve, portanto, uma dupla desagregação na ótica bastidiana, a primeira proveniente do afastamento da memória coletiva da África fazendo com que os negros ajustassem suas práticas à realidade encontrada no Brasil e a segunda a desagregação na sociedade de classes capitalista, deixando-os à margem no processo de integração social (JORGE; RIVAS, 2012, p. 123).

As estratégias de articulação política engendradas na busca pela legitimidade das religiões de matriz africana, especificamente no que diz respeito à Umbanda, contaram com

⁶² Essa corrente é disseminada entre cientistas sociais como Emerson Giumbelli, José Henrique Motta de Oliveira e Maria Elise Rivas, que entendem que o movimento religioso da Umbanda faz parte de um amplo processo envolvendo todo o país, sob o argumento de que “por volta de 1720 já havia um culto sincretizado de elementos africanos, portugueses e indígenas em que eram realizadas curas, adivinhações, com a presença de espíritos, danças e toques, e, portanto, isso já era uma representação da umbanda. (...) A crítica dessa corrente é que a ideia de um *mito de origem* orientado por um pequeno número de pessoas brancas teria algo ideológico subliminarmente, especialmente porque repercutiam no país teorias acerca do *embranquecimento da população*, de modo que a umbanda estaria conivente com elas pela fundação por um homem, branco, e estudado” (JORGE; RIVAS, 2012, p. 123, grifos dos autores).

processos de legitimação diversos, dos quais destacam-se duas estratégias principais: a fundação de uma organização que se prestasse à interlocução entre os templos e o Estado, a Federação Espírita de Umbanda em 1939, bem como a realização do primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda em 1941, com a finalidade de fornecer explicações aos não adeptos capazes de desmistificar seus rituais.

Praticamente todas as religiões cristãs nos países colonizados buscavam difundir a ideia de que a ética cristã seria o motor do progresso da sociedade, pensamento esse que difundiu-se também na sociedade brasileira. A utilização desse racionalismo cristão ligado à identidade filosófica da nova religião, a Umbanda, valeu-se da ampla comunicação e difusão de indivíduos que tinham acesso ao espaço público.

Desse modo, identificamos na ação de fundar uma federação, tanto quanto na de realizar um congresso, a adoção de estratégias que podem ser classificadas como a ação comunicativa de indivíduos que têm acesso ao espaço político a fim de construir um consenso favorável à umbanda, a partir de um discurso afinado com a ideologia vigente naquele período histórico. (...) Ao criar uma federação para negociar com o Estado a regulamentação da umbanda e, conseqüentemente, o fim da repressão policial e médico-sanitarista, os líderes do movimento apropriavam-se do caráter simbólico que o vocábulo “federação” emprestava à ideia de unidade nacional. Isto é, souberam apreender elementos-chave do discurso estatal e redirecioná-los a seu favor, inserindo a umbanda na estrutura do Estado pela via institucional (OLIVEIRA, 2006, p. 136-137)

Ao pleitearem a legitimidade do novo culto, os praticantes umbandistas, mesmo que desalinhados a esta ou aquela postura político-partidária, assimilaram o projeto político-ideológico⁶³ estadonovista, a fim de auxiliar sua introdução na sociedade nacional. É sob esta ótica que ousamos discordar de Peter Fry, que sustenta que a Umbanda não assumiu nenhuma conotação política, afirmando tratar-se de “uma religião dedicada fundamentalmente à

63 O conceito de ideologia admite, pelo menos, três definições: sistema de crenças de um certo grupo social ligado aos meios de produção; o conhecimento falso, em contraposição ao conhecimento científico; e o processo geral de produção de significados e ideias. Segundo Zizek, ideologia é a matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginário e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação. Um discurso não é ideológico apenas porque é falso, mas por escamotear uma trama de poderes mesmo quando emite enunciados verdadeiros. Para o autor, “ideologia pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; (...) a ideologia é o oposto diametral da internalização da contingência externa: reside na externalização do resultado de uma necessidade interna. Aqui, a tarefa da crítica da ideologia é justamente discernir a necessidade oculta, naquilo que se manifesta como mera contingência”. (ZIZEK, 2010, p. 7-9). Se considerados tais conceitos, somados à crítica de Zizek, temos que a **“ideologia dos intelectuais umbandistas” – caracterizada pela ressignificação da doutrina kardecista a fim de obter liberdade de culto, em um discurso que pretendia uma aliança entre classes sociais diferentes, como resultado da externalização do resultado de uma necessidade interna – aliara-se à “ideologia estadonovista” – que representou o sistema de crença da elite brasileira que ascendeu ao poder junto com Vargas, contando com o apoio das reivindicações populares igualitárias, ideia esta que revela a necessidade oculta de legitimação da ideia positivista de ordem e progresso.**

solução dos problemas do indivíduo” (1982, p. 13). Pelo contrário, a busca da Umbanda por reconhecimento no espaço público contribui para a construção da própria sociedade brasileira, edificando-se por meio da opinião pública; e, como alerta Jean-Jacques Becker (*apud* OLIVEIRA, 2003, p. 204), os governos que não mantêm uma simbiose entre suas ações e os clamores da opinião pública correm risco de desmoronar. Os movimentos confessionais, enquanto representativos das aspirações de seus membros, “são lugares de formação total, particularmente cívica, extremamente rica, pois se encarna em ações concretas desenvolvidas em comunidade” (COUTROT, 2003, p. 244). Este argumento é sedutor a governos populares, senão vejamos:

As negociações para se obter maior liberdade de culto devem ser analisadas como via de “mão dupla”, pois o Estado varguista buscava também legitimar-se como um governo atento aos anseios populares, uma vez que mantinha canais de diálogo com os movimentos organizacionais. O próprio Vargas reconhecia as organizações de classe como colaboradoras da administração pública. (OLIVEIRA, 2006, p. 137-138)

A dificuldade à conquista dessa legitimidade política residia, contudo, no fato de a prática umbandista fundar-se em um passado afro-indígena, no seio de uma sociedade majoritariamente católica. A Umbanda, apesar de ser uma religião afro-brasileira de constituição recente (16 de novembro de 1908 seria a data em que Zélio de Moraes inaugurara a primeira gira de Umbanda), encontra apelos de suas raízes negras/indígenas e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios ético cristãos.

Por tal motivo, a comunidade umbandista daquele momento construiu uma identidade próxima do caráter “científico” da religião kardecista, distanciando-se das práticas religiosas de matriz africana e aborígenes. Assim, quando a nova religião foi anunciada como brasileira, “os intelectuais queriam dizer à sociedade que a Umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista” (OLIVEIRA, 2006, p. 138).

A integração das práticas religiosas ligadas à escravidão custou caro à sociedade dominante, e veio carregada da construção de uma visão colonialista que, numa tentativa de substituir o racismo vigente à época, enaltece a miscigenação culturalista, como bem ilustra Gilberto Freyre com a construção de uma democracia racial, baseada na igualdade racial e no suposto de que é possível uma miscigenação harmoniosa e colaborativa entre as raças, ou seja, seria possível, no Brasil, a ascensão social de indivíduos oriundos das mais diversas etnias.

Gilberto Freyre, destacando o papel fundamental da miscigenação étnica em Casa-grande & Senzala, minimiza as relações violentas e o preconceito racial daí resultantes. A tese da mestiçagem é bem representada quando diz que “formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição” (FREYRE, 2003, p. 65)⁶⁴. O silêncio durante muito tempo sobre a histórica da África subestima seu valor e desclassifica os africanos como “bons selvagens” e, de consequência, tudo aquilo que eles representam é tido como primitivo e bárbaro – o que inclui suas crenças e formas de fé.

Essa perspectiva manteve-se, em certa medida, nos estudos historiográficos e sociológicos das décadas de 1906 e 1970⁶⁵, que abordaram o mundo dos homens livres e libertos como sendo disfuncional, um mundo da desordem. Mas, a partir da década de 1990, multiplicaram-se os estudos que procuravam, em uma releitura, desvendar as dinâmicas da libertação de pessoas escravizadas e a experiência histórica em suas mais diversas dimensões.

Ao largo do argumento de Gilberto Freyre e de muitos outros intelectuais do pós-guerra⁶⁶, Florestan Fernandes contribuiu de forma significativa para a crítica da perspectiva privada no processo de reconhecimento de status igual entre os grupos raciais. Para ele:

A miscigenação, durante séculos, antes contribuiu para aumentar a massa da população escrava e para diferenciar os estratos dependentes intermediários, que para fomentar a igualdade racial. (...) Daí o paradoxo curioso. A mobilidade eliminou algumas barreiras e restringiu outras apenas para aquela parte da “população de cor” que aceitava o código moral e os interesses inerentes à dominação senhorial. (...) o fato é que ainda hoje a miscigenação não faz parte de um processo societário de integração das “raças” em condições de igualdade social. (...) Sob a égide da ideia de democracia racial justificou-se, pois, a mais extrema indiferença e falta de solidariedade para com um setor da coletividade que não possuía condições próprias para enfrentar as mudanças acarretadas pela universalização do trabalho livre e da competição. (FERNANDES, 1972, p. 26-29)

64 Não se olvida que – embora Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda pensem a miscigenação e contribuam para o pensamento social brasileiro, especialmente no que diz respeito à compreensão da miscigenação – Sérgio Buarque de Holanda já partia do suposto, em *Raízes do Brasil*, de que a miscigenação se dá por meio de relações carregadas de violência e desigualdade dissimuladas por relações afetivas (cordiais) pouco racionais.

65 Para um mapeamento recente do campo da História da Educação no Brasil, ver, entre outros, Vidal e Faria Filho (2003), Carvalho (2004), Lopes e Galvão (2001). A partir de meados dos anos 1970, ergueu-se a Nova Sociologia da Educação, que, em uma visão crítica político-cultural radical, evidência como ocorria o processo de legitimação dos conteúdos curriculares e da estratificação dos saberes.

66 Antônio Carlos Jucá de Sampaio é outro historiador que modificou a compreensão sobre a escravidão no período colonial, cuja abordagem demonstra as pessoas escravizadas como agentes históricos capazes de transformar a sua própria existência. Vide SAMPAIO. *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos: América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

Exemplo do que Florestan Fernandes evidencia é a narrativa da personagem Mariana de Machado de Assis, uma “gentil mulatinha nascida e criada como filha da casa, e recebendo de minha mãe os mesmos afagos que ela dispensava às outras filhas” (ASSIS, 1994):

Os senhores mostram estima pelos dependentes, mas ao fazê-lo produzem apenas sofrimento e humilhação; os dependentes — escravos e livres, Mariana ou Helena — são sinceramente agradecidos aos senhores, mas sabem que não há perspectivas e que serão sempre lembrados de sua situação de inferioridade social. Os dois enredos nos levam à imbricação entre escravidão e “liberdade” em situação de dependência, mostrando que havia uma e somente uma lógica hegemônica de reprodução das hierarquias e desigualdades sociais. (CHALHOUB, 2011, p. 110)

1.4 O AMÁLGAMA RELIGIOSO BRASILEIRO

*Um poeta desfolha a bandeira
E a manhã tropical se inicia
Resplandente, cadente, fagueira
Num calor girassol com alegria
Na geleia geral brasileira
Que o Jornal do Brasil anuncia*

*Ê, bumba-yê-yê-boi
Ano que vem, mês que foi
Ê, bumba-yê-yê-yê
É a mesma dança, meu boi*

*A alegria é a prova dos nove
E a tristeza é teu porto seguro
Minha terra é onde o sol é mais limpo
E Mangueira é onde o samba é mais puro
Tumbadora na selva-selvagem
Pindorama, país do futuro*

*É a mesma dança na sala
No Canecão, na TV
E quem não dança não fala
Assiste a tudo e se cala
Não vê no meio da sala
As relíquias do Brasil:
Doce mulata malvada
Um LP de Sinatra
Maracujá, mês de abril
Santo barroco baiano
Superpoder de paisano
Formiplac e céu de anil
Três destaques da Portela
Carne-seca na janela
Alguém que chora por mim
Um carnaval de verdade
Hospitaleira amizade
Brutalidade jardim [...]*

*Um poeta desfolha a bandeira
E eu me sinto melhor colorido
Pego um jato, viajo, arrebento
Com o roteiro do sexto sentido
Voz do morro, pilão de concreto
Tropicália, bananas ao vento*

GIL, Gilberto; NETO, Torquato. *Geleia Geral*⁶⁷

1.4.1 SINCRETISMO RELIGIOSO: ACULTURAÇÃO E EPISTEMICÍDIO

Existe uma dialética intensamente viva, um forte fluxo e refluxo de influências entre a situação social do negro de um lado e suas crenças

⁶⁷ Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=dg594OQENew>>.

e instituições religiosas de outro. A religião não é um sistema fechado, recebe a influência do meio exterior e transforma-se à medida que esse mesmo meio muda, advindo daí a necessidade de conhecê-lo. (BASTIDE, 1973, p. XVI).

A Umbanda comumente é representada pelo sincretismo religioso, que, nas palavras de Waldemar Valente, se caracteriza por “uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contato. Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova” (1955, p. 42). O sincretismo se caracteriza pela fusão de diferentes doutrinas religiosas com a reinterpretação de seus elementos. Segundo o antropólogo, o processo inicia-se com a *acomodação*, na qual estabelece-se um trabalho de ajustamento consciente de ordem exterior, e terminaria com a *assimilação*, que implica a modificação inconsciente da experiência interior por meio da interpenetração e fusão de tradições, vivências e práticas de outros indivíduos ou grupos. Trata-se de um processo gradual e moderado.

Para melhor compreender o sincretismo é importante melhor entender os processos de aculturação e transculturação. Esta última trata-se de um termo surgido no século XIX, de “forte conotação etnocêntrica, uma vez que admite a transferência unilateral de padrões culturais de uma cultura específica para outra, rigidamente submetida” (TAVARES, 2014, p. 280).

Já “o processo de aculturação propriamente dito é definido como o contato direto e contínuo entre duas culturas, que pode produzir mudanças sociais, assimilações, e difusões, conforme os tipos de encontros e as diferentes situações em que eles se desenvolvem, e que pode ter como resultado a aceitação, a adaptação, ou a reação de um dos grupos em contato” (SACHS, 1998, p. 423-429). Trata-se de um conceito mais flexível, “principalmente na abordagem proposta por Roger Bastide, que entende o processo de contato entre culturas como algo que promove modificações mútuas. Para o pesquisador francês não há cultura unicamente doadora, assim como não há uma exclusivamente receptora” (TAVARES, 2014, p. 281).

A contextualização do surgimento da Umbanda por meio da noção de aculturação entende que seus enunciados são uma somatória de elementos, o que dá origem a novos traços, inéditos. Ocorre que, ainda assim, prevalece no conceito de aculturação usado pelo sincretismo uma abordagem etnocêntrica, de caráter segregacionista, na qual “não se percebia o fenômeno religioso em termos relacionais, e sim em termos de justaposição. As características africanas somavam-se às características católicas, espíritas e indígenas” (MAGGIE, 2001, p. 129-130). Conforme salienta Ignacy Sachs, na aculturação há “um

contato entre culturas, uma das quais se considera superior à outra e tenta impor-lhe as suas estruturas e os seus valores” (1998, p. 423-429).

No caso do panteão africano e da fé católica, o sincretismo desenrolou-se tendo por base elementos religiosos e culturais hierárquicos, ou seja, há clara relação de hegemonia de um sobre o outro, dada por relações coloniais e racistas que subjagam os saberes de matriz africana e aborígene. O selvagem, por meio do processo sincrético, é domado sob o pretexto civilizatório cristão.

O fenómeno de sincretismo mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro-africano com o Catolicismo luso-brasileiro. De um lado, um bloco de religiões, diversas é verdade, mas aproximadas por muitos pontos de semelhança e principalmente pelo traço de união do fetichismo comum, dotadas de estruturas relativamente simples, envolvendo conceitos grosseiros e palpáveis e, por isto mesmo, facilmente redutíveis a objetivações prontas e cômodas; de outro lado, uma complexa organização religiosa, possuidora de rico aparato de conceitos, sutis e delicados, difíceis ou mesmo em alguns casos incapazes de se traduzirem em objetivações acessíveis e plásticas. (...) Mentalidade primitiva, como uma oposição à mentalidade dos civilizados. (...) As palavras do coronel Bertrand, do Gongo Belga, vinte anos depois, pareciam-lhe verdadeiras: “esta gente (referindo-se aos ‘primitivos’) pensa como nós”. (VALENTE, 1955, p. 45 e 49)

Essa abordagem olvida, entretanto, que o misticismo, suposto atributo da mentalidade primitiva, também está presente na psicologia do homem “civilizado”⁶⁸. Mais que isso, o que se verifica em verdade é um instrumento de dominação étnica/racial que se dá pela negação sobre uma forma de conhecimento do sagrado, entendida como subalterna, se comparada ao saber teológico eurocêntrico.

A formulação de Boaventura Sousa Santos acerca do epistemicídio torna possível apreender esse processo de destituição da racionalidade, da cultura e civilização do Outro. É o conceito de epistemicídio que decorre, na abordagem deste autor sobre o *modus operandi* do empreendimento colonial, da visão civilizatória que o informou, e que alcançará a sua formulação plena no racismo do século XIX. (CARNEIRO, 2005, p. 96)

68 “Um cientista ou um sábio poderá pensar friamente, em termos rigorosos de observação racional e de interpretação puramente natural, quando empenhados em suas pesquisas e em seus estudos, dentro de seus laboratórios, ou de seus gabinetes de trabalho; mas, fora desse campo de atividade, onde o espírito rigidamente se orienta no sentido das leis naturais, numa mesa de jogo, por exemplo, seja uma banca de roleta ou de bazar, tornam-se místicos, e o seu mundo material se alarga na órbita do sobrenatural. Sua sorte e seu azar são explicados em função de pequenos fatores, como que tocados de uma força diferente daquelas que agem no mundo físico. Força que se movimenta sobrenaturalmente. A interpretação lógica dos fatos, o mecanismo do raciocínio, como que lhes escapam momentaneamente” (VALENTE, 1955, p. 51).

A negação do “outro”, entendido como subalterno, é uma tentativa de se promover a homogeneidade, que segue os padrões do “eu”⁶⁹. Trata-se do poder de um discurso que, em verdade, acredita que todos devem ter as mesmas crenças, facilitando o controle sobre os dominados. Privilegia-se um referencial teórico-prático que segue o “padrão da racionalidade técnica”, como expõe Lévi-Strauss (1965), escolhendo-se o único tipo de cultura e educação com ele compatíveis (cultura hegemônica *versus* culturas subalternas).

Como demonstrado nos capítulos anteriores, o Brasil tem um passado marcado pela escravidão, baseado na segregação e na hierarquização de seres humanos com fins de justificar a expansão mercantil metropolitana, essencialmente cristã, racista e genocida. Mas, mais que o genocídio, o epistemicídio apresenta-se como ferramenta eurocêntrica ainda mais abrangente, visto que é aplicado sempre que se pretende subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas/ideias de grupos sociais que possam ameaçar grupos hegemônicos.

A epistemologia refere-se à ideia do conhecimento considerado válido, e é através de um conhecimento válido que a experiência torna-se inteligível, intencional, compreensível no mundo social. Não há conhecimento sem prática de atores sociais, que somente existem no interior de relações. Logo, a problemática epistemológica é resultado de um sistema sócio-histórico-político-cultural.

Diferentemente do genocídio, o epistemicídio ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central, contra os trabalhadores, índios, negros, mulheres e as minorias em geral, sejam elas étnicas, religiosas, ou de gênero (SANTOS, 1995, p. 328).

Como explica Sueli Carneiro, “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’” (2005, p. 97). Trata-se de um processo de produção da inferioridade intelectual da periferia mundial, o que inevitavelmente respinga nos conceitos sobre Deus e religião desses povos marginalizados.

A história do epistemicídio em relação aos afro-descendentes é a história do epistemicídio do Brasil, dado o obscurantismo em que o país foi lançado em sua origem. O projeto de dominação que se explicita de maneira extrema sobre os afrodescendentes é filho natural do projeto de dominação do Brasil, um sistema complexo de estruturação de diferentes níveis de poder e privilégios. Coube aos africanos e seus descendentes escravizados o ônus permanente da

69 “Está-se projetando ‘fora’ como Outro e como Sombra, o que é incompatível e perigoso reconhecer que pertença ao universo da cultura padrão escolhida. Nesse sentido, o etnocentrismo consiste na dimensão ético-política da mesma problemática cuja dimensão psicoantropológica entre a Sombra ou o Inconsciente [...] renegar o Outro é de certa forma afirmar a própria identidade a partir dessa negação” (NOGUEIRA, 2020, p. 43)

exclusão e punição. (...) A bula papal que decretou que o negro não tinha alma é o que vai permitir a constituição de um tipo *sui generis* de humanismo, o humanismo que se constitui sem negro: porque não tem alma, não é humano, sua ausência não impede esse tipo de “humanismo.” (CARNEIRO, 2005, p. 104-105)

A animalização das religiões afro-brasileiras é consequência da subalternização dos *saberes do sul* – nas palavras de Boaventura (2010) –, o que somente é mitigado quanto ocorre a apropriação cultural de elementos africanos, que, uma vez destituídos de suas origens, são aceitos socialmente⁷⁰.

Mas o epistemicídio não limitou-se ao saberes de origem africana, ele também abrangeu os povos originários, sujeitados à missão civilizadora/evangelizadora:

Havia uma total negação das crenças indígenas pelos europeus. Padre Manuel da Nóbrega exprimiria de modo explícito o que percebia como a inexistência de sentimentos religiosos e de religião entre os tupis: “É gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos e que nenhuma coisa adora”. [...] Consideravam quase tudo diabólico nos ameríndios que habitavam o litoral (NOGUEIRA, 2020, p. 38/39).

Pode-se acrescentar que o epistemicídio é complementado pelo processo de “colonialidade cosmogônica”, que é o efeito responsável pela invisibilidade e destruição dos sistemas gnoseológicos: “essa colonialidade ignora a filosofia que trata dos fundamentos do conhecimento. A noção de gnose emerge como disponibilidade conceitual para pensarmos os princípios explicativos e as potências ausentes em outros modos de sentir, ser, fazer, saber e pensar para além dos limites da racionalidade moderna ocidental” (NOGUEIRA, 2020, p. 54).

No fundamento da colonialidade cosmogônica há a divisão binária entre ancestralidade/espiritualidade e realidade material. De consequência, não é possível associar-se os mundos espiritual e físico, havendo uma dessacralização da expressão do fenômeno sagrado na territorialidade e temporalidade, que pertencem ao reino material.

⁷⁰ Sobre desafricanização da Umbanda vide capítulo 3.3.1.

1.4.2 BRICOLAGEM E A SIMBOLOGIA A TERRITORIAL DOS COMPONENTES ÉTNICOS NA UMBANDA

A natureza plural das sociedades contemporâneas, decorrência da diversidade étnica, geralmente é vista como um “evento quase-natural [...]”. É um hábito estabelecido pensarmos que os elementos desta diversidade são plenamente observáveis à luz de categorias (sociais, étnicas, religiosas, etc.) com vigência universal” (SEGATO, 1997, p. 7). Ocorre que a narrativa de uma única história, universal e homogênea, que estabelece categorias igualmente homogêneas, de vigência universal, nas palavras de Rita Segato, olvida que há atributos particulares que compõe a formação de cada estado-nação e suas respectivas influências com novos elementos individualizados que adentram à sua realidade.

A formação do estado-nação, mormente no Brasil, inegavelmente há de considerar a pluralidade étnica: dos nativos, dos africanos e europeus/colonizadores. De consequência, há certa tensão entre a nação e sua vontade unitária, fundada no todo e firmada nos postulados positivistas, e seu igual escopo de assimilação dos componentes plurais. Segundo a antropóloga:

A tensão nação - etnia ou, ainda, nação unitária - pluralidade constitutiva é circular: é a nação que recebe um grupo, uma etnia ou um conjunto de práticas que configuram uma nova coletividade (por exemplo, religiosa) e os re-cria no seu seio, assignando-lhes uma posição no contexto dos seus outros segmentos para, ao mesmo tempo, colocar-se em tensão com ela [...] Cada história nacional particular produz uma matriz. Fraturas idiossincráticas dessa história dão forma à sua diversidade interior, e os fragmentos são forçados a se articular mutuamente, com a nação como um todo e com os agentes do estado nacional. Trata-se de um jogo de interrelacionamentos múltiplos e simultâneos, de uma configuração historicamente determinada, que afeta a recepção de qualquer grupo ou conjunto de bens em trânsito - e afeta, também, a inserção, no horizonte da nação, dos componentes da faixa que poderíamos chamar de paisagens religiosas em trânsito ("regionscapes" ou "cultscapes"). (SEGATO, 1997, p. 11).

Ou seja, há um conflito entre o caráter plural nacional e, igualmente, sua vontade unitária. Mas há também mútua interação entre a paisagem nacional, particularmente concebida, e a diversidade que a compõe. Segundo Segato, trata-se, em todos os casos, da interseção de duas estruturas: a circulação global de bens e grupos humanos *versus* a configuração local de diversidade.

Ao tratar do Brasil enquanto nação, além da retomada histórica feita no prólogo desta dissertação, destaco aqui a influência da fronteira – política e simbólica – norte/sul para a construção dessa dita diversidade. A fronteira norte, demarcada pelos países hegemônicos,

modernos, tecnologicamente desenvolvidos, tem a modernidade, segundo Segato, como “um conjunto de conteúdos substantivos” (1997, p. 8), que, especificamente no campo religioso, criam as “religionscapes” ou “cultscapes” capazes de se globalizar e expandir à fronteira sul.

O sul, por sua vez, assimila a modernidade como um conjunto de signos associados aos bens materiais e filosóficos provenientes da fronteira norte, “onde o bem é adquirido não pelo seu conteúdo intrínseco, mas porque se encontra contaminado pelo prestígio de que goza a sua fonte de origem” (SEGATO, 1997, p. 9). O sul aspira a modernidade por meio de sua importação e da fetichização dos bens provenientes do norte, atribuindo a ele enorme prestígio. Os credos também passam por esse processo. A antropóloga assim exemplifica:

Carateristicamente, a Bíblia, de forma despercebida, pode circular dentro deste tipo de circuito. É inegável que o encontro entre missionários e nativos ou pobres urbanos é um encontro hierárquico, impregnado da desigualdade entre os mundos a ambos lados da fronteira norte-sul. O antropólogo que trabalha com populações indígenas na América Latina está já familiarizado com a imagem do nativo que testemunha o desembarco de missionários de aviões, jeeps ou barcos, com suas bagagens de Bíblia e bens materiais. Essa cena fundadora, essa imagem reiterada que inscreve o encontro na memória, faz com que não mais, daqui em diante, cada um desses termos, a Bíblia e os bens, todos aportados na mesma trilha, sejam mutuamente discerníveis. Na economia das trocas missionárias, a Bíblia transforma-se no fetiche que corporifica e representa a totalidade desse “carga”, do qual, na verdade, não é mais do que uma parte. Em outras palavras, sua eficácia depende, em grande medida, da numinosidade e magnetismo desse contexto cargoístico, da sua origem, no périplo missionário, em contacto estreito com a riqueza e a tecnologia do mundo desenvolvido. A alteridade hierárquica presente na relação missionário/nativo pode ser considerada uma metáfora da relação imperial em geral, onde a percepção da desigualdade de poder e riqueza, por parte dos nativos, é reconhecida e venerada sob a forma fetichística do Livro (SEGATO, 1997, p. 10).

O sincretismo religioso reproduz o etnocentrismo, hierarquizando cultura hegemônica *versus* culturas subalternas, gerando, durante o processo, o epistemicídio, conforme exposto no capítulo anterior. Essa abordagem apreende o fenômeno religioso em termos de justaposição: norte sobre o sul.

Por isso defende-se a resignificação dos elementos que compõem a Umbanda, por meio do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, a catequese jesuítica, os cultos de matriz africana e a influência da doutrina kardecista. Ou seja, utilizando-se da definição de Lévi-Strauss sobre bricolagem, entende-se que a Umbanda deve partir da elaboração de conjuntos estruturados com resíduos e fragmentos de outros conjuntos, formando um todo novo e peculiar, que leva em consideração relações de subjugação racista e

submissão colonial, ressignificando essa nova realidade, considerando a atuação de seus participantes enquanto sujeitos ativos, criadores de uma nova narrativa.

Sob essa perspectiva, “não basta falar em sincretismo para dar conta dos encontros e fusões típicos deste sistema. O que há aqui de mais significativo é que, nele, a pluralidade continua a se encontrar presente e a estar representada, porém, por um mecanismo multicultural muito peculiar” (SEGATO, 1997, p. 15). Isso quer dizer que, em contraposição ao padrão de racionalidade técnica vista no sincretismo, utiliza-se da bricolagem, a fim de ressignificar a velha lógica de sobreposição de valores pertencentes a um grupo hegemônico sobre outros.

Enquanto o etnocentrismo sincrético procura reduzir as especificidades e as diferenças, tornando-as mais diferentes do que são, exorcizando os referenciais do Outro para torná-los nulos e indignos de consideração, a bricolagem, enquanto lente interpretativa do surgimento da Umbanda, permite que seus sujeitos criem algo novo em termos relacionais, conferindo-lhes autonomia para (re)escrever sua própria história.

Dessa forma, torna-se possível a existência de um credo na fronteira sul que seja igualmente proveniente de epistemologia do sul. Nesse caso, a religião pode significar a negação de símbolos dominantes pertencentes à hegemonia nacional, ou seja, a construção de uma via alternativa, subversiva, que nega o *status quo* atribuído ao panorama nacional.

Alguns setores, por sua vez, escolhem filiações religiosas que lhes permitam escapular-se do espaço de confinamento e exclusão a eles assignado pelas elites das nações às quais territorialmente pertencem. Esse tipo de opções religiosas podem ser entendidas como opções globalizantes, buscas fora e contra a nação, identificada aqui com seus grupos hegemônicos - geralmente católicos na América Latina. Em outras palavras, pelo caminho da filiação religiosa divergente, setores excluídos e socialmente estigmatizados encontram um acesso próprio, por uma via alternativa, à modernidade e à auto-estima. Isto pode ser entendido como um idioma de conflito ou rebelião e como tentativa de contornar simbolicamente uma situação de sujeição dentro de um ordenamento desvantajoso na sociedade nacional. (SEGATO, 1997, p. 12).

Importante destacar que a nação é entendida, segundo a antropóloga, como um “campo interlocucional”, no qual a religião se encontra precipuamente na dimensão discursiva da escolha:

Não se trata simplesmente de que o mapa das identidades sociais é refletido especularmente pelo mapa das escolhas culturais, neste caso religiosas, num quadro de correspondências mecânicas, mas de que grupos que participam das relações numa sociedade nacional a partir de um posicionamento determinado lançam mão de repertórios

simbólicos específicos justamente *significando este posicionamento, com intenção significativa* (SEGATO, 1997, p. 13, grifos da autora).

Isso quer dizer que a integração dessas matrizes religiosas (tanto do sul quanto do norte) depende da estrutura de relacionamentos da nação, na medida da assimilação e incorporação da diversidade local aos grupos e bens globais e fetichistas. Essa integração é feita levando em conta a configuração única e a peculiaridade de cada estado-nação. Se a “condição de possibilidade para a existência de uma nação é que seja capaz de produzir um povo” (SEGATO, 1997, p. 14), no caso do Brasil, a recepção e elaboração dos diferentes componentes étnicos que confluíram em nossa nação teve que considerar que nosso povo é simultaneamente uno/indivisível e múltiplo/plural.

Na bricolagem, as diferentes manifestações culturais e religiosas, apesar de manterem-se singularmente enquanto referência, transitam em vários *locus*, não se restringindo a um segmento, logo, a concepção territorializada, dentro da Umbanda, perde sentido. A Umbanda é, sob essa ótica, a exemplificação perfeita de multiculturalismo sem etnicidade dada pela antropóloga Rita Segato⁷¹, que expõe o seguinte:

De fato, a umbanda - verdadeira língua franca da religiosidade popular brasileira - inscreve as referências culturais com que este sistema trabalha ao falar em "linhagens" de espíritos: a linhagem de "caboclos" (índios, na linguagem da umbanda), de "Pretos-Velhos" (escravos), de "africanos" (somente presente no Batuque de Rio Grande do Sul, e atualmente no Uruguai e na Argentina), os brancos (representados pelos espíritos, frequentemente diabolizados, dos Exús e Pombagiras) e, inclusive, em alguns terreiros, começam a surgir os espíritos "orientais". Existe uma alusão, portanto, uma memória referida, embora metaforicamente, aos componentes étnicos da nação. Contudo, no ato ritual, deixa-se claro que o patrimônio simbólico, por assim dizer, que cada uma dessas linhagens aporta à nação circula entre todos, pode ser apropriada por qualquer um. De fato: qualquer adepto pode entrar em posseção por espíritos de qualquer linhagem e, como é de praxe, por espíritos vários de mais de uma linhagem. O étnico passa, alegoricamente, de mão em mão, é herança de todos. E até o gênero participa da transitividade geral, pois homens e mulheres podem ser possuídos por entidades espirituais masculinas ou femininas indistintamente. (SEGATO, 1997, p. 16).

O cenário brasileiro não é formado por identidades monolíticas e o ritual umbandista, como reflexo da sociedade, assimila vários contornos identitários diferentes, os quais, por sua vez, definem-se de forma relacional. Por isso, as diversas formas de preconceito contra a Umbanda referem-se, na verdade, aos elementos incorporados à religião que remetem à herança racista, colonial e hierarquizadora, consequência de um amálgama religioso, um nós

⁷¹ Para melhor aprofundamento sobre a discussão da autora sobre racismo sem etnicidade e multiculturalismo sem etnicidade vide SEGATO, Rita Laura. *Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização*. Brasília: Série Antropologia, n. 215, 1997.

pitoresco, uma geleia geral. Também é por esse motivo que a leitura através da lente interpretativa da interseccionalidade faz-se imprescindível:

Juntos, racismo, capitalismo e heteropatriarcado devem ser tratados pela interseccionalidade observando os contornos identitários da luta antirracista diaspórica, a exemplo dos brancos de candomblé, que argumentam opressões religiosas sofridas, ignorando que os ataques impostos ao candomblé são, precisamente, ataques contra a cultura do povo negro. A indumentária afrorreligiosa para alguns brancos é situacional, individual e provisória, por vezes, até mesmo mais um capital cultural, simbólico e político. Basta lembrarmos como Pierre Verger, Antônio Carlos Magalhães e Nina Rodrigues fizeram carreira intelectual e política valendo-se da autoridade religiosa no candomblé e produziram racismos e sexismos com a licença poderosa de seus cargos religiosos. (AKOTIRENE, 2019, p. 38/39)

A Umbanda coopta, por meio da bricolagem, elementos étnicos e culturais flutuantes, constituindo um todo novo a buscar legitimidade dentro de uma nação democrática. Enquanto religião eminentemente popular, relativamente invisível aos olhos do poder, assume importância política preeminente.

Uma nova opção religiosa se torna, também, uma “quase-etnia” ou passa a se relacionar e entrar em jogo, de alguma forma, com a configuração étnica, ou formação de diversidade própria da nação receptora. Pode-se falar da existência de conteúdos flutuantes, em geral relacionados com uma diferença em relação a outros grupos que não encontra expressão nos léxicos habituais (étnicos, regionais, de classe, etc) e passa a representar-se como diferença de opção religiosa. (...) Assim, a coletividade que abraça o novo credo, ao constituir-se, passa a negociar um lugar em relação aos outros grupos com repertórios emblemáticos próprios, e a posicionar-se, simultaneamente, dentro do marco da nação. (SEGATO, 1997, p. 12).

Fato é que essa nova coletividade, essa “quase-etnia”, ao organizar-se no seio do novo credo, passa a procurar seu lugar ao sol diante dos outros grupos com repertórios emblemáticos próprios, nas palavras de Segato.

*Where am I?
 Father
 What happened?
 I need help
 What is democracy?
 What is democracy?
 It got something to do with young men killing each other; Arthur
 When it's comes my turn, will you want me to go?
 For democracy, any man would give his only begotten son [...]*

Metallica. *One*⁷²

CAPÍTULO II – MODELOS E REVESES DEMOCRÁTICOS

Este capítulo tem por objetivo revisitar a seguir os conceitos de liberdade, representação e participação, tanto do ponto de vista teórico-normativo quanto do seu prisma estratégico, ou seja, enquanto referência na resolução (ou não) de dilemas democráticos contemporâneos, mormente no tocante à prática umbandista.

A fim de melhor delinear as diferenciações conceituais entre representação e participação, parte-se dos modelos democráticos segundo a definição de Marta Nunes da Costa, *in* “Modelos Democráticos” (2013). Partimos desta autora porque traz importante contribuição acerca dos paradigmas da representação e da participação em uma abordagem complementar, definindo os significados e instâncias concretas da democracia, sem, contudo, ignorar os desafios lançadas pelo século XXI, em uma visão contemporânea e crítica.

O sucesso da democracia, nas suas múltiplas formas, depende de uma abordagem complementar, isto é, uma abordagem que toma a democracia como um todo orgânico com várias dimensões – de representação, participação e deliberação; dimensões estas que não se excluem mutuamente, muito pelo contrário. (COSTA, 2013, p. 1).

Também se pretende definir o que é Estado Democrático de Direito segundo o ordenamento jurídico brasileiro, a fim de que se possa, em um segundo momento, delimitar o racismo religioso enquanto desafio à prática democrática e sob a égide do império da lei.

Essas considerações levam em conta a concepção do filósofo Renato Janine Ribeiro, segundo o qual os Direitos Humanos fomentariam mudanças sociais que revelariam novas reivindicações de grupos marginalizados, em contraste com a decisão popular majoritária. Argumenta-se, neste sentido, que as várias formas de religiosidades revelam não somente uma dimensão ideológica do dogma, mas também são formas de se reunir e identificar populações sub-nacionais, que, inseridas no Estado Democrático de Direito, trazem consigo reivindicações e demandas plurais.

⁷² Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=WM8bTdBs-cw>>.

Posto o problema, explora-se como o pluralismo, enquanto princípio democrático, bem como a liberdade religiosa, instituída pelo art. 5º, inciso VI, da Constituição Federal, são capazes de salvaguardar a prática umbandista enquanto resistência democrática, sob uma perspectiva decolonial de almas.

2.1 CONSIDERAÇÕES PREAMBULARES SOBRE LIBERDADE

Como legado das civilizações antigas do Mediterrâneo, o Ocidente⁷³ recuperou a democracia como forma de governo, cuja estrutura política difundiu-se largamente a partir dos autores da Modernidade, e, especialmente a partir do século XVIII, com as revoluções burguesas na América do Norte em 1776 e na França em 1789.

Ao falar sobre democracia, necessário que seja feita uma breve retomada sobre o conceito de liberdade. Isso porque a adoção de uma interpretação ou outra de liberdade afeta diretamente o que se entende por democracia, conduzindo a diferentes modelos de organização social e política. A liberdade, além de categoria relacional, é própria à condição para governar e ser governado, inserida num horizonte de igualdade no qual todos os cidadãos têm a escolha de participar e tornar-se parte do serviço público (COSTA, 2013, p. 11).

Durante a Idade Antiga, a liberdade política, de conotação pública, possuía caráter positivo, que reforça o ideal de autonomia, capacidade de agir e tomar decisões políticas relativas à vida comum. Conforme ensina Benjamin Constant “entre os antigos o indivíduo quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados” (1980, p. 3). O cidadão se confundia com a própria *polis*, sua liberdade se compunha da participação ativa e constante do poder coletivo: “A participação que, na antiguidade, cada um tinha na soberania nacional não era, como em nossos dias, uma suposição abstrata” (CONSTANT, 1980, p. 6).

⁷³ Faz-se a ressalva: o conceito de Ocidente é tido, em uma perspectiva histórica, como uma categoria fluida, em uma oposição binária imaginária com o Oriente. Assim como há uma periodização histórica que corresponde à trajetória vivida no Ocidente, o espaço que se chama Oriente também não é uma categoria facilmente reconhecida fora do Ocidente. Conforme elucida Del Roio, o Ocidente é, pois, uma categoria histórico cultural (e não geográfica – tanto que categoriza-se como “Oriente interno” o lado ocidental dentro do Oriente). Essa oposição binária funda-se na dissociação moderna entre o sujeito e objeto; entre homem e natureza. Assim, conforma-se frente a relações antinômicas, opondo indivíduo ao Estado, liberdade e autoridade, privado e público, Ocidente e Oriente, etc. Isto é, são criadas dicotomias pela negação de um pelo outro (polaridade). O primeiro pilar desse paradigma fundou-se na polaridade entre homem livre e homem não-livre na Grécia (coisa *versus* ser; animal *versus* ser humano; corpo *versus* mente). O segundo pilar, no cristianismo e no feudalismo (corpo *versus* alma; não cristão *versus* cristão). Del Roio explica que “o Ocidente da modernidade capitalista precisa do outro inferior e ao mesmo tempo temível, pois sua lógica é a da apropriação, sob forma de mercadoria, do que lhe é externo – natureza e culturas – e da submissão do contraditório no seu movimento interior” (1998, p. 74).

Entre os modernos, ao contrário do que acontecia na Antiguidade, o indivíduo, apesar de ser independente na vida privada, não é soberano na vida pública. Na Idade Moderna, a liberdade, de conotação privada, adquire caráter negativo (ou seja, de não estar impedido) e concretiza-se como ausência de impedimentos limitações externas. É neste sentido que ganha importância a capacidade de iniciativa individual para realizar seus próprios propósitos. Constant afirma: “Nossa liberdade deve compor-se do exercício pacífico da independência privada” (CONSTANT, 1980, p. 6). A concepção antiga de liberdade é incompatível com a perspectiva moderna: a primeira valoriza o todo, a segunda enaltece o indivíduo.

Com base nisto, pode-se inferir que a liberdade religiosa é uma liberdade privada, de fazer o que não é proibido, ao passo que a tolerância religiosa é um dever público de respeitar a liberdade individual.

O perigo da liberdade antiga estava em que, atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais. O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político. (CONSTANT, 1987, p. 14).

Essa mudança de concepção de liberdade da Antiguidade para a Modernidade se dá também em função de uma mudança de relação entre o público e o privado. A liberdade privada, enaltecida pelos modernos, por vezes é empregada para limitar o público, colocando a comunidade a serviço da proteção do indivíduo (como para o liberalismo político mais radical, em geral).

Essa centralidade do indivíduo transparece nas democracias que se estabelecem a partir do século XIX. Alexis de Tocqueville, um francês curioso com o que dizia ser único país democrático existente no início daquele século, viajou aos Estados Unidos para estudar suas instituições e costumes. Nos nove meses que ficou em solo americano comoveu-se com o que chama de “igualdade de condições” pelo seu ineditismo em relação à Europa, mas observou a falta de vínculos que entre estas pessoas que se consideram iguais. Cada um, voltado aos seus próprios interesses, perde a noção do comum e torna-se “individualista”.

No Capítulo II, Tomo I, 2ª Parte, da obra *Democracia na América*, Tocqueville conceitua o individualismo como “um sentimento refletido e tranquilo, que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de ter criado assim uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma” (2005, p. 14). O individualismo é um meio de esgotamento da virtude cívica. Se pensarmos ainda além, o individualismo

“sempre se contrapôs (e sempre se contraporá) às concepções holísticas da sociedade e da história, qualquer que seja a procedência das mesmas” (BOBBIO, 2004, p. 31).

Confrontando a concepção de liberdade moderna com a antiga, observa-se que a primeira tem como consequência um baixo nível de cooperação social e política; foca-se na realização e plenitude do indivíduo. A antiga, por outro lado, produz maior coesão social, pois o todo, o coletivo é o mais importante, sobrepondo-se à personalidade.

Este modo de compreender a liberdade faz com que Constant afirme que a independência individual é muito mais importante para os modernos do que para os antigos. Considera que, quando os antigos “sacrificavam essa independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter mais; enquanto que, fazendo o mesmo sacrifício, nós [os modernos] daríamos mais para obter menos.” E conclui:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade às garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios. (CONSTANT, 1980, p. 7)

Segundo Touraine, a garantia ao espaço privado dos indivíduos é a tônica da democracia dos modernos, a qual “apoia-se na liberdade criadora do sujeito, em sua capacidade de ser um ator social e modificar seu meio ambiente para desbravar um território no qual venha a sentir-se como criador livre” (TOURAINÉ, 1996, p. 257). Contemporaneamente, vê-se tal lógica aplicada aos governos democráticos, onde o cidadão, enquanto sujeito criador de seus direitos, exerce sua liberdade para assegurar seus privilégios privados – frequentemente – em detrimento do corpo coletivo.

Defendemos, contudo, ser possível pensar o exercício da liberdade sem a oposição entre o indivíduo e o cidadão. Em um Estado Democrático pluralista e inclusivo, é preciso manter a singularidade e participação de todos como iguais no espaço comum. Sem isso, o espaço público constitui-se apenas a partir da somatória de posições de indivíduo (com seus interesses privados) concordantes.

Sob a ótica toquevilleana, a liberdade manifesta-se como direito privado de cada um agir conforme o seu próprio interesse, mas também configura liberdade o exercício da participação e respeito às decisões coletivas. Esses dois espectros estariam diretamente relacionados, na medida em que:

A independência encontra na esfera da vida privada o espaço próprio ao seu exercício, enquanto a participação se manifesta privilegiadamente no espaço público, essa distinção está longe de ser uma cisão. [...] Nem as decisões que os homens tomam no plano coletivo podem prescindir de uma análise individual, nem suas ações

de ordem privada podem se dar à revelia de uma análise das consequências sobre os demais. [...] No plano da vida pública, o indivíduo exerce sua liberdade participando das decisões relativas às questões comuns e assumindo as responsabilidades decorrentes de suas decisões. No plano da vida privada, o indivíduo exerce sua liberdade quando pensa e decide considerando suas próprias convicções, permanecendo independente dos demais em tudo o que diz respeito tão só a si mesmo. Ainda que Tocqueville prezasse imensamente a independência para cada um poder julgar de acordo com si mesmo, jamais pretendeu que essa independência separasse os homens. (REIS, 2007, p. 9).

Dessarte, mesmo que Tocqueville confira ao indivíduo uma esfera inviolável em face do Estado, o autor admite que os domínios público e o individual não são contrários, mas completam-se. Isso porque a vida humana, embora individual, é vivida no espaço social.

Caô, caô, caô, caô, a justiça chegou

*Ele subiu o morro sem gravata dizendo que gostava da raça
Foi lá na tendinha, bebeu cachaça e até bagulho fumou
Foi no meu barracão e lá usou lata de goiabada como prato
Eu logo percebi, é mais um candidato às próximas eleições*

*Fez questão de beber água da chuva
Foi lá na macumba, pediu ajuda
Bateu cabeça no gongá*

*Deu azar
A entidade que estava incorporada disse:
esse político é safado, cuidado na hora de votar
Também disse*

*Meu irmão, se liga no que eu vou lhe dizer
Hoje ele pede o seu voto, amanhã manda a polícia lhe bater
Meu irmão, se liga no que eu vou lhe dizer
Hoje ele pede o seu voto, amanhã manda a polícia lhe prender*

*Nesse país que se divide em quem tem e quem não tem
Sempre o sacrifício, cai no braço o operário
Eu olho para um lado, eu olho para o outro
Vejo o desemprego e vejo quem manda no jogo*

*E você vem, vem, pede mais de mim
Diz que tudo mudou e que agora vai ter fim
Mas eu sei quem você é, ainda confio em mim
Esse jogo é muito sujo mas eu não desisto assim*

*Você me deve
Malandro é malandro, mané é mané
Você me deve
Você me deve seu canalhocrata
Você me deve, malandragem*

[...]

*Político engana todo mundo
Menos o caboclo
Ele deu azar na macumba do malandro
Caboclo caguetou ele*

Bezerra da Silva. *Candidato Caô Caô*⁷⁴

2.2 O PARADIGMA DA REPRESENTAÇÃO

Já vimos que, na modernidade, a liberdade, diferentemente do paradigma da antiguidade, é exercida no momento em que podemos decidir pelo nosso futuro e escolhas individuais (liberdade privada). Como fica, então, a soberania popular nesse novo contexto? Nesse modelo, a representação política é a forma genuína pela qual se exerce a soberania.

⁷⁴ Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=MSi1NpAzHPM>>.

Quanto mais tempo e forças o homem consagra ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa. Daí vem, Senhores, a necessidade do sistema representativo. (CONSTANT, 1987, p. 14).

Nas palavras de Benjamin Constant, o sistema representativo é uma procuração dada. A representação foi, contemporaneamente, alvo de certo descrédito e passou a ser elencada apenas como a segunda melhor alternativa no sistema democrático, cujo ideal seria o modelo direto – a representação estaria, originalmente, em contraposição ao próprio conceito de democracia: “Hoje prevalece, de longe, a democracia representativa. Ela representa um certo *downsizing*, uma certa redução de importância em relação a políticas antigas.

Há duas falsas premissas, segundo Marta Nunes da Costa (2013, p. 6/7), que sustentam a falácia de que a representação seria apenas a segunda melhor alternativa: a primeira de que Atenas era tão somente uma democracia direta, sem recorrer a funções representativas. A segunda de que, diante da impossibilidade de transformar os sistemas políticos atuais em democracias diretas, nos resignamos com o governo representativo como o “menor dos males”, ou, nas palavras de Nadia Urbinati, “second best” (2006, p. 191).

Ao se falar em representação, entende-se em linhas gerais que uma democracia é representativa porque, nela, seus representantes são eleitos. O artigo 14, *caput*, da Constituição Federal determina que “a soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei” (BRASIL, 1988). Segue o texto constitucional determinando que o alistamento eleitoral e o voto são obrigatórios para os maiores de dezoito anos e facultativos para os analfabetos, os maiores de sessenta anos e aqueles entre dezesseis e dezoito anos.

Ocorre que “a democracia representativa é uma forma de governo original, que não é idêntica à democracia eleitoral” (URBINATI, 2006, p. 191). Isso quer dizer que a representação não se esgota no processo eleitoral (apesar de o contrário ser verdadeiro). Veja-se o sorteio, que, apesar de peça chave para se entender o princípio democrático da rotatividade nos cargos, foi olvidado nas democracias contemporâneas.

Na Antiguidade, o papel do sorteio na democracia ateniense é evidenciado por Aristóteles, que diz: “todos têm poder sobre cada um, e cada qual deve alternadamente governar os outros”, bem como “que os magistrados devem ser sorteados, ou todos sem exceção, ou pelo menos aqueles cujo cargo não requer nem luzes, nem experiência” (2006, p. 108).

Esses dois componentes, tanto o sorteio quanto a eleição, devem coexistir em uma democracia representativa. No caso do sorteio, pressupõe-se a autoconsciência, isto é, o juízo

reflexivo implicado em cada cidadão, decidindo se é um bom candidato a um cargo público, voluntariando-se ao sorteio para que o exerça; e o sentido de responsabilidade individual, tanto moralmente quanto na política, contribuindo o cidadão para o bem comum: “o indivíduo vê a si mesmo como *livre* – livre para fazer algo, não só para si mesmo, mas para o *outro* e para o mundo” (COSTA, 2013, p. 10). Já nas eleições, há um reconhecimento de si por parte dos outros. Trata-se de talentos e competências reconhecidas por outros como elementos essenciais de boa governança⁷⁵. Ao conjugar o sorteio – enquanto aspecto igualitário – e as eleições – enquanto aspecto meritocrático – a própria Atenas se constituiu de uma democracia mista⁷⁶.

Para Aristóteles, diferentemente do sorteio, que só ocorre uma vez, admite-se a reeleição, nos seguintes termos: “a mesma magistratura não deve ser conferida mais de uma vez à mesma pessoa, ou pelo menos que isto aconteça raramente e para pouquíssimos cargos, a não ser os militares”, e continua: “não se deve tolerar nenhuma magistratura perpétua. Portanto, se sobrar alguma magistratura do antigo regime, suas atribuições serão reduzidas e, de eletiva, passará a depender de sorteio. Eis o espírito de todas as democracias” (Aristóteles *in* Política, 2006, p. 108 e 109)⁷⁷.

Pode-se inferir que o sorteio, enquanto forma de garantia da rotatividade dos cargos, presta-se também para evitar a profissionalização da política e o igual direito de falar e ter voz na Assembleia.

De qualquer forma, conforme pontua Aristóteles, é a alternância entre comando e obediência que constitui a virtude do cidadão. É sob esse prisma que o princípio da rotatividade nos cargos, em uma democracia representativa, se institui: “[é] uma questão de oferecer os meios e a motivação para que os governados fossem governadores, e os governadores, governados” (COSTA, 2013, p. 11).

⁷⁵ Sobre reconhecimento e teoria política, há forte debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth. O último propõe uma teoria do reconhecimento que tem por base elementos privados do processo de reconhecimento do *self*: A aceitação dá-se por outros indivíduos por intermédio do amor e amizade, elementos fundamentais do processo de reconhecimento da diferença. De outro lado, Nancy Fraser aborda a dimensão política do processo de reconhecimento como um *status* legal que pode ser modificado: aceitação do *self* por meio de uma concepção de justiça que exerce o papel de reparação em relação às injustiças passadas.

⁷⁶ Talvez, justamente em razão da conjugação desse dualismo representação-participação, a democracia, tal como se apresenta contemporaneamente, tenha se estabilizado na conjuntura ocidental.

⁷⁷ Aristóteles entende por magistrado o cidadão com mando a serviço da justiça: “Não se deve chamar propriamente de magistraturas senão as que participam do poder público quanto a certos objetos, para deliberar sobre eles, julgá-los e, sobretudo, ordená-los, pois é o mando o seu atributo característico. [...] A seguir há três magistraturas mais eminentes do que todas as outras – a conservação das leis, a consulta e o senado, a primeira é própria à aristocracia, a segunda à oligarquia e a terceira à democracia” (2006, p. 79 e 82).

2.2.1 MANDATO, PRESTAÇÃO DE CONTAS E DEMANDA DEMOCRÁTICA

A representação, enquanto relação social⁷⁸, conforme a tese de Hannah Pitkin, tem duas dimensões: a primeira refere-se à autorização, ou seja, a outorga da autoridade do representante (mandato). A segunda refere-se à esfera de responsabilização, ou seja, a capacidade de resposta dos representantes aos representados (prestação de contas).

Do ponto de vista da eleição enquanto mandato, ela é um meio para selecionar boas políticas, uma determinada pauta e seu respectivo representante. Segundo a Constituição Federal, o Poder Legislativo é exercido pelo Congresso Nacional, que se compõe da Câmara dos Deputados e do Senado Federal. O tempo do mandato, denominado pela Carta Magna de legislatura, terá a duração de quatro anos.

Consoante o art. 45 (BRASIL, 1988), “a Câmara dos Deputados compõe-se de representantes do povo, eleitos, pelo sistema proporcional, em cada Estado, em cada Território e no Distrito Federal”. Por tratar-se de representação do povo, o número total de Deputados varia proporcionalmente à população de cada Estado ou Território.

Já o “Senado Federal compõe-se de representantes dos Estados e do Distrito Federal, eleitos segundo o princípio majoritário” (art. 46 da CF, BRASIL, 1988). Por tratar-se de representação do ente federativo em si, o número de Senadores é fixo em três, com mandato de oito anos, ou seja, duas legislaturas. A renovação das legislaturas dá-se alternadamente, de quatro em quatro anos, ora um terço dos senadores se elegem, ora dois terços dos senadores se elegem.

As deliberações de cada Casa e de suas Comissões são tomadas quando presente a maioria absoluta de seus membros (art. 46 da CF, BRASIL, 1988). A maioria absoluta é definida como o primeiro número inteiro superior à metade, por exemplo: o Senado, composto por oitenta e um senadores, requer quórum de quarenta e um senadores para abertura dos trabalhos. Já as deliberações, via de regra, são tomadas por maioria simples, que é calculada levando em consideração a metade do número de presentes participantes na

⁷⁸ Marta Nunes da Costa explicita, ainda, outras três formas de se tratar a representação, além da representação enquanto relação social: “A segunda forma de tratar representação é como representação substantiva, ou seja, olhando para o conteúdo das ações dos representantes como se estas fossem em nome dos representados. Terceiro, temos a representação descritiva, na medida em que os representantes espelham e reproduzem com rigor as características dos representados, por meio das categorias de raça, etnia, gênero, condição profissional, estatuto social e econômico, entre outras. Quarto, há a representação simbólica, o que significa as formas pelas quais o representante se posiciona face ao representado” (COSTA, 2013, p. 19). Nas duas primeiras abordagens, a representação apresenta-se como forma de agir por outro, já nas duas segundas, como forma de ser ou estar pelo outro. **Seja qual for o sentido emprestado à representação – relação social, substantiva, descritiva ou simbólica –, os representados são tratados de maneira passiva, ao passo em que os representantes são tratados de maneira ativa.**

votação, ou seja, compreende mais da metade dos votantes. Exigem a maioria simples a aprovação de projetos de lei ordinária, de resolução, decreto legislativo e medida provisória⁷⁹.

É o Congresso Nacional o responsável por fiscalizar e controlar, diretamente, ou por qualquer de suas Casas, os atos do Poder Executivo, incluídos os da administração indireta; bem como julgar anualmente as contas prestadas pelo Presidente da República e apreciar os relatórios sobre a execução dos planos de governo (art. 49, incisos X e IX, respectivamente, da CF, BRASIL, 1988). Se entendermos a eleição enquanto forma de prestação de contas, ela se presta para manter o governo eleito responsável pelos resultados de suas ações pretéritas – seja o Executivo ou o Legislativo.

Ocorre que, para Bernard Manin, Adam Przeworski e Susan Stokes, tanto a representação firmada no mandato (autorização) quanto na prestação de contas (responsabilização) não são isentos de problemas: “os eleitores não sabem tudo que precisariam saber, tanto para decidir prospectivamente o que os políticos deveriam fazer, quanto para julgar retrospectivamente se eles fizeram o que deveriam ter feito” (2006, p. 106). Os autores evidenciam um problema relacionado à tomada de decisões dos cidadãos, pois o povo, ao exercer sua soberania de forma irrestrita e plena, o faria de forma insipiente, apedeuta – o que o tornaria sua decisão desqualificada, tanto no tocante às propostas de governo a serem executadas, quanto aos projetos que foram (ou deveria ter sido) realizados pelos mandatários nos anos anteriores.

Além do problema relacionado aos eleitores, acrescento um empecilho relacionado aos representantes eleitos, que uma vez investidos em suas funções (ou antes mesmo, já durante as campanhas eleitorais), poderiam valer-se de interesses escusos, diversos daqueles apresentados em sua plataforma de governo, deixando de observar os valores pelos quais seus eleitores o elegeram – o que denomina-se desvirtuamento de mandato.

Em uma conjuntura ideal, o desvirtuamento do mandato ocorreria porque o panorama social e político seria passível de mudanças tais que a implantação do mandato não seria mais o melhor para os eleitores:

Suponha-se que um governo que esteja iniciando o mandato, ao vencer as eleições com uma campanha sobre uma proposta política “S”, imediatamente após assumir o cargo, aprende algo que nem ele e nem os eleitores sabiam na época de eleição: o governo anterior, competindo para a reeleição, escondeu a triste situação do tesouro, e

⁷⁹ Projetos de lei complementar, diferentemente, requerem maioria absoluta da composição da Casa. A rejeição de veto presidencial também exige o voto da maioria absoluta dos deputados e senadores em sessão conjunta do Senado e da Câmara. Já a aprovação de Proposta de Emenda à Constituição (PEC) é feita por três quintos dos parlamentares no Congresso, após dois turnos de discussão. Para a cassação de mandato, é exigido voto aberto da maioria absoluta. Percebe-se que a Constituição prevê quóruns de aprovação diferentes de acordo com a relevância da normativa legal a ser votada, a regra, contudo, é a aprovação via maioria simples.

os ganhadores da eleição descobrem, ao assumirem o cargo, que os cofres estão vazios. Digamos que “S” é a melhor política quando as condições são boas, enquanto “E” é melhor quando as condições são ruins. Então, o governo se depara com a opção de se desviar do mandato para o bem dos eleitores ou aderir às propostas apesar de as circunstâncias terem mudado. Por sua vez, os eleitores, que teriam concordado em mudar a política, se tivessem observado o que o governante observou, precisam decidir se acreditam na mensagem do governo – que parecerá auto-interessada – sem ter acesso direto à informação. E podem se equivocar em uma outra direção. Portanto, os representantes se desviarão uma parte do tempo e os eleitores punirão alguns desses desvios – bons ou ruins. (MANIN, 2006, p. 113)

Outra possibilidade, que também se afigura razoável, ocorre quando o representante não acredita que os eleitores se convencerão da efetividade da melhor política e, por isso, implementa a proposta inferior. Ou seja, o gestor da coisa pública, possuindo um quadro mais amplo do que seria melhor a ser implementado, deixa de fazê-lo, por perceber que essa proposta, mesmo que melhor, não seria bem aceita pelos eleitores.

Diz-se conjura ideal nos parágrafos anteriores porque, no Brasil, a nossa realidade acrescenta novas hipóteses não tratadas pelos autores, como as consequências do clientelismo político e oligárquico, baseado no mando pessoal e patrimonial que desaguaram no atual quadro de corrupção, que é muito presente nas relações públicas. José de Souza Martins explica que “a política do favor, base e fundamento do Estado brasileiro, não permite nem comporta a distinção entre o público e o privado” (1994, p. 20). Historicamente, a distinção entre o patrimônio público e privado apenas refere-se ao direito de propriedade, e não aos direitos da pessoa:

Durante todo o período colonial, os direitos se superpuseram, o público e o privado. A grande distinção era de outra natureza e se sobrepunha a todas as outras: o que era patrimônio do rei e da Coroa e o que era patrimônio dos municípios, isto é, do povo. E aí a própria concepção de pessoa, como sabemos, estava limitada [...] Não havia uma distinção entre o que hoje poderíamos chamar de bens do Estado e bens do cidadão [...] Portanto, as relações entre o vassalo e o rei ocorriam como troca de favor. A lealdade política recebia como compensação retribuições materiais, mas também honrarias, como títulos e privilégios, que, no fim, resultavam em poder político e, consequentemente, em poder econômico. Nesse esquema de trocas, os súditos não estavam excluídos da gestão da coisa pública. (MARTINS, 1994, p. 22-23).

A constituição desses grupos sociais com direitos desiguais, cujo voto e expressão política eram extremamente segmentados (especialmente quando se lembra das pessoas escravizadas, em situação de mendicância e mulheres), nos levam a pensar o município como “o lugar de mais completa participação política da minoria a quem se reconheciam direitos

políticos, pois era onde estava o mais completo colégio eleitoral” (MARTINS, 1994, p. 27). No Brasil dos séculos XVI e XVII, o âmbito público era, pois, personificado pelo privado: a unidade política (e fiscal) encontrava-se no território de poder local. “Eles [os potentados rurais e locais] se tornaram os guardiães do Estado nacional nascente e, portanto, a fonte de legitimidade política do novo país” (MARTINS, 1994, p. 27). Sob esse aspecto, o clientelismo político é demonstrado não como uma forma obsoleta de aliciamento eleitoral entre ricos e pobres; mas como uma “instituição da representação política como uma espécie de gargalo na relação entre a sociedade e o Estado. Não só os pobres, mas todos os que, de algum modo, dependam do Estado, são induzidos a uma relação de troca de favores com os políticos” (MARTINS, 1994, p. 29).

Em síntese: no primeiro caso, os representantes executarão políticas que melhoram o bem-estar dos eleitores por meio de desvios do mandato. No segundo caso, os representantes seguirão o mandato, mesmo acreditando que sua implementação não será melhor para os eleitores – ou seja, os representantes implementarão a proposta que acreditam que seus eleitores consideram melhor, mesmo que não seja. No terceiro caso, os representantes não seguirão o mandato e tampouco executarão políticas que melhorem o bem-estar dos eleitores, mas se valerão do clientelismo político, no mando pessoal e patrimonial, para efetivar suas demandas privadas, em verdadeira confusão entre o público e o privado.

Segundo as três perspectivas, os representados são tratados de maneira passiva, ao passo em que os representantes são tratados de maneira ativa, responsáveis por exercer a liberdade política. Isso porque o detentor do mandato é aquele que toma as decisões de forma proativa, agindo quase que como um tutor dos sujeitos representados, que assistem às decisões tomadas sem nada poder fazer. Contudo, “é a ação [dos eleitores] que garante a legitimidade ao papel e função da representação” (COSTA, 2013, p. 17). A crítica da autora é a seguinte:

O que devemos perguntar não é *quem* são os representantes, mas também *quem* são os representados? Não se trata apenas de definir as identidades dos representantes nem o processo de constituição e institucionalização da representação. Hoje, mais do que nunca, trata-se de definir as identidades dos representados e perceber *como* é que os representados se constituem enquanto tal, isto é, enquanto um sujeito político mais ou menos definido, que quer ver-se representado por outro. (COSTA, 2013, p. 20, grifos da autora).

A visão dos representados de maneira passiva e dos representantes de maneira ativa não é uma perspectiva que irrompera neste século, pelo contrário. Tem-se por exemplo o que ocorrera durante o complexo e contraditório processo revolucionário francês (1789-1799),

especialmente após editada a Constituição de 1791, posteriormente ratificada por Napoleão Bonaparte⁸⁰ durante o Consulado⁸¹, instituído em 10 de novembro de 1799 (18 Brumário).

Referido marco legal estabelecia a igualdade jurídica entre todos os indivíduos: extinguíam-se os privilégios hereditários da nobreza e do clero (embora tenha restabelecido a escravidão nas colônias francesas, abolida pela Revolução); completa liberdade de produção e de comércio, proibindo-se as greves dos trabalhadores; liberdade de crença religiosa: instituía-se a separação entre Estado e Igreja e tornava obrigatória a nacionalização dos bens do clero⁸²; e, por fim, os poderes do Estado foram divididos em: Legislativo, Executivo e Judiciário, assegurava-se a representatividade popular por meio de eleições para a escolha dos parlamentares, dividindo-se os cidadãos em ativos (que tinham um limite mínimo de renda para votar) e passivos (pobres que ficavam fora do processo eleitoral).

Ocorre que, nesses moldes, a democracia fez com que os indivíduos fossem considerados legalmente com igual *status* – o que, na prática, gerava maiores distinções sociais. É o que contemporaneamente conceituou-se como isonomia formal e material. A primeira prevê que todos são iguais perante a lei; a segunda, também denominada igualdade substancial, visa corrigir as desigualdades existentes na sociedade, reverberando tratamentos dissemelhantes aos sujeitos, na medida de suas desigualdades. A Constituição francesa de 1791 previu, talvez de forma inédita e utilizando-se de certo anacronismo histórico, o que hoje entende-se por igualdade formal (sem dispor, contudo, sobre a igualdade material).

Consoante elucida Hobsbawm (1977, p. 114), a mobilidade social e o progresso educacional foram fundamentais para a sociedade burguesa, na medida em que obscureciam a divisão entre as camadas médias e inferiores da sociedade, que, de forma geral, não poderia

80 A ação de Napoleão logrou evitar uma possível ascensão ao poder de setores mais identificados com os interesses das camadas populares (jacobinos) ou dos antigos monarquistas. Com isso, Napoleão consolidou as conquistas da burguesia e abriu caminho para o desenvolvimento capitalista francês, encerrando o ciclo revolucionário.

81 O consulado possuía características republicanas, com instituições de cunho democrático, tais como o senado, o tribunal, o corpo legislativo e o conselho de Estado. No Executivo, os cônsules Roger Ducos, Emmanuel Sieyès e Napoleão eram responsáveis pelo governo. Entretanto, não se pode esquecer que Napoleão centralizara o poder após eleito primeiro cônsul da república. Ao afirmar que Napoleão consolidara as conquistas burguesas, deve-se ter em mente que, em 1804, os direitos políticos foram por ele suprimidos durante o seu governo no Império.

82 A Constituição francesa de 1791 assim dispunha: “*PREÂMBULO - A lei não reconhece os votos religiosos, nem qualquer outro compromisso que seja contrário aos direitos naturais, ou à Constituição. [...] TÍTULO PRIMEIRO - Disposições fundamentais garantidas pela Constituição - A Constituição garante igualmente como direitos naturais e civis: a liberdade para todo homem ir, permanecer e partir sem poder ser impedido ou detido, senão em conformidade às formas determinadas pela Constituição; a liberdade para todo homem de falar, escrever, imprimir e publicar seus pensamentos, sem que os seus escritos possam ser submetidos a censura alguma ou inspeção antes de sua publicação, e exercer o culto religioso ao qual esteja ligado; a liberdade aos cidadãos de se reunirem pacificamente e sem armas, cumprindo as exigências das leis de polícia; a liberdade de enviar, às autoridades constituídas, petições assinadas individualmente*” (grifos meus).

mais ser excluída do processo democrático, mas poderia ser “dirigida” pelas elites. Assim foi que Napoleão III assegurara um modelo baseado no nacionalismo e na democracia:

A revolução deu-lhe a chance de apresentar o nome de Bonaparte para a presidência, sendo eleito por uma grande maioria, mas por uma imensa variedade de motivos. Ele não precisou de votos para permanecer no poder nem para declarar-se imperador, mas se não tivesse sido eleito antes, nem toda sua capacidade para intriga teria persuadido os generais, ou quem quer que tivesse poder e ambição para apoiá-lo. Era, portanto, o primeiro dirigente de um grande país, com a exceção dos Estados Unidos, a chegar ao poder através do sufrágio (masculino) universal, e nunca o esqueceu. (HOBSBAWM, 1977, p. 115).

Napoleão III baseia-se no voto “universal” para aplicar sua política parlamentarista e fundada na legitimidade por meio de plebiscitos. Sua legitimidade surge do argumento segundo o qual ele intermediava os interesses da massa, que não seria capaz de fazê-lo em nome próprio.

Não se colocava em pauta a questão da política de massa, “de fato, frequentemente os representantes da classe média podiam tomar o lugar do 'povo' real, que diziam representar” (HOBSBAWM, 1977, p. 121), não se questionando a real legitimidade desses governos, em que parcela muito restrita da população de fato elege seus representantes.

Poucos casos chegaram a ser tão extremos como Nápoles ou Palermo no começo da década de 1870, quando 37,5 e 44% dos candidatos estavam nas listas porque eram graduados de alguma forma. Mas mesmo na Prússia, o triunfo dos liberais em 1863 parece menos impressionante se for lembrado que 67% do voto da cidade que os elegeu representavam realmente apenas 25% do voto urbano, já que dois terços do eleitorado não se deu ao trabalho de ir às urnas as cidades. (HOBSBAWM, 1977, p. 121).

É por isso que, atualmente, tal pensamento não mais coaduna com as demandas democráticas apresentadas pelo complexo tecido social. A representação – como forma de efetivação da política democrática – deve visar não somente os representantes, mas deve delinear e compreender também os representados, expandindo e completando o quadro democrático. Para Bobbio (2004), o conceito de democracia implica aceitação de um conjunto de normas que definem quem pode governar legitimamente e os meios pelos quais poderá fazê-lo. Ressaltando o papel dos representados, o autor entende que é a investidura popular dos governantes e a verificação periódica dessa investidura por parte do povo, por meio da gradual ampliação do sufrágio por meio de sua constitucionalização, que o poder do povo pode ser capaz de “derrubar governantes, embora também aqui nos limites de regras preestabelecidas, um poder que estava anteriormente reservado apenas ao fato revolucionário

(também aqui, trata-se de um fato que se torna direito ou, segundo o modelo jusnaturalista, de um direito natural que se torna direito positivo)” (2004, p. 63).

Assim, levando-se em conta essa nova figura, a do o representado ativo, tem-se que o sistema representativo em nada se assemelha a um contrato ou uma autorização, trata-se, na verdade, de uma forma original de participação política, na qual a comunicação de ideias plurais é o elemento-chave.

Em vez de nos preocuparmos com as formas e categorias empregadas à representação, tem-se por foco os meios pelos quais se pode efetivar as diversas demandas representativas. Isso quer dizer que é preciso observar os atores políticos sem nos limitarmos ao domínio institucional, sem esgotarmos a representação com o processo eleitoral – leva-se em consideração os debates para além do direito ao sufrágio enquanto a mera escolha de representantes.

A ideia de demanda democrática, nesses moldes, é complementada por Saward, que explica que a representação efetiva-se por meio da categoria de demanda: “expõe a dinâmica, o caráter evolutivo da mesma, contrariando a posição ossificada que define parte da teoria democrática, a saber, aquela que trata os interesses e as necessidades como reais e imutáveis” (SAWARD *apud* COSTA, 2013, p. 23). É enxergar os eleitores enquanto atores políticos, sem nos limitarmos tão somente ao domínio institucional dos partidos e agentes políticos. Isso permite que o processo eleitoral seja complementado pelas diversas demandas que aparecem no decorrer da governança, demandas essas que são, naturalmente, mutáveis.

A ação por meio da atuação dos representantes e, principalmente, dos representados possui caráter dinâmico, assim como as próprias relações que resultam das transformações sociais. Isto é, a atuação desses atores políticos, que reivindicam continuamente suas demandas democráticas, significa o rompimento com o paradigma limitado da representação enquanto eleição. A representação é, verdadeiramente, muito mais que o processo eleitoral, ela é a expressão de fontes híbridas de sentido político, que além de seu caráter dinâmico e mutável, é também um *locus* onde é possível construir o novo, conferindo espaço ao que ainda não foi nomeado.

A democracia trata-se, portanto, de um *processo de liberação da pessoa humana das formas de opressão* (SILVA, 2010, p. 120), em uma perspectiva de realização social e efetividade dos direitos conferidos ao ser humano. A democracia, pelo exercício dos instrumentos que oferece à cidadania sob a ótica da demanda representativa, possibilita que se concretize um Estado de justiça social, fundado na dignidade da pessoa humana.

2.3 O PARADIGMA DA PARTICIPAÇÃO

Rousseau foi um dos autores mais preeminentes para o desdobramento da teoria democrática moderna, defendendo a relevância da participação política em um momento em que os teóricos sustentavam a imprescindibilidade de um governo representativo.

É no *Contrato Social* que Rousseau trata do conceito de vontade geral, distinguindo-a da vontade de todos, ele afirma que a vontade geral é composta pelo interesse comum, já a vontade de todos é a soma de vontades particulares que têm por escopo o interesse privado: “tirai dessas mesmas vontades as que em menor ou maior grau reciprocamente se destroem, e resta como soma das diferenças a vontade geral” (ROUSSEAU, 2001, p. 41).

A vontade geral, enquanto forma de manifestação do corpo coletivo soberano, é a fonte de legitimação do governo. Esse postulado pressupõe uma fonte de legitimidade na dinâmica de Estado, legitimidade esta que não mais advém do monarca ou do clero. Para que seja eficaz, é preciso que seja reconhecida como válida por todos os sujeitos ali inseridos, os quais, pelas vias participativas, procederão à autolegislação, gerindo seus interesses em prol da comunidade política em geral.

Rousseau prevê um espaço onde haja igualdade política, onde todos participem equitativamente do processo de tomada de decisão. Não se olvida que Rousseau dá primazia à liberdade no contexto político de participação do corpo coletivo (Livro 1, cap. 8 do *Contrato Social*). O que se pretende, aqui, é demonstrar que a igualdade também é condição de procedibilidade democrática: o conceito de autolegislação, ou seja, do sujeito dar a si próprio a lei que vai obedecer em um espaço partilhado por todos, pressupõe que haja uma comunidade política na qual todos são iguais, no sentido de que todos participam do processo de tomada de decisão (COSTA, 2013, p. 29).

Ao se falar em igualdade, trata-se de se estabelecer uma condição assemelhada entre os cidadãos, sem se esquecer, contudo, que há diferenças entre governantes e governados⁸³. Tal igualdade só é conquistada quando certas condições são preenchidas, como a independência econômica face às necessidades de sobrevivência de cada indivíduo. Não se trata, contudo, de um isolamento entre os cidadãos, visto que tal independência é

⁸³ Ao retomarmos o pensamento antigo sobre o tema, Aristóteles afirma que “todos devem passar pela judicatura, de qualquer classe que sejam, e ter poder para julgar sobre todos os casos em qualquer matéria, mesmo as causas da mais alta importância para o Estado” e continua: “pobres e ricos colocados em pé de igualdade, outorga do poder a todos, para que um após outro o exerçam, sem exclusões nem disparidade: assim são entendidas a igualdade e a liberdade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 108). Entretanto, faz-se a ressalva: “Não há dúvida, porém, de que deva haver uma diferença entre os governantes e os governados. Cabe ao legislador decidir como ela será e como repartirá os poderes” (ARISTÓTELES, 2006, p. 107).

acompanhada da necessidade de cooperação entre todos em prol da harmonia na república, em uma fusão entre o bem comum e o bem particular.

É neste sentido que Rousseau afirma, no início do Capítulo XI, do Segundo Livro do *Contrato Social*, que todo sistema de legislação deve ter como objetivo a liberdade e a igualdade dos cidadãos e exemplifica dizendo que não deve haver diferenças econômicas tais que um cidadão possa ousar querer comprar o outro; e, tampouco, que as condições do outro cidadão sejam tão miseráveis que ele sinta-se constrangido a vender-se⁸⁴ (2001, p. 72-75).

Segundo Costa, “a participação, em Rousseau, afirma-se como instrumento essencial para garantir a proteção dos interesses de todos. Todavia [...], acima de tudo, ela viabiliza que o indivíduo se construa a si mesmo como cidadão virtuoso e responsável” (2013, p. 30). É nesse contexto que Rousseau prevê que o indivíduo seria forçado, pela participação, a ser livre. É por meio do processo democrático onde há participação que se assegura a *igualdade política* e a *liberdade*, que o cidadão passa a se sentir como pertencente à comunidade na qual se encontra inserido. Logo, “à luz de Rousseau, um sistema participativo seria, também ele, autossuficiente” (COSTA, 2013, p. 30)⁸⁵.

Também para Tocqueville, a democracia teria como pressuposto um estado social marcado pela igualdade de condições e a forma política identificada pela soberania do povo, de modo a dar expressão à liberdade dos cidadãos, enquanto verdadeiro direito humano (art. 1º, parágrafo único, da Constituição). Trata-se de interpretar a atividade política não apenas como “um meio de proteção do indivíduo contra a opressão do governo e da sociedade, nem apenas um meio para fazer valer a soberania do povo, mas é, fundamentalmente, o espaço de realização do homem como um ser que, manifestando publicamente sua singularidade, se faz propriamente humano” (REIS, 2007, p. 3).

Para Tocqueville, a situação de igualdade deve ser um fato⁸⁶, e não um direito: ela deve impor-se, deve ser criada e realizada por sujeitos ativos, detentores dos seus destinos; não é algo inerente à existência humana, como nos faz crer o pensamento jusnaturalista. A

84 Vender-se, aqui, significa alienar sua liberdade política, isto é, seu poder de participação, independência e autonomia no processo coletivo de tomada de decisão.

85 Rousseau não considera o governo democrático um bom governo para os homens [somente para os deuses]. Então, pode-se compreendê-lo como democrata apenas se entendemos a participação direta na soberania do Estado – ou seja, nas suas decisões [leis]. Vide: REIS, Helena Esser dos. *Rousseau, um democrata radical?* In: *Philosophos - Revista de Filosofia* 23 (2), 2019.

86 Ao se falar em igualdade, importante ressaltar que, em 1835, na obra *Ensaio sobre o Pauperismo* Tocqueville, ao se deparar com grande desigualdade diante da presença do Estado como mero órgão caritativo (cidades formadas por paróquias), propõe verdadeira reforma agrária, participação nos lucros e, inclusive, a existência de um banco do povo. Essa leitura não é a mais conhecida sobre o pensamento tocquevilleano. Nos anos 60 seu pensamento foi divulgado por Raymond Aron, a partir de uma interpretação fortemente liberal. Contudo, a partir dos anos 90, com a publicação mais ampla das obras de Tocqueville, vários autores, entre os quais Roger Boesche, em *The Strange Liberalism of Alexis Tocqueville*, trazem nova perspectiva, já preocupada com a igualdade no pensamento de Tocqueville.

consequência desse raciocínio no mundo político dá-se na noção de igualdade social, que passa a identificar-se com o próprio rompimento com a aristocracia e antiga hierarquia de castas, sobretudo no Novo Mundo⁸⁷.

A principal característica dos Estados democráticos, segundo Tocqueville, é a igualdade de condições, a qual engloba aspectos sociais, econômicos, culturais, jurídicos e políticos. No que diz respeito à igualdade legal, Tocqueville defende que as leis devem prever, de forma equânime, suas punições; de forma complementar, as punições somente poderiam decorrer de lei. No atual ordenamento jurídico, esse princípio consta no primeiro artigo do Código Penal: “Não há crime sem lei anterior que o defina. Não há pena sem prévia cominação legal”. O jurista entende que deve haver, ainda, igualdade de acesso à cultura e à educação, a fim de que, na política, todos os cidadãos sintam-se igualmente soberanos⁸⁸.

É no contexto da democracia participativa e igualitária que surge a possibilidade da tirania da maioria. Esse é um fenômeno social, em que a própria sociedade, movida por suas idiossincrasias e preconceitos, age contra grupos minoritários divergentes, ainda que contra a lei⁸⁹. É a força avassaladora do povo que nos ajuda a entender, inclusive, a importância do Estado de Direito (vide Capítulo a seguir). Em contrapartida, a democracia moderna também pode se gabar de um grande feito, o advento dos direitos humanos (RIBEIRO, 2009, p. 211), discussão que será melhor apresentada nos Capítulos seguintes.

Em que pese as concepções apresentadas, na prática brasileira, o pressuposto de igualdade política quase nunca é atendido. Em um país marcado pela desigualdade social⁹⁰, são os sujeitos privilegiados socialmente que possuem melhores condições de participar ativamente da vida política, defendendo seus interesses⁹¹, o que faz da participação, elemento essencial à democracia, uma quimera, se entendida como ampla e integral à universalidade dos cidadãos. Costa evidencia, nesse ínterim, o mito da concepção clássica de democracia participativa:

87 Há uma mobilidade, uma condição econômica mediana, mas isso não quer dizer que Tocqueville defenda uma igualdade social absoluta.

88 Embora o autor compreenda que também é possível que a igualdade transpareça na igual submissão a um déspota.

89 Vide Capítulo 3.2.

90 Em 2020 o Brasil foi considerado o nono país mais desigual do mundo, segundo dados do Banco Mundial. O índice GINI também aponta que o Brasil possui índice de desigualdade de 46%, dados coletados em 2018. Vide também levantamentos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE).

91 Isso não quer dizer, contudo, que aqueles que não possuem as condições ideais para participar, não o façam. Pelo contrário, os vários movimentos sociais que representam, com frequência, grupos subalternizados têm apresentado, no decorrer da história, diversas demandas democráticas e reivindicado seus direitos perante o Estado. O fazem, contudo, com maior dificuldade, se comparados àqueles que possuem um espaço de fala garantido por seu *locus* social privilegiado.

[A] conclusão obtida (muitas vezes por sociólogos políticos, usando chapéus de teóricos políticos) é que o retrato ‘clássico’ do homem democrático é demasiadamente irrealista e, ainda que tendo em conta os fatos acerca das atitudes políticas, um aumento na participação política por parte de não participantes atuais poderia pôr em causa a estabilidade do sistema democrático. [...] Como Pateman demonstrou, essa teoria democrática “clássica” não só era hipotética como altamente improvável. (PATEMAN *apud* COSTA, 2013, p. 31 e 32)

A democracia, segundo esse arranjo institucional em que o cidadão traduziria um sujeito ineficaz, seria um método político por meio do qual as minorias privilegiadas governariam – elites competindo entre si. Surge, então, o conceito de poliarquia introduzido por Dahl (2005), ou seja, o governo por múltiplas minorias. As poliarquias podem ser pensadas como regimes relativamente (mas incompletamente) democratizados ou, em outros termos, regimes que foram substancialmente popularizados e liberalizados, isto é, fortemente inclusivos e amplamente abertos à contestação pública.

O autor entende que o pressuposto-chave da democracia é a contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, politicamente iguais. Para que um governo seja responsivo às preferências de seus cidadãos, considerados politicamente iguais, todos os cidadãos plenos devem ter oportunidades plenas de: formular suas preferências; expressar suas preferências a seus concidadãos e ao governo por meio da ação individual e coletiva; bem como ter suas preferências igualmente consideradas na conduta do governo, ou seja, consideradas sem discriminação decorrente do conteúdo ou da fonte da preferência.

Para a oportunidade de ter preferências igualmente consideradas na conduta do governo, é preciso, segundo Dahl (2005), que haja: liberdade de formar e aderir a organizações; liberdade de expressão; direito de voto; elegibilidade para cargos públicos; direito de líderes políticos disputarem apoio e votos; fontes alternativas de informação; eleições livres e idôneas; bem como instituições que façam com que as políticas governamentais dependam de eleições e de outras manifestações de preferência.

Por meio dessas condições, é possível comparar regimes diferentes segundo a amplitude da oposição, da contestação pública ou da competição política. Isso porque, na falta do direito de exercer oposição, o direito de participar é despojado de boa parte do significado que tem em um país onde existe a contestação pública. A democratização é formada por, pelo menos, duas dimensões: contestação pública e o direito de participação.

2.4 ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

A fim de melhor delinear os aspectos que envolvem os modelos democráticos e seus desafios no Estado brasileiro, leva-se em consideração o disposto no ordenamento jurídico, em especial no preâmbulo e no art. 1º da Constituição da República Federativa do Brasil, que determina que os representantes do povo brasileiro foram reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um *Estado Democrático*, que, por sua vez, destina-se a assegurar a soberania; a cidadania; a dignidade da pessoa humana; os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; bem como o pluralismo político (BRASIL, 1988).

No âmbito jurídico, adotou-se o *Estado Democrático de Direito* como conceito-chave do regime de governo no Brasil. A partir dele, conjuga-se os princípios do Estado Democrático e do Estado de Direito, “não como simples reunião formal dos respectivos elementos, porque, em verdade, revela um conceito novo que os supera, na medida em que incorpora um componente revolucionário de transformação do *status quo*” (SILVA, 2010, p. 112).

Para além dos debates acerca das concepções de Estado [Liberal] de Direito e Estado Social de Direito, compreende-se o *Estado de Direito (rule of law)* como uma ferramenta institucional que tem por finalidade a contenção do poder absoluto, mesmo que sua origem seja a própria soberania popular. Ele representa uma concepção material do *dever ser*, ou seja, trata-se de uma doutrina meta legal e ideal político que institui um sistema jurídico cujo objetivo é servir de guia seguro para a ação humana⁹².

Para além da segurança jurídica (concepção material), o Estado de Direito também representa, em sua concepção formal, a) a existência de um sistema de direitos e garantias fundamentais; b) a divisão das funções do Estado, de modo que haja razoável equilíbrio e harmonia entre elas, bem como entre os órgãos que as exercitam, a fim de que o poder estatal seja limitado e contido por freios e contrapesos (*checks and balances*); c) a legalidade da Administração Pública e, d) a proteção da boa fé ou da confiança (*Vertrauensschutz*) que os

92 “Das três funções do Estado, a mais importante, na concepção de Locke e Montesquieu, era a legislativa, de onde emanava a lei, a razão objetiva a que se submetia a vontade dos detentores do poder político, mas a que também estavam rigidamente ligados os juizes, destinados meramente a ser, como dizia Montesquieu, ‘a boca que pronuncia as palavras da lei; seres inanimados que não podem moderar nem sua força e nem seu rigor’. Só assim atingia-se o ideal de que todos vivessem *non sub homille, sed sub lege*, na fórmula de Henry de Bracton. Se Hobbes, por um lado, com seu voluntarismo, que é a contraparte, no plano político, do voluntarismo nominalista de Ockam e Escoto, justificava o absolutismo, por outro, com o seu positivismo, trouxe algumas importantes contribuições para o futuro perfil do Estado de Direito e para a configuração do princípio da legalidade da Administração Pública. Para Hobbes, uma ação só é passível de pena se previamente existir uma norma que a proíba e que para ela estabeleça uma sanção. Isto é nada mais nada menos do que a enunciação do moderno princípio que informa o Direito Penal: *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*, na concisa expressão latina concebida por Feuerbach” (SILVA, 2015, p. 23).

administrados têm na ação do Estado, quanto à sua correção e conformidade com as leis. (SILVA, 2015, p. 19).

Em outros termos, o Direito Constitucional deve explicitar as condições sob as quais as normas podem adquirir a maior eficácia possível, propiciando, assim, o desenvolvimento da dogmática e da interpretação constitucional, preservando a vontade de Constituição (*Willc zur Verfassung*). Essa orientação torna imperiosa a assunção de uma visão crítica pelo Direito Constitucional, pois nada seria mais perigoso do que permitir o surgimento de ilusões sobre questões fundamentais para a vida do Estado (HESSE, 1959, p. 27). Esse corpo legalista representado pela Constituição (império do Direito), de onde emana a fonte normativa do Estado de Direito, tem sua eficácia condicionada não apenas ao seu conteúdo, mas também pela sua práxis. A constituição jurídica está condicionada à realidade histórica de seu tempo.

O império do Direito é composto por um corpo intelectual de juristas que, segundo Tocqueville, assemelha-se a um corpo aristocrático-legalista, o qual tem como função proteger a Constituição mesmo contra-majoritariamente. Consoante exposto no Tomo I, 2ª Parte, Capítulo VIII:

O corpo dos legistas constitui o único elemento aristocrático capaz de se misturar sem esforço aos elementos naturais da democracia, e de se combinar de uma maneira feliz e duradoura com eles. [...] Sem essa mescla do espírito legista com o espírito democrático, duvido porém de que a democracia pudesse governar por muito tempo a sociedade. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 313).

Já o *Estado Democrático* se funda, essencialmente, na soberania popular⁹³, que “impõe a participação efetiva e operante do povo na coisa pública, participação que não se exaure, como veremos, na simples formação das instituições representativas, que constituem um estágio da evolução do Estado Democrático, mas não o seu completo desenvolvimento” (CROSA, 1946, p. 25).

O objetivo dessa instituição político-eleitoral, segundo tal ótica normativa, é garantir os direitos fundamentais da pessoa humana, estampados no art. 5º da Constituição. Apesar de extensos, vale a citação de alguns incisos do referido artigo, enquanto dever e, principalmente, direito cívico. Faço o destaque para alguns desses incisos, que serão explorados nos Capítulos seguintes:

93 “‘Quando eu digo’ - escrevia Rousseau - ‘que o objetivo das leis é sempre geral, entendo que a lei considera os indivíduos como coletividade e as ações como abstratas, jamais um homem como indivíduo, nem uma ação particular [...] Toda função que se relaciona a um objeto individual não pertence à função legislativa’. Estava cunhado, desse modo, o conceito da lei a que se submete o Estado democrático: a norma resultante da vontade geral do povo e que também iria reger e disciplinar as relações entre os indivíduos e as relações dos indivíduos com o Estado” (SILVA, 2015, p. 24).

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição;

II - ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei;

III - ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante;

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

V - é assegurado o direito de resposta, proporcional ao agravo, além da indenização por dano material, moral ou à imagem;

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

X - são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação;

XIV - é assegurado a todos o acesso à informação e resguardado o sigilo da fonte, quando necessário ao exercício profissional;

XVI - todos podem reunir-se pacificamente, sem armas, em locais abertos ao público, independentemente de autorização, desde que não frustrem outra reunião anteriormente convocada para o mesmo local, sendo apenas exigido prévio aviso à autoridade competente;

XVII - é plena a liberdade de associação para fins lícitos, vedada a de caráter paramilitar;

XXII - é garantido o direito de propriedade;

XXIII - a propriedade atenderá a sua função social;

LIII - ninguém será processado nem sentenciado senão pela autoridade competente;

LIV - ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal;

LXII - a prisão de qualquer pessoa e o local onde se encontre serão comunicados imediatamente ao juiz competente e à família do preso ou à pessoa por ele indicada;

LXIII - o preso será informado de seus direitos, entre os quais o de permanecer calado, sendo-lhe assegurada a assistência da família e de advogado;

LXXIV - o Estado prestará assistência jurídica integral e gratuita aos que comprovarem insuficiência de recursos;

(grifos meus)

A democracia há de ser um processo de convivência social numa sociedade livre, justa e igualitária (art. 3º, inciso I, da Constituição da República). Ela tem caráter pluralista, porque respeita a pluralidade de ideias, culturas e etnias (vide arts. 1º, V; 17; 206, III, todos da Constituição Federal), pressupondo um diálogo entre opiniões divergentes, possibilitando a convivência de formas de organização e interesses diversos dentro de uma mesma sociedade.

Nela, o poder emana do povo e deve ser exercido em seu prol, diretamente ou por representantes eleitos (art. 1º, parágrafo único, da Constituição da República). Apesar de adotado o modelo representativo, ela também possui, essencialmente, caráter participativo, na medida em que envolve a participação popular no processo decisório e na formação de atos do governo, senão vejamos:

Art. 10. É assegurada a participação dos trabalhadores e empregadores nos colegiados dos órgãos públicos em que seus interesses profissionais ou previdenciários sejam objeto de discussão e deliberação.

Art. 29. O Município reger-se-á por lei orgânica, [...] atendidos os princípios estabelecidos nesta Constituição, na Constituição do respectivo Estado e os seguintes preceitos:

XII - cooperação das associações representativas no planejamento municipal;

XIII - iniciativa popular de projetos de lei de interesse específico do Município, da cidade ou de bairros, através de manifestação de, pelo menos, cinco por cento do eleitorado;

Art. 31. A fiscalização do Município será exercida pelo Poder Legislativo Municipal, mediante controle externo, e pelos sistemas de controle interno do Poder Executivo Municipal, na forma da lei.

§ 3º As contas dos Municípios ficarão, durante sessenta dias, anualmente, à disposição de qualquer contribuinte, para exame e apreciação, o qual poderá questionar-lhes a legitimidade, nos termos da lei.

Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:

XV - autorizar referendo e convocar plebiscito;

Art. 61. A iniciativa das leis complementares e ordinárias cabe a qualquer membro ou Comissão da Câmara dos Deputados, do Senado Federal ou do Congresso Nacional, ao Presidente da República, ao Supremo Tribunal Federal, aos Tribunais Superiores, ao Procurador-Geral da República e aos cidadãos, na forma e nos casos previstos nesta Constituição.

§ 2º A iniciativa popular pode ser exercida pela apresentação à Câmara dos Deputados de projeto de lei subscrito por, no mínimo, um por cento do eleitorado nacional, distribuído pelo menos por cinco Estados, com não menos de três décimos por cento dos eleitores de cada um deles.

Art. 198. As ações e serviços públicos de saúde integram uma rede regionalizada e hierarquizada e constituem um sistema único, organizado de acordo com as seguintes diretrizes:

III - participação da comunidade.

Art. 204. As ações governamentais na área da assistência social serão realizadas com recursos do orçamento da seguridade social, previstos no art. 195, além de outras fontes, e organizadas com base nas seguintes diretrizes:

II - participação da população, por meio de organizações representativas, na formulação das políticas e no controle das ações em todos os níveis.

Assim, constata-se que, apesar de adotado o modelo representativo, a democracia brasileira também possui caráter participativo, constituindo-se de um regime misto. Isso porque a democracia – que, para os antigos, era oposta à representação (apesar deles mesmos utilizarem-se de maneira tímida de instrumentos representativos⁹⁴) – passou a assimilá-la enquanto relação identitária, refletindo a ideia Aristotélica de uma constituição mista, elemento crucial e necessário para alcançar estabilidade e equilíbrio políticos.

Não se olvida, entretanto, que no século XVIII fora dado início a um processo de mudança de paradigma que torna essa concepção, em certa medida, anacrônica: o conceito de cidadania na Antiguidade traduzia uma lógica exclusivista, escravocrata e machista, incompatível com o que, hoje, denomina-se democracia⁹⁵.

Ao conceituar representação de forma mais ampla, Nádia Urbinati defende a “complementariedade entre as dimensões representativa, participativa e deliberativa” (URBINATI *apud* COSTA, 2013, p. 21). Infere-se que a representação, a participação e a deliberação, com todas suas vantagens e reveses, são, de certa forma, complementares, constituindo o corpo democrático que compõe o atual cenário político. Assim, para tratar dos problemas e desafios impostos à prática democrática, importante considerar essas três vias.

94 Nesse sentido, o professor e filósofo Márcio Moreira Costa explica que: “Na democracia direta dos gregos da era antiga havia traços, ainda que muito tênues, de representatividade. Pois, apesar de não haver o consentimento deliberado, por parte das duas últimas camadas sociais gregas [pessoas escravizadas e mulheres] ou ser-lhes negada essa preliminar, a condição dos escravos e das mulheres cabia aos cidadãos livres manter ou deliberar. Mesmo que sob a justificativa da existência de uma lei natural determinante. Naturalmente que aquilo que pode ser chamado de representatividade, no contexto da Grécia Antiga, não possui os mesmos elementos tais como são vistos na representação democrática moderna” (2019, p. 2, texto no prelo).

95 O conceito contemporâneo de democracia difere-se não só pelas especificidades históricas daquela época, mas também pelo modo como as decisões eram tomadas em assembleia (vide capítulo 2.2, que trata do princípio da rotatividade dos cargos).

Hoje você é quem manda
 Falou, tá falado
 Não tem discussão, não
 A minha gente hoje anda
 Falando de lado
 E olhando pro chão, viu

Você que inventou esse estado
 E inventou de inventar
 Toda a escuridão
 Você que inventou o pecado
 Esqueceu-se de inventar
 O perdão

Apesar de você
 Amanhã há de ser outro dia
 Eu pergunto a você
 Onde vai se esconder
 Da enorme euforia
 Como vai proibir
 Quando o galo insistir
 Em cantar
 Água nova brotando
 E a gente se amando
 Sem parar

Quando chegar o momento
 Esse meu sofrimento
 Vou cobrar com juros, juro
 Todo esse amor reprimido
 Esse grito contido
 Este samba no escuro

Você que inventou a tristeza
 Ora, tenha a fineza
 De desinventar
 Você vai pagar e é dobrado
 Cada lágrima rolada
 Nesse meu penar

Chico Buarque. *Apesar de você*⁹⁶

CAPÍTULO III – DESAFIOS À PRÁTICA UMBANDISTA

Em uma instituição político-eleitoral democrática deve haver identidade entre governantes e governados e autorização daqueles que votaram (legitimidade). Esse quadro teórico pressupõe, ainda, a promoção da liberdade, virtude cívica e educação dos indivíduos como um todo, baseada no diálogo entre os titulares de diversas demandas democráticas.

Ocorre que a democracia, por si só, não legitima de forma invariável a justeza da opinião da maioria, como denuncia Tocqueville ao tratar da tirania da maioria; ou ainda, tendo em conta a advertência de Rousseau acerca da possibilidade de ludibriar-se a vontade geral:

⁹⁶ Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=LMrlfjXe7Uc>>.

[Precedente que] a vontade geral é sempre reta e tende sempre para a utilidade pública; mas não significa que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retitude. Quer-se sempre o próprio bem, porém nem sempre se o vê: nunca se corrompe o povo, mas se o engana com frequência. (ROUSSEAU, 2001, p. 40).

Diante dessas possibilidades, a pesquisa neste campo de estudos também toma como eixo de compreensão a concepção do filósofo Renato Janine Ribeiro, segundo o qual os Direitos Humanos confundir-se-iam como uma certa ética pública – e, indiretamente, privada⁹⁷ – capaz de promover mudanças sociais que significariam novas exigências de grupos marginalizados. Assim, os Direitos Humanos, em contraste com a decisão popular majoritária, decompor-se-ia em limite ao poder do Estado.

Temos, assim, uma situação curiosa: nossa democracia reside, em larga medida, nos direitos humanos, mas, por outro lado, eles enfraquecem o poder do *demos*. Isso ocorre por várias razões, mas, ficando na mais próxima, um conjunto de normas legais pode mudar, porém não é o povo que pode fazê-lo, e sim os tribunais que tenham, em sua competência, de interpretar a lei, a Constituição e os princípios do direito. (RIBEIRO, 2009, p. 218).

De um lado, uma assembleia constituída pelo povo, que exerce a *demo-cracia*, o poder do povo (*demos*); de outro, os Tribunais, com o poder de – à revelia da vontade do povo, mas com base na Constituição e nos princípios legais instituídos pelo Estado de Direito – interpretar a lei em cada circunstância, a fim de assegurar os Direitos Humanos dos quais seria titular cada um dos membros desse povo.

Há uma tensão que envolve as instituições do Estado, o povo e os Direitos Humanos. Trata-se de uma balança que, conforme o momento histórico e as perspectivas apontadas por certas demandas sociais, pende para um ou outro lado. Os Direitos Humanos pretendem uma realidade ideal (ainda que subjetiva e mutável), uma vez que encartam princípios que remetem à própria natureza humana, essencialmente quiméricos. Diferentemente da democracia, que, segundo o sociólogo francês Alain Touraine, “é, por natureza, antiutópica, já que consiste em dar a última palavra à maioria” (1996, p. 256).

97 “Se não discutirmos onde está a ética em nosso tempo - e, é claro, a ética privada é uma questão um pouco diferente, pois se trata das relações pessoais entre marido e mulher etc.-, mais e mais a ética pública estará ditada por uma legislação voltada aos direitos humanos. Mas a fronteira é lábil. Na ‘lei da palmada’, que estava para ser votada no Congresso quando esta palestra foi ministrada, e que proibiria os pais de exercer castigos físicos sobre os filhos, ou pelo menos castigos físicos duros, entra a ética privada também - ou seja, uma relação hoje ainda vista como privada, que trata do que o pai faz, deve estar dentro de limites que a sociedade regula. Assim, mesmo uma ética privada acaba sendo em algum momento legislada em termos de ética pública. Passamos, pois, a ter uma ética pública que basicamente é dos direitos humanos” (RIBEIRO, 2009, p. 213)

Defende-se, contudo, que os grupos marginalizados não necessariamente limitam a soberania do povo. Eles apenas não aceitam estar excluídos do povo soberano ou tampouco a reprodução da marginalidade. A política é conquista, construção social e histórica.

Sabe-se que, em linhas gerais, que o panorama de efetividade e integralização dos Direitos Humanos no Brasil não é satisfatório, mormente se considerarmos um cenário que inclui os percalços do regime democrático instituído com a Constituição Federal de 1988, somado ao descrédito no que diz respeito à legitimidade e à eficiência das instituições políticas, o que gera efeitos corrosivos sobre a adesão democrática. Por outro lado, se instigada a participação popular a fim de ver-se efetiva a prática democrática, seria possível que ela fosse capaz de excluir ainda mais minorias subrepresentadas em prol da vontade majoritária?

Diante desse quadro, pretende-se interrogar se a liberdade religiosa, enquanto direito humano componente do atual sistema de garantias fundamentais conferido pelo ordenamento jurídico (art. 5º, inciso VI e seguintes da Constituição), coaduna-se com os fundamentos do Estado Democrático de Direito brasileiro, segundo as perspectivas apresentadas no atual contexto histórico e político.

Considera-se, para tal mister, a importância da consciência coletiva de um *povo* (RIBEIRO, 2009, p. 224) que, na modernidade, não abrange a condição de sujeito político, de um corpo de cidadãos organizados e participativos; mas diz respeito à ação – no espaço público – de indivíduos desorganizados e focados nos seus interesses pessoais. Se a garantia ao espaço privado dos indivíduos é a tônica da democracia desde os modernos, não podemos deixar de lembrar, em acordo com Tocqueville, que o individualismo é um meio de esgotamento da virtude cívica.

3.1 MINORIA SOCIAL E NUMÉRICA

O conceito de minoria não se compõe apenas do fator numérico, mas também do fator exclusão e marginalização. As religiões de matriz afro-brasileira cooptam o duplo sentido de minoria. Os dados censitários do IBGE, colhidos decenalmente, de 1980 a 2010, apontam que o número de adeptos de religiões afro-brasileiras é de, respectivamente, 0,57%, 0,44%, 0,34% e 0,30%. Trata-se, claramente, de minoria numérica, se comparada às demais religiões.

O reconhecimento da Umbanda enquanto religiosidade brasileira tardou a acontecer, até porque, até 1966, a Umbanda não era considerada pelo IBGE como uma religião, mas como um conjunto de crenças supersticiosas. Seus adeptos eram classificados como kardecistas. Os discursos jurídicos e médico-científicos foram um dos recursos utilizados para sua marginalização, como já tratado em linhas anteriores.

A partir desse quadro normalizador imposto pelo Estado e amparado pelo discurso médico-jurídico (vide Capítulo 1.3), muitos adeptos da Umbanda não se afirmavam como tais, como medo de eventual represália. Os cultos aos Orixás, à ancestralidade e tudo que remetesse ao “sagrado selvagem” que a Umbanda representava passou a limitar-se à esfera privada, às casas de seus adeptos.

Todo esse processo de repressão real e simbólica influencia, ainda hoje, a forma com que as pessoas declaram sua religião aos censos: “o processo político-ideológico construído a favor da manutenção da cristandade religiosa transportou-se para o plano identitário dos adeptos, fazendo com que estes tenham dado preferência pela declaração de religiões moralmente aceitas” (JORGE; RIVAS, 2012, p. 127).

Sobre a questão da vergonha, da invisibilidade e até do medo dos adeptos das tradições religiosas de origem africana se identificarem como umbandistas, candomblecistas, de terreiro ou do axé, o ato de se esconderem a fim de se tornarem invisíveis – sempre mais seguro do que a visibilidade – pode ser reforçado pelo trabalho do professor e babalorixá Patrício Carneiro Araújo (2017). Por meio de uma pesquisa quantitativa realizada em cinco escolas estaduais em São Paulo, com 315 alunos e 59 professores (374 informantes), evidencia-se a ausência quase total de alunos e professores pertencentes às religiões de matriz africana exceto por um. [...] Araújo (2017) se pergunta como explicar a existência de terreiros nos mesmos bairros dessas escolas. São esses mesmos terreiros que abrigam uma grande população de pessoas em idade escolar, mas, mesmo assim, a pesquisa revela a ausência de alunos ligados a terreiros. Certamente, a vergonha, a estigmatização, o racismo e o apagamento de pessoas de terreiro apontam para a estratégia de se esconder atrás da indicação de

pertencimento religioso ligado às expressões religiosas hegemônicas e brancas, a outras religiosidades ou até à ausência de religião. É preferível se identificar como não religioso a pertencer a uma religião de origem preta (NOGUEIRA, 2020, p. 77/78).

De qualquer sorte, mesmo que considerado um quadro no qual não houvesse problemas relacionados à amostragem censitária, não é difícil inferir-se que o número de umbandistas ainda não seria significativo a ponto de tornarem-se maioria numérica – o que não significa que sua voz na arena política não incomode.

Também diz-se que as religiões de matriz afro-brasileira são minoria social porque elas encontram-se em desvantagem, se comparadas a outros grupos. Isso deve-se a relações de dominação e exclusão perpetradas pelos grupos entendidos como majoritários, no interior de uma dinâmica conflitual.

A noção contemporânea de minoria - isto que aqui se constitui em questão - refere-se à possibilidade de terem voz ativa ou intervirem nas instâncias decisórias do Poder aqueles setores sociais ou frações de classe comprometidas com as diversas modalidades de luta assumidas pela questão social. Por isso, são considerados minorias os negros, os homossexuais, as mulheres, os povos indígenas, os ambientalistas, os antineoliberais, etc.

[...] Minoria não é, portanto, uma fusão gregária mobilizadora, como a massa ou a multidão ou ainda um grupo, mas principalmente um dispositivo simbólico com uma intencionalidade ético-política dentro da luta contra-hegemônica. Um partido político, um sindicato não se entendem como minorias, ainda que sejam de oposição ao regime dominante, porque ocupam um lugar na ordem jurídico-social instituída. (SODRÉ, 2005, p. 1)

O segundo conceito de minoria empregado aqui refere-se a uma voz qualitativa, à noção contemporânea de minoria, que a remete a um dispositivo simbólico de intencionalidade política de luta contra-hegemônica.

Trata-se, portanto, de uma tomada de posição contra-hegemônica. Se entendemos, à maneira de Lênin e Gramsci, hegemonia como dominação por consenso, a minoria aparece como conceito de um lugar onde se produz um fluxo de discursos e ações com o objetivo de transformar um determinado ordenamento fixado no nível de instituições e organizações. Afirma Hobbes (livro X do Leviatã) que nenhuma dominação é possível sem o consentimento do dominado. É precisamente isso que Lênin e Gramsci chamam de “hegemonia”.

Pois bem, minoria é uma recusa de consentimento, é uma voz de dissenso em busca de uma abertura contra-hegemônica no círculo fechado das determinações societárias. É no capítulo da reinvenção das formas democráticas que se deve inscrever o conceito de minoria. (SODRÉ, 2005, p. 2)

O conceito de minoria social é simbólico e pressupõe identidades e relações de poder, é um *topos* fluido, polarizador de turbulências, ebulição social. Trata-se de uma categoria relacional⁹⁸. Rigaux (2003, p. 35-36) conceitua minoria como “todo grupo social detentor de traços relativamente indelévels e cujos membros não poderiam por esse motivo fundir-se em uma população homogênea apta a gerar maiorias flexíveis e mutáveis. O pertencer étnico, a língua, a fidelidade às tradições religiosas ou culturais que não são partilhadas pela maioria da população, a orientação sexual são alguns exemplos de traços próprios de um grupo social e que podem isolá-lo”.

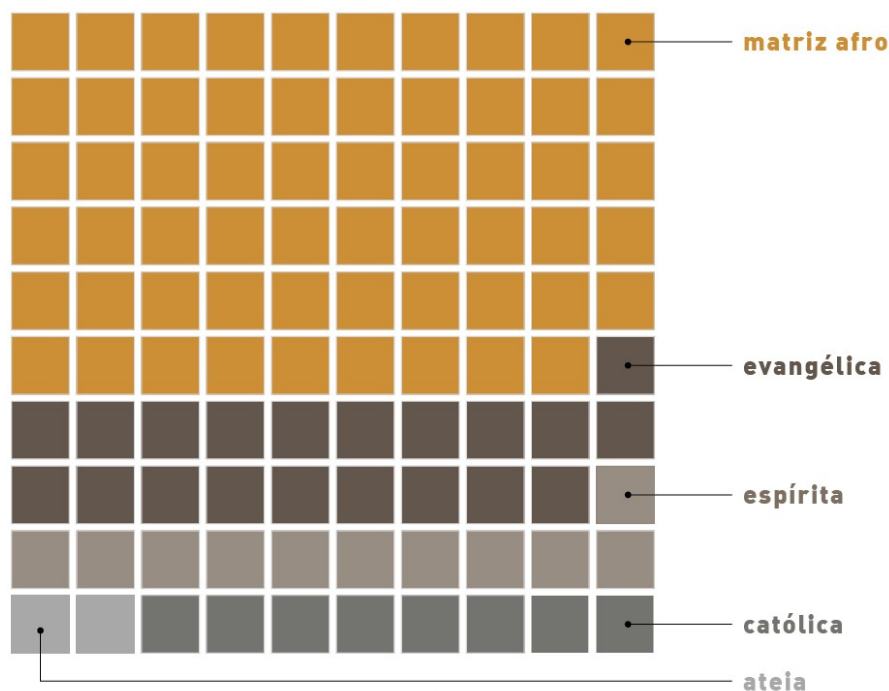
Trata-se de um local, um *topos* que não possui lugar na ordem jurídico social instituída, caracterizado por quatro fatores, segundo Muniz Sodré: *a) vulnerabilidade jurídico social*: “O grupo dito minoritário não é institucionalizado pelas regras do ordenamento jurídico-social vigente. Por isso, pode ser considerado ‘vulnerável’, diante da legitimidade institucional e diante das políticas públicas”; *b) identidade in statu nascendi*: “entidade em formação que se alimenta da força e do ânimo dos estados nascentes. Mesmo quando já existe há muito tempo, a minoria vive desse eterno recomeço”; *c) luta contra-hegemônica*: “Uma minoria luta pela redução do poder hegemônico, mas em princípio sem objetivo de tomada do poder pelas armas. Nas tecnodemocracias ocidentais, a mídia é um dos principais ‘territórios’ dessa luta”; *d) estratégias discursivas*: “Estratégias de discurso e de ações demonstrativas (passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos, revistas, jornais, programas de televisão, campanhas pela internet) são os principais recursos de luta atualmente” (SODRÉ, 2005, p. 2).

Segundo dados do Disque Direitos Humanos, ou Disque 100 (canal para denúncias de violação de direitos humanos criado em 2011 pela então Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República), entre 2011 e 2018 as denúncias de discriminação por motivo religioso no Brasil cresceram de 15 casos/ano chegando a até 759 casos/ano (amostragem de 2016), totalizando 2.862 casos durante esse interstício (vide Anexo I).

Segundo a Secretaria, 59% do total de casos registrados de 2011 a junho de 2018 referiam-se a casos de religiões como a Umbanda e o Candomblé; 20% a religiões evangélicas; 11% a espíritas; 8% a católicos; e 2% a ateus, conforme gráfico abaixo.

98 Relacional porque, segundo Appadurai (2009, p. 66), “a dinâmica subjacente, aqui, é a reciprocidade interna entre as categorias de minoria e maioria. Como abstrações produzidas por técnicas de recenseamento e procedimento, as maiorias sempre podem ser mobilizadas para pensar que estão em perigo de se tornar minoria (cultural ou numérica) e para temer que as minorias, pelo contrário, possam facilmente transformar-se em maioria (por meio do aumento simples da reprodução ou por meios legais ou políticos mais sutis)”.

Entre quase 1.000 denúncias recebidas pelo governo federal entre 2011 e 2018*, 59% são referentes a religiões de matriz africana

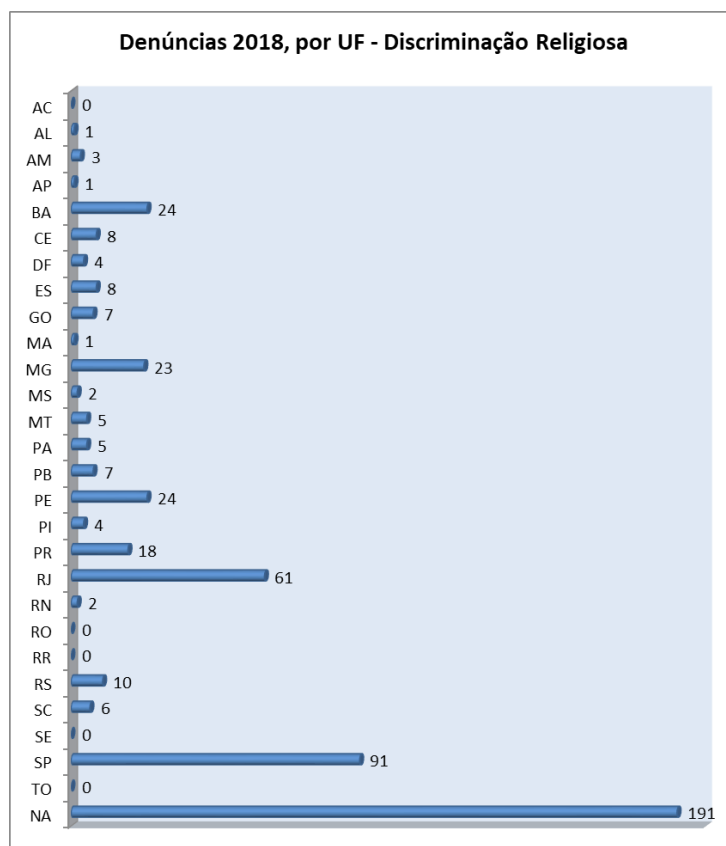


*1º SEMESTRE DE 2019
 FONTE DISQUE 100
 VISUALIZAÇÃO GÊNERO E NÚMERO / DATALABE

O balanço referente às denúncias de discriminação religiosa divulgado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos⁹⁹ (MMFDH) durante 2018 aponta 506 casos registrados no Disque 100 durante o ano 2018, dentre eles, o segmento mais atingido é a Umbanda (72), após, o Candomblé (47), Testemunhas de Jeová (31), outras religiões de matrizes africanas (28) e alguns segmentos evangélicos (23). Nos anos anteriores os números não foram muito diferentes¹⁰⁰.

99 Segundo a ministra Damare Alves, “O ministério promove políticas públicas visando o respeito a todos os grupos religiosos. Entre as áreas específicas, possuímos setores na Secretaria Nacional da Proteção Global (SNPG) e Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que tratam especificamente da pauta”. Segundo o titular da SNPG, Sérgio Queiroz: “A nossa Secretaria possui o Comitê Nacional de Respeito à Liberdade Religiosa. Também visamos promover campanhas e políticas de conscientização junto à sociedade civil, materiais de conscientização e, especialmente, mostrando que as maiorias também devem participar da luta para que as minorias tenham a sua liberdade religiosa assegurada, pois o que hoje é maioria amanhã pode ser minoria, em qualquer contexto social”. E continua: “Nós queremos assegurar que todos tenham o direito de crer ou não crer, de ter ou não ter uma religião, de defender pacificamente as suas crenças para que possamos de fato construir uma Nação pacificada nesse campo”.

100 BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH). Disponível em <<https://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>>. Acesso em 27/01/2020.



A interpretação dos números acima deve levar em consideração que há alto percentual de denúncias de discriminação em que não é informada a religião da vítima, em 2018 o percentual correspondeu a 51,58% das denúncias, totalizando 261 casos. 30% das vítimas (152 casos) são umbandistas, candomblecistas ou oriundos de outras religiões de matriz africana, isto é, Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro). 1,97% (10 casos) católicas e 11,6% (59 casos) protestantes.

Em 2015, foram 556 denúncias, das quais 394 sem religião informada e 46 referentes às CTTro. [...] Das 756 denúncias de 2016, mais uma vez uma quantidade expressiva não possui religião informada (478) e foram 178 de CTTro; em 2017, das 537, pouco mais da metade não informa a denominação-origem da denúncia (275), com 145 denúncias de CTTro; em 2018, os números praticamente se mantêm: 506 denúncias, dentre as quais 261 sem religião informada e 152 de CTTro. Pelo menos 90% das denúncias sem religião informada referem-se a religiões estigmatizadas, ou seja, às religiões de matriz africana (CTTro), o que colocaria as tradições africanas no Brasil entre 80% e 90% das denúncias gerais. (NOGUEIRA, 2020, p. 71).

Soma-se a isso a discrepância dos dados Federais com a apuração feita pelo governo Estadual¹⁰¹. Segundo pesquisa do extinto Ministério dos Direitos Humanos (MDH), Goiás liderou o ranking de 1º lugar em intolerância religiosa em 2018. Em 12 de setembro de 2015, em Águas Lindas de Goiás e Santo Antônio do Descoberto, em um intervalo de apenas cinco

101 De acordo com a Secretaria de Segurança Pública de São Paulo, 6.324 boletins de ocorrência com casos de intolerância religiosa foram registrados no Estado somente durante os anos de 2017 e 2018. número este bem maior que o levantamento do Disque 100.

horas, ocorreram incêndios criminosos em locais de culto afro-brasileiro, um deles foi totalmente destruído¹⁰².

Em Brasília foi realizado mapeamento dos terreiros onde se praticam o Candomblé e a Umbanda pela Fundação Cultural Palmares, que catalogou, em livro lançado pelo IPHAN¹⁰³, duzentos e trinta territórios de práticas de religiosidade de matriz africana, a maioria deles localizam-se em regiões afastadas do Plano Piloto, como Ceilândia, que tem 43 registros, e Planaltina, com 25. Nos últimos anos, vinte e um terreiros do Distrito Federal e do Entorno foram vítimas de ataques¹⁰⁴. Durante ato de desagravo aos recorrentes casos de violência contra casas de Umbanda e terreiros de Candomblé, Pai Alan de Ogum ressaltou um agravante, a discriminação institucional:

Se a gente for reparar nós fomos expulsos do DF, a gente teve que se acolher no entorno, porque dentro da cidade houve plano de legalização de igreja no Guará, no Núcleo Bandeirante, nisso e naquilo. No DF, não houve nenhum plano de legalização de casas de matriz afro. Então, a gente vê que a discriminação não começa no meio evangélico. A discriminação começa lá de cima. Outro dia Babá Alexandre foi proibido de entrar na Câmara Legislativa do DF porque ele estava caracterizado de sacerdote. (disponível em <<http://www.palmares.gov.br/?p=41020>>)

Ocorre que, diferentemente das demais unidades federativas, a Polícia Civil do Distrito Federal criou e institucionalizou a Delegacia Especial de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou por Orientação Sexual ou contra a Pessoa Idosa ou com Deficiência (DECRIN).

Se levarmos em consideração a interseccionalidade para interpretar o fenômeno, minoria numérica e social, juntas, formam um “sistema de opressão interligado” (COLLINS *apud* AKOTIRENE, 2019, p. 21), um todo novo, um *locus* que cruza e sobrepõe aparatos de dominação, tornando maiores as chances de atropelamento nas avenidas identitárias.

Os evangélicos correspondem a 22% da população brasileira. Os adeptos de religiões de matriz africana não chegam a 1% na autodeclaração do IBGE. O que faz 1% incomodar 22% é o fato de essa ampla minoria ter ido para a arena pública, se manifestar com suas indumentárias, sua gramática, seus ritos, incomodando os mais conservadores que reúnem todo o rescaldo brasileiro de intolerância, que encontraram nos pentecostais a capacidade de vociferar contra aquele ‘demônio’. [...] Os níveis de violência simbólica e real difundiram-se durante a democracia brasileira, que abriu espaço para

102 Reportagem disponível em <<http://g1.globo.com/goias/noticia/2015/09/policia-investiga-invasao-e-incendio-de-terreiros-de-candomble-em-go.html>>. Acesso em 04/03/2021.

103 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

104 Fonte: Fundação Cultural Palmares e projeto Geoafro, em parceria com a UnB.

as mais diversas formas de manifestações de pensamento.
(OLIVEIRA. 2019, p. 2)

3.2 TIRANIA DA MAIORIA

A fim de compreender melhor a dinâmica exposta no capítulo anterior, traz-se à baila os estudos de Alexis de Tocqueville sobre tirania da maioria, na obra *A Democracia na América*, concebendo-os como importante ponto de partida para que se entenda certas demandas majoritárias como possíveis limitações aos Direitos Humanos, tal qual a liberdade religiosa. Afinal, se esse grupo religioso encontra-se sub-representado (minoridade numérica) e socialmente marginalizado (minoridade social), como evitar o que Tocqueville denomina de *tiranía da maioria*?

Sabe-se que o atual Estado Brasileiro é organizado sob a concepção tripartite: há um único poder, mas com funções diferentes. O art. 2º da Constituição prevê que “são Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário”. É função típica do Poder Executivo administrar, do Judiciário dirimir conflitos, e do Legislativo legislar e realizar o controle externo por meio dos Tribunais de Conta e Comissões Parlamentares de Inquérito. Como forma de garantir a independência dos Poderes, é reconhecida a capacidade de auto-organização por meio da edição dos respectivos regimentos internos, observadas as diretrizes da Constituição Federal.

Nos Poderes Legislativo estadual e municipal é consagrado o unicameralismo, nos Estados, é exercido pela Assembleia Legislativa, no Distrito Federal, pela Câmara Legislativa, nos Municípios, pela Câmara dos Vereadores. Já a composição do Poder Legislativo federal é bicameral, há duas casas legislativas, a Câmara dos Deputados e Senado Federal (vide artigo 44 da Constituição), juntos, eles integram o Congresso Nacional. A Câmara dos Deputados compõe-se de representantes do povo, eleitos pelo sistema proporcional (os votos são computados para a legenda partidária, e não para o candidato, de consequência, o mandato pertence ao partido)¹⁰⁵. O Senado Federal compõe-se de representantes dos Estados e do Distrito Federal, eleitos segundo o princípio majoritário, ou seja, os votos são computados para a pessoa do candidato, não há legenda partidária¹⁰⁶.

No Legislativo, é assegurada, ainda, a proporcionalidade da representação partidária, com o fito de torná-las mais heterogêneas e democráticas, salvaguardando-se a voz da maioria e, sobretudo, da minoria (PUCCINELLI, 2012, p. 424). Ocorre que, contrariamente, Tocqueville afirma que “o legislativo é, de todos os poderes políticos, o que obedece mais facilmente à maioria. [...] A lei debilitava cada vez mais os que eram naturalmente fracos”.

No Tomo I, 2ª Parte, Capítulo VII, o autor continua: “A instabilidade legislativa é um mal
¹⁰⁵ Na Câmara, é obrigatória a fidelidade partidária; ademais, não há eleições para suplentes, pois quem assumir será o próximo candidato mais votado dentro da legenda.

¹⁰⁶ Logo, não é obrigatória a fidelidade partidária e há eleição de dois suplentes para cada Senado.

inerente ao governo democrático, porque é da natureza das democracias levar novos homens ao poder” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 292).

Em que pese o esforço do arranjo institucional para salvaguardar as minorias, Tocqueville observa que o Poder Legislativo tende sempre a assumir a posição que mais agrade à maioria do povo, o que favorece a instabilidade democrática. Segundo o autor, nos estados democráticos os legisladores consideram que “a maioria é a única força a que é importante agradar, contribui-se com ardor para as obras que ela empreende; mas, a partir do momento em que sua atenção se volta para outra coisa, todos os esforços cessam” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 293). E também em vista do princípio da rotatividade dos cargos (como já explicado no capítulo 2.2), as demandas democráticas são mais fluidas, passageiras, em consonância com os novos anseios populares, o que faz com que as leis tenham menos duração, decorrência da instabilidade natural das inclinações dos cidadãos e seus representantes.

Partindo do suposto que a manifestação do corpo coletivo soberano é a fonte de legitimação, do governo, Tocqueville situa na vontade da maioria, ou seja, na decisão expressa pela maioria dos votos, a origem de todos os Poderes. Ocorre que o autor, apesar de situar na vontade dos representados a legitimidade para governar, entende que a soberania deve limitar-se na justiça¹⁰⁷:

A justiça constitui, pois, o limite do direito de cada povo [...] É importantíssimo, nas repúblicas, não apenas defender a sociedade contra a opressão dos que a governam, mas também garantir uma parte da sociedade contra a injustiça da outra. A justiça é o objetivo a que deve tender todo governo; é a finalidade que se propõem os homens ao se reunirem (TOCQUEVILLE, 2005, p. 305).

Com o advento da modernidade e das formas relacionais pautadas na liberdade negativa e no indivíduo atomizado (vide Item I), a maioria, tomada coletivamente, nada mais é que um conjunto de indivíduos que têm opiniões e interesses privados¹⁰⁸. Estes indivíduos, por meio dos representantes eleitos, buscam apenas gerir seus interesses, não em prol da comunidade política em geral, mas em prol da vontade de todos, entendida tão somente como a soma de vontades particulares, como diria Rousseau (2001, p. 41).

¹⁰⁷ Tocqueville chega a fazer a seguinte provocação: “considero ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria do povo tem o direito de fazer tudo; apesar disso situo na vontade da maioria a origem de todos os poderes. Estarei em contradição comigo mesmo?” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 294).

¹⁰⁸ “Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente” (MARX, 2010, p. 59)

Por isso Tocqueville opõe-se à máxima de que a maioria do povo teria o direito de fazer tudo: “quando vejo concederem o direito e a faculdade de fazer tudo a uma força qualquer, seja ela chamada povo ou rei, democracia ou aristocracia, seja ela exercida numa monarquia ou numa república, digo: aí está o germe da tirania” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296). E continua:

O que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que lá reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania. Quando um homem ou um partido sofrem uma injustiça nos Estados Unidos, a quem você quer que ele se dirija? À opinião pública? É ela que constitui a maioria. Ao corpo legislativo? Ele representa a maioria e obedece-lhe cegamente. Ao poder executivo? Ele é nomeado pela maioria e lhe serve de instrumento passivo. À força pública? A força pública não passa da maioria sob as armas. Ao júri? O júri é a maioria investida do direito de pronunciar sentenças – os próprios juízes, em certos Estados, são eleitos pela maioria (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296).

Destaco, ainda, que a concepção de tirania da maioria de Tocqueville não abrange apenas o conceito numérico (vide *Democracia na América*, Tomo 1, Parte 2, cap. 7, nota 27).

Dizia eu um dia a um habitante da Pensilvânia: “Explique-me, por favor, como, num Estado fundado por quakers e renomado por sua tolerância, os negros libertos não são admitidos no exercício dos direitos de cidadania. Eles pagam imposto, não é justo que votem? - Não nos faça a injúria de crer que nossos legisladores tenham cometido um ato tão grosseiro de injustiça e de intolerância”, respondeu-me, “Com que então, em seu Estado, os negros têm o direito de voto?” “Sem dúvida nenhuma.” “Então por que é que, no colégio eleitoral desta manhã, não avistei um só deles na assembléia?” “Não é culpa da lei”, disse-me o americano. “Os negros, é verdade, têm o direito de participar das eleições, mas se abstêm voluntariamente de comparecer.” “Muita modéstia da parte deles.” “Oh! não é que se recusem a ir, é que temem ser maltratados. Aqui às vezes falta força à lei, quando a maioria não a apóia. Ora, a maioria está imbuída dos maiores preconceitos contra os negros, e os magistrados não sentem a força de garantir a estes os direitos que o legislador lhes conferiu. - Como! A maioria, que tem o privilégio de fazer a lei, quer ter além deste o de a desobedecer?” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 537).

Segundo Tocqueville, o maior perigo das repúblicas americanas provém da onipotência da maioria, cujo resultado pode ser a elaboração de leis despóticas, ou seja, a elaboração de leis que vão de encontro com as demandas democráticas de grupos marginalizados, as quais aniquilam ideias diversas daquelas aceitas pela maioria: “não há monarca tão absoluto que possa reunir em sua mão todas as forças da sociedade e vencer as

resistências, como pode fazê-lo uma maioria investida do direito de fazer as leis e executá-las” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 298).

O autor explica que os monarcas fizeram valer suas ideias por meio da coerção, método este de materialização da violência. Já nas democracias, a violência que reprime este ou aquele pensamento vem em seu caráter simbólico, intelectual.

Sob o governo absoluto de um só, o despotismo, para chegar à alma, atingia grosseiramente o corpo; e a alma, escapando desses golpes, se elevava gloriosa acima dele. Mas, nas repúblicas democráticas, não é assim que a tirania procede; ela deixa o corpo e vai direto à alma. O amo não diz mais: “Pensará como eu ou morrerá.” Diz: “Você é livre de não pensar como eu; sua vida, seus bens, tudo lhe resta; mas a partir deste dia você é um estrangeiro entre nós. Irá conservar seus privilégios na cidade, mas eles se tomarão inúteis, porque, se você lutar para obter a escolha de seus concidadãos, eles não a darão, e mesmo se você pedir apenas a estima deles, ainda assim simularão recusá-la, Você permanecerá entre os homens, mas perderá seus direitos à humanidade. Quando se aproximar de seus semelhantes, eles fugirão de você como de um ser impuro, e os que acreditarem em sua inocência, mesmo estes o abandonarão, porque os outros fugiriam dele por sua vez. Vá em paz, deixo-lhe a vida, mas deixo-a pior, para você, do que a morte. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 299)

Sobre violência simbólica, Bordieu explica que (2007, p. 14/15): “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, o que faz o poder de manter a ordem ou de a subverter é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras”. Logo, percebe-se que o enunciador é que detém competência para, deliberadamente, elaborar o discurso de ódio contra as chamadas minorias sociais (vide capítulo 3.1). Por muito tempo, a estratégia mais segura para se evitar a perseguição foi a negação da existência dessas tradições, a violência, nesse caso, se dá nos processos de invisibilidade a essas comunidades.

É por isso que o Estado de Direito, como já explicitado no capítulo 2.4, traz contrabalanço à vontade da maioria, a fim de resguardar direitos fundamentais, cláusulas pétreas previstas no texto constitucional que têm por finalidade resguardar a pluralidade e a proteção integral de minorias, que se encontram sub-representadas no cenário democrático.

Se olharmos as Constituições brasileiras anteriores e a atual, os direitos humanos estavam no fim da Constituição de 1946: falava-se dos três poderes, de diversos temas, e somente no art. 140 ela elencava os direitos humanos. A Constituição atual, depois de alguns artigos basicamente ‘programáticos’, que dizem para que serve o Brasil, a que visa o Brasil e quais são suas metas, fala dos direitos humanos no art. 52. Ou seja, os direitos humanos agora precedem a enunciação da mecânica dos poderes. Os próprios poderes podem ser entendidos como instrumentais no sentido da realização dos primeiros artigos: os

que declaram que o Brasil é uma República, que é democrática, que visa à integração latino-americana, à redução da desigualdade social e que tem específicos direitos individuais e sociais. (RIBEIRO, 2009, p. 212)

Não se olvida, contudo, a possibilidade de haver um quadro democrático cujos agentes que atuam em nome da lei, mesmo sob a égide do Estado de Direito, o façam de forma arbitrária, ou seja, sem qualquer respaldo legal. É o que Tocqueville denomina de *despotismo legal do legislador* (Tomo I, 2ª Parte, Capítulo VII), o qual elabora leis que não correspondem às demandas populares e tampouco aos princípios norteadores do ordenamento jurídico, fazendo-o apenas de acordo com interesses escusos (vide capítulo 2.2.1). Esse cenário também faz com que o indivíduo mais fraco não tenha garantias contra a violência do mais forte.

*Crioulo cantando samba
Era coisa feia
Esse é negro é vagabundo
Joga ele na cadeia
Hoje o branco tá no samba
Quero ver como é que fica
Todo mundo bate palma
Quando ele toca cuíca*

*Vá cuidar de sua vida
Diz o dito popular
Quem cuida da vida alheia
Da sua não pode cuidar*

*Negro jogando pernada
Mesmo jogando rasteira
Todo mundo condenava
Uma simples brincadeira
E o negro deixou de tudo
Acreditou na besteira
Hoje só tem gente branca
Na escola de capoeira*

*Nego falava de umbanda
Branco ficava cabreiro:
Fica longe desse nego,
esse nego é feiticeiro.
Hoje o nego vai à missa
E chega sempre primeiro
O branco vai pra macumba
E já é Babá de terreiro.*

FILME, Geraldo. *Vá Cuidar de Sua Vida*¹⁰⁹

3.3 INTOLERÂNCIA OU RACISMO RELIGIOSO?

A “polarização em torno dos direitos humanos esconde outras sutis nuances que passam por recortes de classe, de gênero, de geração” (ADORNO, 1999, p. 135). Isso nos coloca diante de uma questão teórica que afeta significativamente a prática, sobretudo quando se trata do tema do constitucionalismo democrático em face da interseccionalidade entre raça e religião.

Atualmente, a expressão intolerância religiosa tem sido usada para descrever “um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas” (NOGUEIRA, 2020, p. 39). Segundo o autor, a intolerância define-se pela atitude mental caracterizada pela ausência de respeito às diferentes crenças religiosas o que pode ocasionar, por vezes, perseguições.

109 Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=hw3nLPJsUPM>>.

Ocorre que o que se tem denominado intolerância religiosa está no seio de um processo de colonização do país, que fundou-se na ilusória ideia de democracia religiosa e laicidade¹¹⁰. Explico: a farsa da laicidade brasileira tem como origem o colonialismo, que implementou a unidade lei-rei-fé: “desde a invasão pelos portugueses, a religião cristã foi usada como forma de conquista, dominação e doutrinação, sendo a base dos projetos políticos dos colonizadores. Shigunov Neto e Maciel (2008) reforçam, por meio de narrativas históricas, o apagamento de qualquer crença que não fosse a imposta por Portugal” (NOGUEIRA, 2020, p. 36).

Sobre o tema, é merecedor de nota o preâmbulo da atual Carta Magna, que assim dispõe:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem

110 A laicidade não é conceito de fácil apreensão, ela apresenta-se de forma polissêmica e um Estado verdadeiramente laico somente seria apreensível a partir de um “tipo ideal” weberiano. O julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4.439/DF16, pelo Supremo Tribunal Federal em 2017, trata da edição de leis que desrespeitariam a equidistância religiosa do Estado face a todas as crenças, tendo como tema o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras. No julgamento, é possível perceber dois conceitos distintos do que seria laicidade, o primeiro, defendido pelo Ministro Relator Roberto Barroso, que diz que “o Estado deve desempenhar dois papéis decisivos na sua relação com a religião. Em primeiro lugar, cabe-lhe assegurar a liberdade religiosa, promovendo um ambiente de respeito e segurança para que as pessoas possam viver suas crenças livres de constrangimento ou preconceito. Em segundo lugar, é dever do Estado conservar uma posição de neutralidade no tocante às diferentes religiões, sem privilegiar ou desfavorecer qualquer uma delas. [...] Ressaltou que a simples presença do ensino religioso em escolas públicas já constitui uma exceção feita pela CF à laicidade do Estado. Por isso mesmo, a exceção não pode receber uma interpretação ampliativa para permitir que o ensino religioso seja vinculado a uma específica religião. Em seguida o relator pontuou que o princípio da laicidade possui três conteúdos jurídicos distintos: separação formal entre Igreja e Estado; neutralidade estatal em matéria religiosa; e garantia da liberdade religiosa”. Doutro turno, o Ministro Alexandre de Moraes defendeu que “os dogmas de fé são o núcleo do conceito de ensino religioso. Dessa forma, o Estado violaria a liberdade de crença ao substituir os dogmas da fé, que são diversos em relação a cada uma das crenças, por algo neutro. A neutralidade no ensino religioso não existe. O que deve existir é o respeito às diferenças no ensino religioso”. O Ministro Edson Fachin acompanhou a divergência e acrescentou que “o pluralismo democrático não prescinde de convicções religiosas particulares. A separação entre Igreja e Estado não pode, portanto, implicar o isolamento daqueles que guardam uma religião à sua esfera privada. O princípio da laicidade não se confunde com laicismo. Explicou que o referido princípio veda que o Estado assuma como válida apenas uma crença religiosa ou uma determinada concepção de vida em relação à fé. O pluralismo de uma sociedade democrática exige de todos os cidadãos processos complementares de aprendizado a partir da diferença. Isso implica reconhecer que a própria noção de neutralidade do Estado, como expectativa normativa de um princípio da laicidade, é, ela própria, sujeita ao diálogo, ao debate e ao aprendizado”. A Ministra Rosa Weber acompanhou o relator e votou pela procedência da ação, afirmou que “religião e fé dizem respeito ao domínio privado e não ao domínio público”. O Ministro Luiz Fux também votou pela procedência da ação. Adotou-se, com o julgamento, a posição de que a educação pública religiosa universalista e não confessional é a única apta a promover gerações tolerantes que possam viver em harmonia com diferentes crenças na sociedade plural ética e religiosa brasileira.

interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, **sob a proteção de Deus**, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. (1988, grifei)

Os interpretadores da norma entendem que a atividade exegética do corpo constitucional deve ser feita em conjunto com todo o texto, “pois, muito embora anote o introito da Constituição Federal ‘sob a proteção de Deus’, a norma outorgada, não permite qualquer leitura ou o exercício das atividades legislativas nela previstas, que contrariem a laicidade do Estado, sob o risco de enodar-se pelo vício de inconstitucionalidade formal e/ou material, o produto da atividade legiferante” (SANTOS JÚNIOR; ROSA; COSTA, 2020¹¹¹).

Ocorre que essa previsão, logo no começo do corpo legislativo que funda a ordem jurídica nacional, a Constituição da República Federativa do Brasil, nada mais é que um resquício da unidade lei-rei-fé, uma herança colonial que, apesar de não cogente, demonstra a herança colonial brasileira.

O colonialismo como discurso (não tão) implícito à sociedade moderna criou um novo paradigma de experiências racializadas. O preconceito racial de marca e de origem é baseado no conjunto de teorias, crenças e práticas que estabelece uma hierarquia entre as raças, consideradas como fenômenos biológicos (MUNANGA, 2004), isto é, é uma doutrina ou sistema de opressão fundada sobre o direito de uma raça (considerada superior) de dominar outras, baseada no preconceito extremado contra indivíduos pertencentes a uma raça diferente.

As relações sociais de base racista hierarquizam indivíduos e grupos humanos pelo estabelecimento de sentido racializado às diferenças, estabelece desigualdades, bem como um referencial universal humano: o que escapa a esse referencial não é entendido como sujeito de direito. O racismo desumaniza, na medida em que perde-se o sentido do respeito e do amor por meio do esvaziamento de valores, há um processo de desidentificação através da supressão de elementos que conectam os indivíduos, hierarquizando-se e fragmentando-se.

Ainda sob essa ótica, importante destacar que o racismo transcende o âmbito da ação individual e revela uma disputa de poder, integrando as estruturas e organizações econômica e política da sociedade de forma inescapável. O racismo não é uma patologia que indica anormalidade, pelo contrário, é a categoria que fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. O racismo estrutural atua de forma difusa nas instituições, provocando desigualdades na distribuição de bens, serviços, oportunidades, benefícios, etc. Ele suprime direitos e resguarda privilégios.

111 Disponível em <<https://m.migalhas.com.br/depeso/326338/a-in-constitucionalidade-da-influencia-religiosa-no-processo-legislativo-nacional>>.

O racismo faz parte de um processo maior de dominação, a desigual e violenta expansão das relações capitalistas de produção: a guerra é um negócio comercial. Diante da herança colonial a nós imposta, a violência (real e simbólica) dispensa a necessidade de legitimação, já que o Outro, em contraposição ao Eu, somente torna-se predicado dos desejos e gozos do colonizador, ou melhor, da cultura hegemônica.

A colonialidade do poder hierarquiza, classifica, oculta, segrega, silencia e apaga tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um *status quo*, garantindo a perpetuação da estrutura social de dominação, protegendo seus privilégios e os de sua descendência e cristalizando as estruturas do poder oligárquico. (NOGUEIRA, 2020, p. 54)

A dificuldade de atendimento às demandas da Umbanda e sua marginalização relaciona-se ao longo e paulatino processo de silenciamento das crenças originárias e de origem africana, como forma de obediência absoluta à Coroa, observando-se a disciplina e a hierarquia, atributos esses que, além de presentes nos jesuítas daquela época, também fazem-se presentes nas igrejas pentecostais contemporâneas: “sabemos que tudo o que está ligado às africanidades é tratado de forma secundária, sem valor. Inclusive sua religiosidade. Acontece que isso é apenas mais uma forma de expressão do racismo” (DANIEL DE OXAGUIAN *apud* NOGUEIRA, 2020, p. 86).

As perseguições às religiões afro-brasileiras relacionam-se diretamente com a reiteração e manutenção da escravidão. Não se trata de tão somente desqualificar uma crença, mas de exterminar-se ou, pelo menos, marginalizar o que é considerado inferior.

As percepções apresentadas acerca dos significados da violência e da perseguição aos povos e comunidades de matriz africana ratificam as “continuidades de um sistema de dominação, de matriz colonial escravista, que hierarquiza seres humanos, formas de vida e privatiza espaços públicos”. [...] O racismo evidencia igualmente como as agressões não se circunscrevem a um caráter puramente religioso, mas a uma dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negro-africano amalgamados nas CTTro. (NOGUEIRA, 2020, p. 88)

Por isso o termo intolerância religiosa não é suficiente para descrever a problemática. O termo intolerância é, sem dúvidas, mais palatável à sociedade brasileira, que é cordial e que crê ser fundada no mito da democracia racial. Mas trata-se, em verdade, da prática de racismo religioso, uma forma de existência religiosa que exclui as outras religiões através de um traço

semântico cultural etnocêntrico¹¹², que permeia o inconsciente coletivo e alcança a normatização da violência contra tudo o que represente o preto.

O que incomoda nas religiões de matrizes africanas são exatamente o caráter de que elas mantenham elementos africanos em sua constituição; e não apenas em rituais, mas no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia etc. E como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido. Por isso, penso que a expressão "intolerância religiosa" não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivem as religiões de matrizes africanas, pois não é apenas o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos nossos templos e irmãos/os que vivem essas religiões. É exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não negras, que se ataca. (NASCIMENTO, Wanderson Flor, 2016, p. 15).

O racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura cristã, eurocêntrica e hegemônica. Esse instituto segregacionista opera-se quando é necessário explicar que oferenda não é crueldade, que a roupa branca não é fantasia, que Exu não é demônio. Ele atua no apagamento de tudo cuja origem foi ligada à identidade afro-brasileira.

“O que está por trás de toda essa ‘demonização’ dos terreiros e de seus adeptos é o racismo estrutural e estruturante, que configura mais uma face do genocídio contra a população negra. É mais uma forma de extermínio”, avalia Mãe Conceição D’Lissá. Ela acredita também que tudo poderia ser diferente caso o modelo de colonização do Brasil não tivesse sido baseado na mão de obra escrava. [...] Mãe Flávia é mais uma voz a se levantar contra a escravidão – o maior genocídio da história da humanidade, segundo ela, que quando não exterminou, manteve gerações cativas ao longo de 400 anos só no Brasil – como causa do racismo religioso. “O povo judeu foi perseguido durante toda a sua existência, mas o epicentro do holocausto foi de 6 anos, entre 1939 e 1945. Além dos 400 anos de escravidão do povo negro, há ainda 131 anos de semi-escravização. No curto período ‘democracia brasileira’, os negros continuam na mira de todo tipo de violência. E isso explica o comportamento colonizador na mentalidade nacional, o que faz com que tudo aquilo que venha do negro, assim como do indígena, seja recriminado, discriminado e repugnado”. [...] o preconceito forjado na colonização se sustentou fortemente. Os protestantes chegaram ao Brasil na metade do século 19, com os luteranos, batistas, presbiterianos e metodistas. No começo do século 20 vieram seguidores de uma nova vertente, os pentecostais, como a

112 “O etnocentrismo consiste em privilegiar um universo de representações socioculturais tomando-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas ‘diferentes’. De fato, trata-se de um conjunto de violências que, historicamente, não só se concretizou por meio da violência física contida nas diversas formas de colonialismo, mas, disfarçadamente, por meio do que Pierre Bourdieu chama de ‘violência simbólica’, ou seja, o ‘colonialismo cognitivo’” (NOGUEIRA, 2020, p. 42).

Congregação Cristã e a Assembleia de Deus. No final dos anos 1960 o pentecostalismo começou a crescer e ganhar expressão. Surgiram novas igrejas, como a Nova Vida, que fazia curas e exorcismos públicos de demônios, e que deu origem mais tarde à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Igreja Internacional da Graça de Deus. [...] Os níveis de violência simbólica e real se ampliaram fortemente no período recente da democracia – que ele chama de paradoxo da nossa democracia, que deu espaço para todas as manifestações. Os grupos de origem africana passaram a fazer atividades na arena pública, como oferendas na praia, e exigir direitos (OLIVEIRA, 2019, disponível em <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/10/religoes-matriz-africana-intolerancia/>)

O racismo, nesse caso, tem por objeto não o sujeito particular, mas certa forma de existir. Ele condena a existência, a origem, a relação entre uma crença com a origem preta: “o racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais” (NOGUEIRA, 2020, p. 89)¹¹³.

Para Carlos Moore (2007), o racismo é uma ordem sistêmica em si, uma estrutura total e autônoma que construiria seus próprios modelos ideológicos de sustentação, e não uma formação subalterna de qualquer outra estrutura. É um sistema total que se articula em três instâncias entrelaçadas: estruturas políticas, econômicas e jurídicas. Afinal, por que racismo em vez de intolerância religiosa? Porque, nesse caso, o objeto do racismo já não é o homem particular, mas certa forma de existir. Trata-se da negação de uma forma simbólica e semântica de existir, de ser e estar no mundo. (NOGUEIRA, 2020, p. 91).

O racismo religioso serve a um sistema e a um projeto de poder etnocêntrico. Em análise ao perfil dos suspeitos de práticas de racismo religioso do Disque 100 entre os anos de 2011 a 2018 (vide Anexo III), excetuados os casos não informados – que correspondem de 40% a 60%, a depender do ano – infere-se que as pessoas brancas são, durante todos os anos consecutivamente, as maiores suspeitas de denúncias de discriminação religiosa.

Já o perfil da vítima de discriminação religiosa, durante os anos de 2011 a 2018 (vide Anexo II), excetuados os casos não informados, que são maioria, alterna entre brancos (atingido máximo de 37% em 2011) e pardos (atingido máximo de 25,23% em 2013), a depender do ano. As vítimas que se autodeclararam pretas correspondem ao máximo de 16,38% da amostragem.

Segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) colhidos decenalmente, em 2000 e 2010, a maioria dos umbandistas é branca, correspondente à 0,10%

113 Sobre a concepção aterritorializada da Umbanda, vide capítulo 1.4.2.

a 0,15%, enquanto que os pretos umbandistas correspondem à 0,04% a 0,07% da totalidade da amostragem (vide Anexo V):

Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião													
Religião - Umbanda e Candomblé													
Variável - População residente - percentual do total geral													
Brasil													
Ano x Cor ou raça													
2000							2010						
Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração	Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
...	...	...	...	...	...	...	0,31	0,15	0,07	0,00	0,10	0,00	-
Fonte: IBGE - Censo Demográfico													

Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião													
Religião - Umbanda													
Variável - População residente - percentual do total geral													
Brasil													
Ano x Cor ou raça													
2000							2010						
Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração	Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
0,23	0,13	0,04	0,00	0,06	0,00	0,00	0,21	0,12	0,04	0,00	0,06	0,00	-
Fonte: IBGE - Censo Demográfico													

Mas esses números podem não traduzir a realidade. Segundo a amostragem do Instituto, em 2000, em um universo de 100% de pessoas entrevistadas, apenas 6,21% eram pretas, 53,74% eram brancos e 38,45% eram pardos. Em 2010 o cenário é o mesmo, o total de pretos entrevistados corresponde a apenas 7,52%. Isso nos fazer crer que, com uma amostragem tão alva, qualquer religião terá um grande *deficit* de pessoas negras e será composta, predominantemente, por brancos¹¹⁴.

Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião													
Religião - Total													
Variável - População residente - percentual do total geral													
Brasil													
Ano x Cor ou raça													
2000							2010						
Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração	Total	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
100,00	53,74	6,21	0,45	38,45	0,43	0,71	100,00	47,51	7,52	1,10	43,42	0,43	0,02
Fonte: IBGE - Censo Demográfico													

O IBGE não divulgou novo estudo decenal referente ao ano de 2020, já o Disque Direitos Humanos foi criado em 2011 e, antes dele, não havia nenhum balanço nacional das denúncias de discriminação religiosa. O relatório do Disque 100 do ano de 2019, agora

¹¹⁴ Tendemos a acreditar que o mesmo tenha ocorrido com a amostragem do Disque 100 ou Disque Direitos Humanos, com relação aos dados colhidos entre os anos de 2011 a 2018.

vinculado ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, sequer especifica ou estuda com afinco as denúncias de discriminação religiosa (vide Anexo VII), o que mais se aproxima aos dados colhidos nos anos anteriores refere-se à categoria “discriminação” ou “outras violações”, o que torna vaga qualquer tentativa de aproximação ou comparação por parte desta pesquisadora.

O que se pode inferir, certamente, é que a omissão institucional, por si só, diz muito sobre a invisibilização das várias formas de violência perpetradas contra esse grupo. Existe uma ordem, a ordem da exclusão, da marginalização, que se desenrola de forma estrutural, implícita às relações sociais, é a “experiência de ser-se negro numa sociedade branca. De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas” (SOUZA, 1983, p. 17)

3.3.1 DESAFRICANIZAÇÃO E EMBRANQUECIMENTO DA UMBANDA

Corolário direto do racismo religioso é a tendência a desafrikanizar-se a Umbanda. A despeito de terem existido algumas parcas exceções de lideranças umbandistas que assumissem a defesa da africanização e da negritude, o pensamento dominante dos intelectuais de Umbanda por muito tempo foi propenso à desafrikanização, a fim de emprestar-lhe um caráter mais absterse e aristocrático, atraindo indivíduos com maior prestígio e poder social.

Como resultado do sincretismo religioso (vide capítulo 1.4.1), Yvonne Maggie expõe que:

Os traços de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da evolução cultural, seguidos dos traços indígenas e dos traços católicos assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado dessa evolução cultural colocavam-se os traços espíritas. [...] Ou seja, se existisse maior número de traços africanos, o culto era situado no polo mais primitivo, fetichista, emocional, não-racional, menos compatível com a vida civilizada e, obviamente, negro. Se existisse maior número de traços espíritas, no vértice oposto, sendo menos primitivo, menos fetichista, mais racional, menos emocional e branco. (2001, p. 14-15).

Esse impulso de embranquecimento de expressões culturais negras também aconteceu com a capoeira, que assimilou, em prol de sua legitimação, variantes que suprimiram elementos que remetessem à origem africana. No caso da Umbanda, os sacrifícios e o uso de atabaques foram cada vez mais proscritos, no caso da Capoeira Regional, a ênfase no jogo, o ritual e a teatralidade.

Sem tentar equiparar exatamente a Umbanda com a Capoeira Regional, há certos paralelismos óbvios no desenvolvimento de ambas, demonstrando que as mesmas forças sociais foram acionadas nos dois casos, principalmente o impulso para um ‘embranquecimento’ das expressões culturais negras. [...] Comparando o desenvolvimento de ambas as expressões populares (a Umbanda e a em 1972 Capoeira Regional), que paralelismos podem ser estabelecidos? Em ambos os casos, havia uma manifestação cultural de origem africana, praticada majoritariamente por setores sociais mais baixos, nos quais predomina a gente de cor (Capoeira tradicional, Macumba e Candomblé). Estas práticas eram estigmatizadas e perseguidas em virtude de sua origem étnica e social. Num determinado momento, um grupo de homens das classes mais acomodadas interessa-se por essas manifestações culturais. Assim, em meados da década de 20, um grupo de "kardecistas insatisfeitos" toma elementos dos centros afro-brasileiros e cria a Umbanda. Em meados da década de 30, Mestre Bimba, negro, cria a Capoeira Regional, a partir da tradicional. Sua ênfase na luta, em detrimento de outros elementos culturais, faz com que sua academia passe a ser frequentada, na maioria, por brancos da classe média. Essas novas variantes, purgadas de vários de seus elementos negros (a Umbanda não utiliza sacrifícios nem tambores; a Capoeira Regional tira a ênfase do jogo, do ritual e da teatralidade) e praticadas por indivíduos com maior prestígio e poder social, vão aos poucos legitimando-se. (FRIGERIO, 1989, p. 15)

Durante a segunda metade do século passado, o Espiritismo Kardecista se popularizou na sociedade brasileira. Nas classes baixas, o Espiritismo foi combinado às práticas afrobrasileiras (exemplo é a Macumba carioca, o Candomblé de Caboclos baiano, etc.). Já nas classes médias, o Espiritismo se fez presente em uma versão mais ortodoxa. Esta “Umbanda Branca” ou “Pura”, como é anunciada, aniquilou elementos de origem africana julgados como primitivos.

Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de ‘aprimorar’ o que de ‘selvagem’ e ‘bárbaro’ prendia-os a um passado distante da civilização” (ISAIA, 1999, p. 105).

A mobilidade social do negro estava dependente da sua capacidade de se branquear, de adquirir os padrões estéticos das elites brancas. Essa Umbanda sincrética, de fácil apreensão pelas camadas populares, era aproximada dos conteúdos imagéticos que remetiam aos valores socialmente dominantes no Brasil da primeira metade do século XX. Foi assim que, em sua constituição, os sistemas de exclusão sociais foram reproduzidos na hierarquia e composição do terreiro: “tento entender como é que uma religião com raízes de resistência

negra pôde ser cooptada e, ao contrário do que dizem muitos intelectuais, deixar de ser um símbolo de negritude” (FRY, 1982, p. 15).

Destaco que a assimilação da versão desafricanizada e ortodoxa pelas lideranças umbandistas aristocráticas, em meados do século XX, decorreu da necessidade de legitimidade face a uma sociedade que tinha acabado de extirpar, por lei, a perseguição aos terreiros (vide Capítulo 1.2.3): “houve a cooptação de práticas religiosas negras por uma classe média branca que quer consumir elementos do sagrado africano, ao mesmo tempo que não deixa de ser compreendida como elevada, higienizada e civilizada” (NOGUEIRA, 2020, p. 95).

Como resultado do racismo vigente e em vistas a essa demanda de higienização social darwinista, essa desafricanização foi, por muito tempo, uma das estratégias usadas pelos terreiros. O que não mais se justifica. O terreiro pode ser visto como um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira. Ao se tratar do embranquecimento da Umbanda, mister se faz analisar, também, o colorismo (ou pigmentocracia), a política de miscigenação e de embranquecimento da população brasileira, amplamente difundida nos séculos XIX e XX.

A inserção dos negros libertos na sociedade brasileira e a criação de uma nova identidade nacional se defronta com uma nova problemática: a de subsumir a população preta à condição de cidadãos. A pluralidade racial “representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí porque a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim século XIX e que repercutiu até meados do século XX” (MUNANGA, 1999, p. 51).

Assim, a mestiçagem no período pós-abolição visava deter ou, pelo menos, minimizar o influxo dos caracteres negros na formação da sociedade brasileira. Essa ideologia do branqueamento nada mais era que uma forma de se mitigar as características raciais pretas na sociedade que se formava e ressaltar a permanência dos caracteres brancos/europeus, concebido como modelo universal de humanidade.

Esse medo do negro que compunha o contingente populacional majoritário no país gerou uma política de imigração europeia por parte do Estado brasileiro, cuja consequência foi trazer para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em trinta anos [1890-1920], um número equivalente ao de africanos (4 milhões) que haviam sido trazidos ao longo de três séculos. (CARONE, 2002, p. 25).

A política do branqueamento, contudo, não obteve êxito total sob a ótica da elite da época, pois foram mantidas relações inter-raciais que geraram uma prole mestiça. A partir daí, nascia uma linha gradual de privilégios para os mestiços em relação aos negros.

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o 'passing' que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizaram os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante (MUNANGA, 1999, p. 88).

O processo de mestiçagem começou a ser teorizado e discutido, pois, uma vez que se perdiam as características da raça pura/branca, restava comprometido o próprio desenvolvimento da sociedade brasileira. As teorias biológicas racistas eram, inclusive, reforçadas pelo clero, que se utilizava de supostas mensagens divinas para reafirmar a superioridade branca.

Esse cenário nos mostra que, ainda que não considerados como brancos, os negros de pele mais clara gozam da possibilidade de serem tolerados em ambientes de predominância branca. O mesmo ocorreu com a Umbanda Branca. Contudo, atualmente, penso ser possível que se utilize da indumentária umbandista com o fim de produzir meios de sobrevivência da cultura negra, conforme será desenvolvido nos Capítulos alhures.

Os guias que mais atuavam dando consulta representavam pessoas marginais ou ainda pessoas que ocupavam posições mais baixas na estrutura social da sociedade mais ampla. Esses modelos sociais expressos nos exus, pretos velhos, pomba gira e caboclos, figuras desprestigiadas pela sociedade mais ampla transformam-se, no ritual, não só em figuras de prestígio, mas em deuses, e entre eles os que mais atuam. Ou seja, O inverso do que seriam na vida cotidiana, não sagrada. O poder e o prestígio, tanto do preto como do Índio, do boiadeiro ou da prostituta e do malandro, são extremamente limitados na vida cotidiana. No código do Santo eles passam a ser as figuras mais poderosas e atuantes. [...] A liminalidade como inverso ou negação da estrutura aparece no ritual de umbanda não só nesse nível. A oposição entre os sexos é vista de forma também oposta à do cotidiano. Homens recebem entidade femininas, enquanto mulheres podem receber entidades masculinas. [...] Através do mecanismo de inversão, as figuras marginais ou as pessoas que ocupavam posições mais baixas na estratificação social nessa sociedade hierarquizada eram transformadas em deuses especialmente atuantes. Os médiuns que faziam parte de camadas sociais mais baixas na sociedade mais ampla transformavam-se, pela possessão (sic), em figuras prestigiadas por essa sociedade. (MAGGIE, 2001, p. 118-119).

Essas figuras marginais e essas pessoas que ocupariam as mais baixas posições sociais podem, nesse contexto, assumir importância significativa, criar uma nova hermenêutica libertadora, que seja capaz de manter vivas tradições seculares do povo e cultura pretas, uma lógica exuística¹¹⁵.

115 Vide Capítulo 3.5.2.

Passando para a hierarquia que organizava o grupo, algo semelhante ocorria. Quem ocupava o posto mais alto, após o afastamento da mãe-de-santo, era um pai-de-santo negro, analfabeto, pedreiro, pobre, o menos ‘culto’ do grupo e deficiente físico. Tanto em relação ao grupo estudado quanto em relação ao sistema de posições sociais mais inclusivo, este pai-de-santo ocupava uma posição inferior, embora no terreiro ocupasse a posição mais elevada. Estava nesse posto não por preencher os requisitos de prestígio econômico e social da sociedade mais ampla, mas por ser bom no santo, por ser um pai-de-santo que conhecia as leis da umbanda. Não sabia ler, mas quando incorporado podia ler até nagô. (MAGGIE, 2001, p. 120).

*Não nos livraremos facilmente dessas cabeças de homens,
dessas orelhas cortadas,
dessas casas queimadas,
dessas invasões góticas,
deste sangue fumegante,
dessas cidades que se evaporam pelo fio da espada*

CÉSAIRE. *Discours sur le colonialisme* (1973)

3.4 A REALIDADE POSTA À PROVA

A liberdade religiosa é um princípio assegurado na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que garante que todas as pessoas podem, também, defender a sua crença e proferir publicamente as suas convicções religiosas ou não religiosas.

Prevê o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos que “Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos”.

Do mesmo modo, a Declaração de Durban, firmada em 2001 na África do Sul, durante a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, “insta os Estados a reconhecerem os severos problemas de intolerância e preconceito religioso vivenciados por muitos afrodescendentes e a implementarem políticas e medidas designadas para prevenir e eliminar todo tipo de discriminação baseada em religião e nas crenças religiosas”, segundo ela:

34. Reconhecemos que os povos de origem africana têm sido secularmente vítima de racismo, discriminação racial e escravidão e da negação histórica de muitos de seus direitos [...] Reconhecimento deve, portanto, ser dado aos seus direitos à cultura e à sua própria identidade; de participarem livremente e com iguais condições da vida política, social, econômica e cultural; de se desenvolverem no contexto de suas aspirações e costumes; de manterem, preservarem e promoverem suas próprias formas de organização, seu modo de vida, cultura, tradições e expressões religiosas; de manterem e usarem suas próprias línguas; de protegerem seu conhecimento tradicional e sua herança artística e cultural; de usarem, gozarem e conservarem os recursos naturais renováveis de seu habitat e de participarem ativamente do desenho, implementação e desenvolvimento de programas e sistemas educacionais.
[...]

59. Reconhecemos com profunda preocupação a intolerância religiosa contra algumas comunidades religiosas, bem como a emergência de

atos hostis e de violência contra tais comunidades por causa de suas crenças religiosas e sua origem racial ou étnica em várias partes do mundo, o que limita, particularmente, o seu direito de praticar seu credo livremente;

60. Também reconhecemos com profunda preocupação a existência em várias partes do mundo da intolerância religiosa contra comunidades religiosas e seus membros, em particular, a limitação de seus direitos à prática de seus credos livremente, bem como a aparição cada vez mais frequente de estereótipos negativos, atos hostis e violência contra tais comunidades por causa de suas crenças religiosas e sua origem étnica ou provável origem racial;

O tratado internacional, via de regra, é hierarquicamente equivalente à lei federal e possui estrutura hierárquica inferior à Constituição Federal, vez que pode ser declarado inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal. Ocorre que, quando se trata de recepção de Tratados Internacionais de Direitos Humanos, preveem os §§2º e 3º do artigo 5º da Constituição Federal que: “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”, na mesma senda, a Emenda Constitucional nº 45 de 2004 acrescentou que: “Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais”.

A Constituição Federal de 1988 atribui ao Supremo Tribunal Federal a sua guarda, segundo o artigo 102 (*caput*), e o cumprimento de seus preceitos fundamentais. Logo em seu artigo 1º, inciso III, está destacada a garantia da dignidade da pessoa humana, bem como estão presentes, no artigo 3º, os objetivos da República – a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, com garantia do desenvolvimento nacional e a erradicação da pobreza, da marginalização e das desigualdades sociais e regionais.

No âmbito nacional, o art. 5º da Carta Magna também dispõe que:

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

Também foi editada, em 13 de maio de 1997, a Lei nº 9.459, que alterou os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescentou parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, senão vejamos:

Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

Pena: reclusão de um a três anos e multa.

§ 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo.

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.

§ 2º Se qualquer dos crimes previstos no *caput* é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza:

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.

§ 3º No caso do parágrafo anterior, o juiz poderá determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial, sob pena de desobediência:

I - o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo;

II - a cessação das respectivas transmissões radiofônicas ou televisivas.

§ 4º Na hipótese do § 2º, constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido.

Art. 2º O art. 140 do Código Penal fica acrescido do seguinte parágrafo: § 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião ou origem:

Pena: reclusão de um a três anos e multa.

Em acréscimo, a interpretação da lei pelos juristas acrescenta que:

Existe o perigo remoto da intolerância para com o culto das minorias, sobretudo se estas se formam de elementos étnicos diversos, hipótese perfeitamente possível em um país de imigração, onde já se situaram núcleos protestantes, budistas, israelitas, maometanos, xintoístas, e sempre feiticistas de fundo afrobrasileiro. O templo não deve ser apenas a igreja, sinagoga ou edifício principal, onde se celebra a cerimônia pública, mas também a dependência acaso contígua, o convento, os anexos por força de compreensão, inclusive a casa ou residência especial, do pároco ou pastor, pertencente à comunidade religiosa, desde que não empregados em fins econômicos. (BALEEIRO, 2013, p. 148/149)

A despeito de todo o arcabouço jurídico normativo, tanto internacional quanto no âmbito nacional, sabe-se que, na prática, as violações a esses grupos continuam a ser recorrentes. Em 2014, o juiz titular da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, Eugênio Rosa de Araújo, fundamentou o indeferimento de pedido liminar afirmando que a Umbanda e Candomblé não eram religiões, visto que faltaria às religiões de matriz africana: um texto-base (Corão, Bíblia, etc.), uma estrutura hierárquica e a veneração de um deus único. O caso refere-se ao pedido do Ministério Público Federal para a retirada, por motivos de preconceito religioso, de vídeos postados pela Igreja Universal na internet. Em corretiva, o magistrado acrescentou o seguinte:

Cumpra esclarecer que a liminar indeferida para a retirada dos vídeos no Google teve como fundamento a liberdade de expressão de uma parte (Igreja Universal) e de reunião e expressão de outra (religiões representadas pelo MPF), tendo sido afirmado que tais vídeos são de mau gosto, como ficou expressamente assentado na decisão recorrida, porém refletem exercício regular da referida liberdade.

Fica visto que tais liberdades fundamentais (expressão e reunião) estão sendo plenamente exercidas como manifestação coletiva dos fiéis dos cultos afro-brasileiros.

Destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões, daí porque faço a devida adequação argumentativa para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões, eis que suas liturgias, deidade e texto base são elementos que podem se cristalizar, de forma nem sempre homogênea. A decisão recorrida, ademais é provisória e, de fato, inexistente perigo de perecimento das crenças religiosas afrobrasileiras e a inexistência da fumaça do bom direito diz respeito à liberdade de expressão e não à liberdade de religião ou de culto.

Assim, com acréscimo destes esclarecimentos, mantenho a decisão recorrida em seus demais termos.

Percebe-se que, em afronta aos dispositivos constitucionais, o juiz utiliza-se do próprio arcabouço supralegal para justificar sua decisão, ao afirmar que o faz com base na livre manifestação do pensamento (art. 5º, inciso IV, da Constituição). O que se vê também é que o próprio Estado (*rule of law*), que diz-se laico, delimitou, por meio da prestação jurisdicional, o que é ou deixa de ser uma manifestação religiosa, estendendo sua autoridade para definir algo que não é de sua alçada e fazendo-o, ainda, com forte carga dos preconceitos sociais arraigados pela comunidade judaico-cristã. Não foi permitido aos umbandistas sequer definir o que é Umbanda, o que inviabilizou que fossem reconhecidos como sujeitos de direito aptos a receberem proteção estatal.

Não por acaso, também no Rio de Janeiro, em junho de 2008, ocorreu a invasão e depredação do Centro Espírita Cruz de Oxalá, no Catete, “eles chegaram dizendo frases do tipo: ‘Onde está o demônio de vocês que não está aqui para protegê-los?’. ‘Deus mandou a gente aqui para tirar o demônio de vocês’ - disse a advogada”¹¹⁶. Já em junho de 2015, também no Rio, a menina de onze anos Kailane Campos foi apedrejada quando saía de um culto religioso no subúrbio: “O que chamou a atenção foi que eles começaram a levantar a Bíblia e a chamar todo mundo de ‘diabo’, ‘vai para o inferno’, ‘Jesus está voltando’, afirmou a avó da menina, Káthia Marinho”¹¹⁷.



Mapeamento dos terreiros do Rio de Janeiro revelou que, dos 840 centros pesquisados, 430 (cerca de 51%) já passaram por alguma forma de agressão¹¹⁸. Os locais das agressões são, em 57% dos casos, públicos, notadamente na rua, que corresponde a 67% do percentual. Referida pesquisa demonstrou que a qualificação “evangélico” corresponde a 32% da incidência dos casos, o que representa o primeiro lugar entre agentes agressores e/ou discriminadores.

Segundo o fundador da IURD, Bispo Edir Macedo, “as religiões afro-brasileiras são seitas, pois não são revelações divinas e não tem embasamento bíblico. São elas as responsáveis pelas mazelas sociais e por todo impedimento de prosperidade financeira”. E continua: “se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos para a feitiaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela umbanda, quimbanda, candomblé, kardecismo e outros nomes, que vivem destruindo as vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido” (1988, p. 62).

116 Reportagem disponível em <<https://extra.globo.com/noticias/rio/centro-espirita-depredado-no-catete-520675.html>>. Acesso em 04/03/2021.

117 Reportagem disponível em <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>>. Acesso em 04/03/2021.

118 Vide DA FONSECA, Denise Pini Rosalem; GIACOMINI, Sônia Maria. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

A negação da existência do Outro por meio do apagamento de sua cultura e crenças religiosas relaciona-se diretamente com um projeto de poder proselitista, que não só se encontra na esfera privada, mas também adentra o espaço público e eleitoral. Segundo Prandi (2001) os neopentecostais acreditam que há “um pacto firmado entre as entidades demoníacas para se apossar dos homens e os destruírem pela doença, pelo infortúnio e pela morte”¹¹⁹.

Em outra decisão proferida em 2017 o Supremo Tribunal Federal, em julgamento ao *habeas corpus* nº 389918/PB, de relatoria do Ministro Nefi Cordeiro, analisou o acórdão proferido pelo Tribunal Regional Federal da 5ª Região, que trata de caso de prática delitiva de que cuida o art. 20, § 2º, da Lei nº 7.716/89 (racismo qualificado), porque, com vontade livre e consciente, o pastor Clóvis Bernardo de Lima teria quebrado imagens e objetos umbandistas e, depois, publicado fotos desse fato em redes sociais de abrangência geral. O caso é assim relatado e decidido:

O Sr. Clóvis, em continuidade ao seu depoimento, esclareceu que as imagens e objetos foram retiradas do terreiro de umbanda localizado na Avenida Tito Silva, de propriedade da Srª conhecida como Mãe Éllen, ex-umbanda e agora convertida ao protestantismo, sendo o Sr. Clóvis auto declarado como responsável pela conversão de Mãe Éllen. Para melhor esclarecimento, passo a transcrever trechos do depoimento do denunciado.

“QUE por volta do ano de 2010, Mãe Éllen converteu-se a protestantismo, na Igreja do interrogado, tendo este sido responsável pela confissão e demais atos referentes a conversão; QUE, Mãe Éllen solicitou ao interrogado que comparecesse ao citado terreiro de umbanda e retirasse todas as imagens e pertences relacionados a antiga religião; QUE, juntamente com mais quatro pessoas membros de suas igreja compareceu ao terreiro de umbanda da Av. Tito Silva com o intuito de retirar imagens e objetos relacionados com a citada religião; QUE, após colocar os objetos e imagens no veículo F-4000, quebrou uma das imagens para melhor acomodar a mesma no interior do veículo, oportunidade em que alguém tirou fotos do ocorrido; QUE, as pessoas estavam emocionadas pela conversão de Mãe Éllen; QUE, quebrou bacias de barro, garrafas de bebidas, pratos, quadros, etc., mas no que se refere a imagem religiosa, apenas a anteriormente citada; QUE, postou em seu perfil no orkut fotos da ação desencadeada no Terreiro de Mãe Éllen, informando o interrogado que sua intenção era divulgar, entre os membros da igreja, o ocorrido, que era motivo de alegria para os protestantes; QUE, não quis induzir ou

119 “O pentecostalismo exige a pureza doutrinária e rejeita práticas e crenças que as camadas populares cultivam sobretudo na Umbanda, na Quimbanda, no Candomblé. Entretanto, invocam as presenças de Exu e Pomba Gira nos rituais de exorcismo que promovem. Os praticantes de religiões afro-brasileiras em processo de conversão para o pentecostalismo, em algumas de suas versões, são instigados a receber o santo ainda uma vez no templo que os acolherá a partir da conversão. A crença que se abandona é interpelada pelo pastor oficiante. Em outras palavras, a existência das entidades espirituais que povoam os credos afro-brasileiros é reconhecida. [...] Há, em nossa guerra santa, um diálogo, ainda que áspero, com as crenças criticadas e seus objetos são tidos como reais. Em outras palavras, a veracidade mimética da crença não é posta em dúvida, a realidade das entidades espirituais que habitam o imaginário religioso afro-brasileiro é admita” (SOARES, Luiz Eduardo, 1993, p. 204-205).

incitar preconceito ou discriminação contra a religião de matriz africana, informando apenas que queria dividir com os membros da sua igreja a alegria da evangelização e conversão de Mãe Ellen; QUE, reconhece que errou ao divulgar as fotos, no entanto, pessoas ligadas ao movimento de homossexuais estão usando esse fato para tentar atingir o interrogado, tendo classificá-lo como perseguidor de religiões africanas.”

Desse modo, tendo em vista que o fatídico deu-se por causa da retirada de objetos do terreiro da Sr^a conhecida como Mãe Éllen, bem como da presença de outras pessoas, requereu-se o depoimento daquela. À fl. 79, a Sr.^a Hellen Cavalcanti Molina Belo, declarou que no terreiro já mencionado funcionava um centro espírita e que após a sua conversão ao protestantismo, solicitou ao Pastor Clóvis a retirada das imagens ligadas a religião umbanda. Esclareceu que o Pastos Clóvis, juntamente com outras pessoas retiraram as imagens, levando-as para local que a mesma não sabia informar, desconhecendo também o nome das pessoas que ajudaram o Pastor com a retirada.

Ademais, sequer tinha ideia de que as imagens foram quebradas no meio do percurso, só tomando conhecimento quando da intimação pela autoridade policial. [...]

DO SUBSTRATO JURÍDICO - TIPICIDADE - AUTORIA E MATERIALIDADE

Dos elementos de informação colhidos do IPL em anexo constata-se, sem maiores esforços, restarem comprovadas a autoria e a materialidade do crime imputado ao ora denunciado, qual o seja o de racismo qualificado (art. 20, § 2a, da Lei nº 7716 de 1989).

Restou comprovado que o promovido, com vontade livre e consciente, quebrou as imagens e objetos relacionados a religiões de matriz africana, e em seguida publicou as fotos deste fato em uma rede social de abrangência geral, da qual ficou disponível para qualquer pessoa ver, consumando-se o delito em questão.

Ademais, é possível verificar que em algumas fotos o Pastor Clóvis está segurando um machado, a exemplo da foto de fl. 51. Na foto de fl. 52 o mesmo está segurando o machado e a mão levantada, sendo a outra mão segurando uma imagem, na qual o pastor faz 'pose' para a foto, insinuando que iria quebrar aquela imagem.

Não é apenas uma foto que retrata tamanha intolerância a diversidade religiosa. Há toda uma sequência de fotos nas fls 81 a 84, que retratam sempre a mesma conduta: o pastor, com seu machado em punho, profanando a sua austeridade para com as imagens de religião diversa da sua. Ele não só pratica como também incita a discriminação religiosa aos adeptos das religiões de matrizes africanas.

Em observância às informações contidas no procedimento policial, vemos que as fotos foram publicadas na rede social orkut do pastor Clóvis (<https://www.orkut.com.br/Mairi#Profile?uid=<ni7480166174494576> e <https://orkut.corr.br/MaintfAlbuni?uid=q^1748oi661744Q4S76&aid=ni81Q^487>).

Além disso, a conduta do denunciado não se restringiu apenas aos contatos de sua rede social, ganhando repercussão e discussão regional, a qual podemos analisar nos artigos destes links, <http://religiocsafroentrcvistas.woipressxom/2012/03/29/profanacao-de-terrciro-na-paraiba-por-pastor-evangelico>, <http://pentescostaldafe.com.br/queirtiando-as-obras-mnligas.html>.

como também em outras redes sociais como o Facebook [...].

Ademais, o § 2º do mesmo artigo qualifica o crime previsto no *caput*, quando estes são cometidos por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza, o que no presente caso, resta-se caracterizado, visto que os núcleos do tipo penal praticar, induzir e incitar foram cometidos em uma rede social.

Desse modo, não há dúvidas que a documentação contida no procedimento epigrafado deixa claro quanto à ocorrência de destruição de imagens relacionadas a religião de matriz africana, como também quanto à veiculação das cenas da citada destruição na internet.

Logo, do esboço fático acima traçado, percebe-se de forma nítida, a comprovação da autoria e da materialidade do delito supracitado, devendo o ora promovido responder pelas penas respectivas.

[...]

- Não procede a preliminar de prescrição da pretensão punitiva estatal, uma vez que o paciente foi denunciado como incurso no art. 20 da Lei n. 7.716/1989. Tratando-se de crime de racismo, incide sobre o tipo penal a cláusula de imprescritibilidade prevista no art. 5º, XLII, da Constituição Federal.

- A jurisprudência do Supremo Tribunal Federal e do Superior Tribunal de Justiça é firme no sentido de que o crime de racismo não se restringe aos atos preconceituosos em função de cor ou etnia, mas abrangem todo ato discriminatório praticado em função de raça, cor, etnia, religião ou procedência, conforme previsão literal do art. 20 da Lei n. 7.716/1989.

[...]

Ao proceder, segundo a denúncia, de maneira tão agressiva diante de símbolos representativos da umbanda, o denunciado incorreu em atos claramente discriminatórios, proferindo insultos às entidades sagradas da religião profanada. Teria cometido, pois, ofensa ao que resta consagrado no texto da Magna Carta (art. 5º, VI, CF/88), “fonte do necessário respeito mútuo que deve ser guardado pelos seguidores das mais diversas religiões”, como assentou o parecer da douta Procuradoria Regional da República. (grifos meus)

O impetrante, durante o caso supra, insistia em invocar a liberdade de crença, no intuito de ver reconhecida a atipicidade de sua conduta. Mas, na verdade, ao proceder de maneira tão agressiva diante de símbolos representativos da Umbanda, nas palavras do relator, o denunciado incorreu em atos claramente discriminatórios, proferindo insultos às entidades sagradas da religião profanada. Incorreu, pois, em ofensa ao que resta consagrado no texto da Magna Carta, “fonte do necessário respeito mútuo que deve ser guardado pelos seguidores das mais diversas religiões”, como bem assentou o parecer da Procuradoria Regional da República.

Contudo, assim como ocorreu com o caso do magistrado Eugênio Rosa de Araújo, repete-se, por vezes, a utilização distorcida de dispositivos constitucionais para justificar a revitimização desse grupo perante o Estado de Direito, o responsável, em tese, por proteger as minorias e conter o poder absoluto, como representação do *dever ser*. Isto é, a doutrina meta

legal que orienta o sistema jurídico, cujo objetivo é servir de guia seguro para a ação humana, desvirtua-se em prol do próprio opressor, espelhado no Poder Judiciário, que ocasionalmente vê-se como ferramenta institucional desvirtuada de seu fim.

A existência de casos que relatam a existência de racismo religioso ou injúria racial, por vezes disfarçados de meras ações indenizatórias, é recorrente no Estado de Goiás, senão vejamos:

EMENTA: RECURSOS INOMINADOS. AÇÃO DE DANOS MORAIS. DIVERGÊNCIA RELIGIOSA. ABUSO NO EXERCÍCIO RELIGIOSO. XINGAMENTOS. IMPUTAÇÃO DE MOTIVAÇÃO RELIGIOSA DEMONÍACA. AFRONTA À RELIGIÃO, À RECORRIDA E AO SEU COMPANHEIRO. DANOS MORAIS CONFIGURADOS. RECURSO CONHECIDO E DESPROVIDO. [...] 2. A recorrente aduzira que há cerca de dez anos mora na mesma residência de aluguel com o companheiro Unilton Braz de Oliveira, local em que exerce sua religião Espírita Umbandista, tendo sido chamada de “bruxa” e Unilton de “capetão”. Fora também chamada de “macumbeira” e vira os filhos da promovida fazerem desenhos, com giz, de maldades e ofensas em seu portão. Relatara ofensas em cultos evangélicos com dizeres como “sai demônio deste local” e “local de satanás” e constrangimentos contra as pessoas que frequentam o Centro Espírita. Dissera terem as ofensas chegado ao limite extremo de ter de registrar TCO contra a promovida e ter de tomar medicação controlada; [...] 8. A parte promovida/recorrente centra sua defesa no fato de a condenação ter sido especialmente baseada no testemunho de José Ramos de Faria, apontando incoerências e contradições em suas declarações. Mas a testemunha fora clara em dizer que Unilton (companheiro da promovente/recorrida) fora chamado de “capetão”. A confusão relatada pela parte recorrente se refere apenas ao fato de, naquele momento, a testemunha não ter ouvido ofensa à recorrida e não saber precisar a natureza da relação existente entre Unilton e Lucirene que não eram casados. Afirmara, ainda ter ouvido a recorrente ameaçar a recorrida de sua casa, dizendo que a “aquela religião não era religião de gente”. Reportara ter escutado culto em que a recorrente e o povo da sua Igreja diziam que aquilo era “local de satanás”. Note-se que o fato da testemunha não ter identificado outras pessoas da Igreja da parte recorrente dizer algo contra a parte recorrida não quer dizer que nada disseram, apenas que não conseguiu identificar os autores das falas, pois fora categórico em afirmar que ouvira a recorrente e pessoas da sua igreja falarem (depoimento, partes 4 e 5); 9. Convém ressaltar que o declarante é pessoa simples, que se identificara com lavrador e que, quando ciente do momento e do conteúdo da pergunta efetuada, sempre apresentara respostas claras e convictas; 10. Adicionalmente, houvera impugnação das declarações da informante Simone Messias do Nascimento (depoimento, parte 6), apenas por ele não precisar dias e horários das imputações pejorativas ou desonrosas, mas não atacaram o conteúdo dos relatos, que deve ser havido como fato incontroverso, por não ser especificamente impugnado. Note-se que Simone imputara à recorrida a fala de “ali não existir essa religião espírita, que aquilo era coisa do demônio”. Relatara ainda xingamentos de “feiticeira”, “bruxa”,

“macumbeira”; 11. As notas de medicações e Boletim de Ocorrência apenas reforçam os argumentos de prejuízos morais sofridos pela parte recorrida; 12. Configurado abuso do direito religioso e à afronta à religião e à parte recorrida, a qual tem sido submetida à intensa discriminação religiosa, com proferimento de ofensas a ela e seu companheiro, em nível que em muito excede o mero aborrecimento; 13. Quanto ao montante da indenização por danos morais (R\$ 4.000,00), ele afigura ser razoável e proporcional, sendo valor usualmente aplicado em hipóteses similares; (TJ/GO, 1ª Turma Recursal, Recurso Inominado nº 5274892.93.2018.8.09.0051, julgado em 09/06/2020)

Também é comum que imagens de Orixás sejam vandalizadas¹²⁰, como no caso abaixo, que retrata a imagem de Yemanjá da orla da praia de Coroa Grande – Itaguaí/RJ. Infelizmente, a reforma e a reconstrução da estatueta, até o momento, não foi realizada, por não ser a prioridade do governo municipal.



Também em meados de 2006 a Praça dos Orixás, em Brasília, teve dezesseis estátuas de Orixás esculpidas pelo artista plástico Tati Moreno destruídas. Em 2010 as obras foram restauradas por um convênio entre a Fundação Cultural Palmares, a Secretaria de Cultura do

¹²⁰ O mesmo aconteceu em julho de 2020 com o Busto da Yalorixa Mãe Gilda, pela segunda vez. Mãe Gilda foi assassinada pelo racismo religioso. Na edição de 26 de setembro a 02 de outubro de 1999 do Jornal Folha Universal, sua foto foi ali estampada, chamando-a de “macumbeira charlatã”. O fato aconteceu dois meses depois do templo ser invadido e depredado. Mãe Gilda não resistiu a tamanha pressão e teve um infarto em janeiro de 2000. Sete anos depois, o Congresso Nacional aprovou e o presidente sancionou a Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, que criou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Sobre vandalização de símbolos religiosos afro-brasileiros vide reportagens: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2020/02/28/menos-de-um-mes-apos-inauguracao-estatueta-de-iemanja-e-alvo-de-vandalismo-em-natal.ghtml> ; <https://www.dm.jor.br/cotidiano/2016/04/orixas-agredidos/>

DF e o Ministério da Cultura. Mas os ataques continuaram e em 2015 e 2016 novas estátuas foram queimadas.

Como se percebe, os reflexos desse tipo de comportamento não se restringem ao povo, mas atingem também o corpo estatal, seja por omissão – ao deixar de fazer algo que deveria – ou comissão – tomando atitudes que acabam por aumentar o racismo religioso. Por decisão do Governo Federal, a clássica obra *Orixás* (1966), da artista plástica Djanira da Motta e Silva, foi retirada do Palácio do Planalto, a obra estava desde dezembro de 2019 no lounge do Salão Nobre da casa do Presidente da República. A retirada do quadro é considerada um ataque às religiões de matriz africana por parte de Jair e Michelle Bolsonaro, que ocupam a casa e ordenaram a remoção. O último chefe do Executivo a ordenar a retirada da obra do Palácio do Planalto foi o General Ernesto Geisel, de religião luterana, durante o período de ditadura militar. Desde então, todos os presidentes – e com exceção de FHC, todos cristãos – mantiveram a obra, que é uma importante representação da cultura afro-brasileira em um dos centros de poder do nosso país.



Recentemente, deste modo, “houve o fortalecimento, até mesmo a legitimação de atos de intolerância religiosa, já que a maior autoridade política do país declarou que o Brasil é um país majoritariamente cristão e que quem fosse contra, se mudasse. Entendo que as falas do presidente serviram para encorajar pessoas a desrespeitar a fé alheia” (DANIEL DE OXAGUIAN *apud* NOGUEIRA, 2020, P. 86).

O racismo religioso não encontra lugar somente nas instituições estatais e pontualmente na sociedade, ele ocupa o espaço público como um todo, utilizando-se, inclusive, dos grandes meios de comunicação para seu mister. Em 2018 a TV Record e a Record News, controladas por Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, entabulou acordo judicial para transmitir quatro programas sobre religiões de matriz africana.

O acordo foi firmado entre a emissora e o Ministério Público, Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-brasileira (Itcab) e o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e da Desigualdade (Ceert). A transação ocorreu após transcorridos quinze anos do protocolo da ação perante o Tribunal Federal da 3ª Região (TRF-3) e prevê tão somente direito de resposta de 20 minutos exercido durante a madrugada, fora do horário nobre. O processo foi movido em razão da veiculação de programas ofendendo religiões de matriz africana nos quadros “Mistérios”, “Sessão de Descarrego” e “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?”. Percebe-se que o acordo é inócuo e não repara o que o Ministério Público denominou de “intolerância religiosa em pleno espaço público televisivo contra as religiões afro-brasileiras”. O hiato da atuação do Judiciário torna tais situações corriqueiras, pois são, implicitamente, permitidas, por ausência de resposta estatal eficiente que a desautorize.

Todo esse quadro indulgente com a prática racista condescende também com a disseminação do racismo religioso nos meios alternativos de comunicação. Em caso recente ocorrido em 2021 o pastor André Valadão afirmou em suas redes sociais, que possuem mais de 2,8 milhões de seguidores, que “o fedor é da pombagira e que o cheiro ruim é do capeta”, dentre outras colocações. O pastor, que já era investigado em 2020 pela Comissão de Diversidade e Gênero da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/MG) por ter respondido a um seguidor nas redes sociais que a igreja não é lugar para gays, tem também feito um desserviço à comunidade umbandista, que tem realizado um trabalho incansável para desconstruir traços de racismo religioso em torno das entidades Exu e Pombagira e do processo de demonização das religiões de matrizes africanas e a estigmatização dos espaços ocupados pelas religiões de matriz afro-brasileira.

Em 2011, o deputado federal e pastor Marco Feliciano publicou em sua conta do Twitter: “africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. [...] sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome [...] Sendo possivelmente o 1º ato de homossexualismo da história”. Em resposta, o deputado afirmou que não tinha sido ele quem tinha feito a publicação, mas também afirmou que o post “não foi racista. É uma questão teológica”.

Trata-se de um processo de satanização secular, executado de modo institucionalizado e midiaticizados pelos principais segmentos pentecostais do Brasil. A conversão de eleitores ao seu projeto hegemônico utiliza-se do racismo de forma muito confortável.

A atual Frente Parlamentar Evangélica, ou Bancada Evangélica, que atualmente é composta por 87 deputados federais e três senadores, num total de 90 parlamentares, já existia em 1987 e contava, à época, com 33 deputados.

As concessões de rádio e TV tornaram-se moeda de troca política. A estratégia sempre foi ocupar diversos partidos a fim de assegurar vagas em várias comissões no Congresso, para barrar agendas na Comissão de Seguridade Social e Família e garantir as concessões públicas de meios de comunicação na Comissão de Comunicação.

Nesse sentido, a representação política desse grupo evangélico específico, neopentecostal sobretudo, garantia as concessões públicas aos grupos que já haviam montado estruturas de comunicação, empresas que não são de “fundo de quintal”.

Essa força econômica, política e midiática, essa capacidade de difundir a mensagem, se mostra eficaz para expandir o número de fiéis, além de ser um sistema que se retroalimenta. Ser evangélico vem se tornando um valor eleitoral cada vez mais forte. (NOGUEIRA, 2020, p. 28)

Como se vê, trata-se de um sistema que se retroalimenta e permeia as várias camadas do tecido social, da cúpula do poder estatal¹²¹ e do sistema eleitoral, aos setores marginalizados. Abrange o inconsciente coletivo brasileiro como um todo¹²². A visão da Umbanda como bárbara, residente no mundo do caos e da desordem, em contraposição ao pentecostal, também é evidenciada em espaços públicos de ordem não hegemônica, como muros e fachadas em bairros periféricos, que são comumente utilizados por atores sociais como forma de comunicar mensagens, demarcar posicionamentos, organizar as atividades rotineiras e sugerir (ou impor) a partilha de crenças com os demais moradores da localidade. Fenômeno que tem difundido-se é a conversão de traficantes ao pentecostalismo, os quais, por vezes, impõem a crença a toda a comunidade.

Nas paredes e muros antes pintados com santos e entidades do candomblé e da umbanda os traficantes passaram a expor mensagens bíblicas, com destaque para os salmos. Foram eles também os responsáveis pelo financiamento para a confecção de outdoors com dizeres como “Jesus Cristo é o Senhor deste lugar” e “Os que confiam no Senhor serão como o monte Sião, que não se abala, mas permanece para sempre” em pontos estratégicos da favela como a associação de moradores, no primeiro caso, e uma das principais entradas da favela, no segundo. [...] Ao longo da etnografia, observei o esvaziamento político, social e religioso das lideranças afro nessas favelas. Os traficantes deixaram, em sua maioria, de frequentar os terreiros para adotarem a proteção do “Deus dos exércitos” anunciado pelos evangélicos. O *ethos* pentecostal que valoriza a guerra contra o “inimigo” e a dimensão financeira difundida pelos evangélicos

121 “É quase impensável uma repartição pública sem uma bíblia e um crucifixo. [...] Hoje, ao entrar em cidades como Paraty, Mauá, Sorocaba, entre outras pelo Brasil afora, você encontrará a normatização de um movimento ‘cristão-cêntrico’ fortalecido por meio de frases de conversão de massa e exclusão de religiões tidas como inferiores e menores. ‘Jesus Cristo é o senhor de Mauá’, ‘Paraty pertence a Jesus’ e ‘Sorocaba é do senhor Jesus Cristo’ são alguns dos exemplos” (NOGUEIRA, 2020, p. 29).

122 Como exemplo, cita-se o emprego do vocábulo macumba, discussão essa apresentada na introdução desta dissertação.

solidários à Teologia da Prosperidade estão em plena consonância com o *ethos* expresso pelos traficantes: guerra, inimigo, dinheiro! [...] A aproximação dos traficantes dos evangélicos, melhor, o reconhecimento por parte dos traficantes do lugar que os evangélicos têm como moralmente superiores implica, sustento, a consolidação destes últimos como uma força tanto no campo religioso como político local. (CUNHA, 2009, p. 251e 257/258).

A pesquisa de campo da pesquisadora registrou a seguinte imagem:



À direita o antigo altar no telhado da Associação de Moradores no qual ficava a imagem de São Jorge sobre seu cavalo. À esquerda na foto um dos outdoors financiados pelo tráfico local.

As invasões aos terreiros feitas por traficantes de drogas, as depredações de imagens e ameaças de morte aos religiosos de matriz africana que não quiseram se converter à fé cristã evangélica em comunidades dominadas pela milícia, a perda provisória da guarda do filho caçula por uma mãe, pois a juíza entendeu que ela não tinha condições morais de criar a criança por ser candomblecista, a invasão e destruição de inúmeros terreiros por religiosos neopentecostais, a constante demonização da cultura afrobrasileira que fomentam o ódio e o racismo através dos meios de comunicação, como jornais, rádios e televisão, contribuíram para o atual quadro.

Com toda essa malha social, em um país que diz-se constitucionalmente laico, esse movimento excludente, detentor da única verdade possível, auxilia na manutenção da perseguição e extermínio daquele que não se submete a tal estrutura.

Em 2019 foi preciso que o Supremo Tribunal Federal declarasse a constitucionalidade de lei gaúcha que permite sacrifício de animais em rituais religiosos, no Recurso Extraordinário (RE) nº 494601, no qual se discutia a validade da Lei estadual nº 12.131/2004. Quando necessária proteção estatal a esse grupo, esta geralmente vem com parcela de descaso e/ou ineficiência, mas para criminalizar, subjugar ou limitar direitos, a prestação jurisdicional rapidamente desenrola-se, chegando-se ao ponto de o Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul afirmar que a Lei dos Crimes Ambientais, de nº

9.605/1998, dispõe ser crime maltratar, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos, domesticados, nativos ou exóticos, ou deles abusar, estendendo essa conduta às práticas religiosas afro-brasileiras, em uma cegueira institucional que olvida que “a laicidade do Estado não permite o menosprezo ou a supressão de rituais religiosos, especialmente no tocante a religiões minoritárias ou revestidas de profundo sentido histórico e social, como ocorre com as de matriz africana”, nas palavras do relator Ministro Marco Aurélio.

Isso porque admitir a prática da imolação em rituais religiosos de todas as crenças, ante o princípio da isonomia, não significa afastar a tutela dos animais estampada no artigo 225 da Constituição Federal. Ora, reconhecer a possibilidade de atividades religiosas de matriz africana implicarem, automaticamente, sofrimento e maus-tratos aos animais, é clara prática de racismo religioso, que visa aniquilar o exercício do direito à liberdade de crença de determinados grupos. O abate é destinado à alimentação, e o gesto de nutrição na religião é absolutamente sagrado. Doutro lado, o que se percebe é que o Estado não se manifesta de forma tão cogente quanto à fiscalização, por exemplo, do abate de grandes granjas e matadouros, que, por vezes, além de insalubre, é feito com requintes de crueldade.

O sacrifício animal é considerado bárbaro [...], a perseguição às casas de candomblé ganhou ar heroico do dever civilizador [...] Judeus e muçulmanos possuem abate religioso mas não são demonizados por isso, o que evidencia o conteúdo racista por trás dessa perseguição à prática no candomblé. Uma informação básica negada pela mídia é o fato de o abate religioso no candomblé ser parte da alimentação tradicional das comunidades de terreiro, e não um ato sádico de tortura aos animais. (NOGUEIRA, 2020, p. 97).

Frise-se que a Constituição da República, efetivamente, consagra, em seu art. 5º, inciso VI, a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, bem como o livre exercício de cultos religiosos, sendo garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Mas, mais que a função meramente retórica da normativa, a inviolabilidade da liberdade de crença deve ser aplicada no mundo prático, respeitada e constantemente lembrada.

*Nesse mundo camará
Mas não há, mas não há
Mas não há quem me mande
Eu só sei obedecer se mandar
Se mandar São Bento Grande*

*É de Angola, é de Angola, é de Angola
De Angola, de Angola, de Angola*

*Meu avô já foi escravo
Mas viveu com valentia
Descumpria a ordem dada
Agitava a escravaria
Vergalhão, corrente, tronco
Era quase todo dia
Quanto mais ele apanhava
Menos ele obedecia [...]*

*Quando eu era ainda menino
O meu pai me disse um dia
A balança da justiça
Nunca pesa o que devia
Não me curvo a lei dos homens
A razão é quem me guia
Nem que seu avô mandasse
Eu não obedeceria [...]*

*Esse mundo não tem dono
E quem me ensinou sabia
Se tivesse dono o mundo
Nele o dono moraria
Como é mundo sem dono
Não aceito hierarquia
Eu não mando nesse mundo
Nem no meu vai ter chefia [...]*

PINHEIRO, Paulo César. *Toque de São Bento Grande de Angola* (música de capoeira)¹²³

3.5 A PRÁTICA UMBANDISTA ENQUANTO RESISTÊNCIA DEMOCRÁTICA

3.5.1 TOLERÂNCIA: A RAZÃO MORAL E A ÉTICA DISCURSIVA

As sociedades contemporâneas, pautadas pelo pluralismo razoável de valores – característico do século XX –, entendem que há padrões de sociabilidade específicos de cada nicho e, por isso, essas diferenças são (ou deveriam ser) respeitadas: há a ideia de que todos, com todas as suas diferenças, têm concepções razoáveis.

¹²³ Música disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=6G9UAYX0D-Y>>.

Nunca tantas pessoas, em termos numéricos ou proporcionais, tiveram o direito de voto e o que ele implica: direito de expressão, de organização, de divergência. Mesmo que vários Estados pratiquem políticas autoritárias e fraudem as eleições, os países em que há liberdade somam mais cidadãos do que jamais no passado. (RIBEIRO, 2009, p. 220)

Se, como Hobbes afirma, todo indivíduo é igual ao outro, e se a unidade da preservação da liberdade é o indivíduo, disso segue que outro indivíduo nunca terá autoridade para julgar as preferências e valores do outro. Essas individualidades funcionam isoladamente como proto divindades, são depositários de esferas de valores que não precisam ser justificadas.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 já dizia, no art. 11, que “A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.”

No mesmo sentido vem a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), proclamada em 1948, que prevê no Artigo XVIII que “Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular”, bem como no Artigo II “1 - Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”.

Estar assentado nessa ideia de pluralismo razoável de valores tem por premissa o indivíduo e, por consequência, o pluralismo, admitindo-se válidas as diversas perspectivas e valores desses diferentes indivíduos – uma sociedade democrática moderna se caracteriza pela pluralidade de doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas e morais.

A tolerância, segundo seu significado histórico predominante (convivência de crenças diversas), é um problema apresentado por Bobbio que pressupõe a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas. A tolerância, ligada à própria convivência civil, é importante método da persuasão, substituindo o método da força ou da coerção. Ela preserva, segundo Bobbio, uma atitude ativa de confiança na razão ou razoabilidade do outro, para além de uma doutrina teológica, que entende a tolerância meramente como mal necessário. Segundo o autor, a primeira razão a favor da tolerância, meramente prática ou de prudência política, é que ela é um mal necessário, vez que não implicaria necessariamente em renúncia à própria convicção. A tolerância seria,

utilitaristicamente, o resultado de um cálculo e, como tal, nada tem a ver com o problema do triunfo da verdade¹²⁴.

Bobbio não olvida que nem mesmo a tolerância positiva é absoluta, essa é uma abstração que descola-se da realidade, que é concreta, histórica, relativa. Por isso, a tolerância deve ser limitada¹²⁵, até porque “nenhuma forma de tolerância é tão ampla que compreenda todas as ideias possíveis” (BOBBIO, 2004, p. 90). Mas, por outro lado, Bobbio rechaça a ideia de Marcuse (1969) de tolerância repressiva, segunda a qual a tolerância libertadora significaria a exclusão de manifestações de pensamento autofágicas, que tendem a extirpar a diversidade. Segundo Bobbio, a tolerância repressiva seria contraditória por distinguir ideias em boas (progressistas) e más (reacionárias), em vez de distinguir tolerância e intolerância; isto é, seu critério de exclusão seria excessivamente vago e restritivo, além de igualmente persecutório.

A crítica à tolerância ocupa-se em defender que ela é um princípio inspirador do Estado liberal, segundo Luigi Luzatti; bem como seria resultado de uma certa indiferença, segundo Benedetto Croce. A patologia desse pensamento é a primazia da razão instrumental, ou seja, o estado em que os processos racionais são plenamente operacionalizados.

Ora, a sintaxe da palavra tolerância deriva do latim *tolerare*, que significa suportar ou aceitar. Somente se suporta aquilo que não se pretende conhecer, que não se pretende compreender. O ato de tolerar atribui a “quem tolera” um poder sobre “o que se tolera”. O primeiro, benevolente, dá permissão ao tolerado, para que possa existir. A tolerância, segundo esses dois sentidos, de mal necessário ou método de convivência civil, não é suficiente para resolver a problemática proposta.

Tolerância é o ato de agir com condescendência e aceitação perante algo que não se quer ou que não se pode impedir. [...] Não, não é preciso tolerar ninguém, “tolerar” significa algo como “suportar com indulgência”, ou seja, deixar passar com resignação, ainda que sem consentir expressamente tal conduta. Quem tolera não respeita, não quer compreender, não quer conhecer. [...] É preciso aceitar que esse tipo de discurso, no fundo, nega o direito à existência autônoma do que é diferente dos padrões construídos socialmente (NOGUEIRA, 2020, p. 58).

124 Aqui, a tolerância assume diversos aspectos, conforme a diferente natureza das correlações de forças (ato de astúcia, estado de necessidade ou princípio da reciprocidade).

125 Segundo Locke *in* Ensaio Acerca do Entendimento Humano (1689), a verdade se defende por si só, ela é captada pelo intelecto, desde que se proceda de modo racional e moderado. Esta ideia inspira a instauração do governo democrático, baseando-se na argumentação retórica como discurso, e no método democrático como prática. Contudo, Gaetano Mosca *in* História das Doutrinas Políticas (1958) rechaça como ingênua e infundada a doutrina segundo a qual a violência nada poderia contra a verdade e a liberdade, observando que a história, infelizmente, dera mais razão aos intolerantes do que aos tolerantes.

A tolerância, segundo essa ótica, torna-se insuficiente para lidar com a problemática: “a ação de tolerar não deve ser celebrada e buscada nem como ideal político nem como virtude individual. Ainda que o argumento liberal enxergue, na tolerância, uma manifestação legítima e até necessária da igualdade moral básica” (NOGUEIRA, 2020, p. 59). A uma porque ela nos faz crer que somos iguais e que podemos nos suportar sem que nos compreendamos, a duas porque ela não abrange em seu conceito um mínimo de empatia, restringindo-se a mero método de convivência e civilidade.

A tolerância é importante método de persuasão, mas isso não é suficiente. É por isso que adota-se em favor da tolerância seu significado enquanto *razão moral*¹²⁶, como verdadeiro corolário do respeito à pessoa alheia: “creio firmemente em minha verdade, mas penso que devo obedecer a um princípio moral absoluto: o respeito à pessoa alheia. Aparentemente, trata-se de um caso de conflito entre razão teórica e razão prática, entre aquilo em que devo crer e aquilo que devo fazer” (BOBBIO, 2004, p. 88). A tolerância nesse sentido, relacionado ao respeito pelo Outro, insere-se em um paradoxo, um conflito entre dois princípios morais: a moral da coerência, que refere-se à minha verdade acima de tudo, e, de outro lado, a moral do respeito ou da benevolência em face da verdade do Outro.

Ao se falar de compreensão de algo que não se entende, de conhecimento da natureza da verdade, defende-se que não pode haver uma razão monológica e única, pelo contrário, defende-se a existência de um *multiverso* (BOBBIO, 2004, p. 89), isso porque a verdade só se revela mediante o confronto dos sujeitos sociais, com a síntese de verdades parciais¹²⁷: “O que legitima uma norma não seria a vontade dos sujeitos individuais, mas sim o reconhecimento intersubjetivo de sua validade” (ANDRADE, 2010, p. 241).

Isto é, a pretensão de validade da verdade decorre do diálogo intersubjetivo entre os envolvidos, desde que o discurso seja praticado em condições ideais: simetria entre os interlocutores, e seu único poder é o do argumento; conseguindo, a partir daí, o consentimento, que lhe confere caráter universalizável.

Essa ética discursiva¹²⁸, assim definida por Marcelo Andrade (2010), é baseada na intersubjetividade e pautada no diálogo (razão comunicativa). A razão é implementada socialmente no processo de interação dialógica, de tal forma que o procedimento

126 Entende-se moral como o fenômeno presente na vida cotidiana, a prática; já a ética seria a reflexão filosófica sobre o fenômeno moral (filosofia moral ou moral pensada), conferindo fundamento racional e o caráter irrenunciável da moral.

127 São três posições filosóficas adeptas dessa exigência: sincretismo, ecletismo e o historicismo relativista.

128 Há de haver um equilíbrio entre a ética teleológica (centrada na felicidade enquanto fim) e a ética deontológica/kantiana (centrada nas normas e na dimensão do dever: ser humano é possuidor de um valor absoluto e tem um fim incondicionado, razão pela qual possui dignidade e merece respeito, do qual seguem obrigações morais).

argumentativo é desenvolvido no diálogo, local onde todas as verdades anteriormente tidas como válidas podem ser questionadas.

Recusa-se, pois, o carácter de mera condescendência ou arrogância em relação ao Outro. A tolerância, enquanto razão moral, caracteriza-se, sobretudo, pela desconfiança de si mesmo, da sua própria razão e crença. Contemporaneamente, a Declaração de Princípios sobre a Tolerância da UNESCO (1995) define tolerância como:

1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.

1.3 A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos.

1.4 Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.

A tolerância, enquanto forma de liberdade interior, é “um bem demasiadamente elevado para que não seja reconhecido, ou melhor, exigido” (BOBBIO, 2004, p. 88). Há de haver um dever ético-filosófico para a defesa dos Direitos Humanos, dever este que somente pode ser construído com base na interação dialógica para uma sociedade pluralista.

3.5.2 POR UMA DECOLONIALIDADE DAS ALMAS: O QUILOMBO EPISTEMOLÓGICO

A Umbanda prolifera na base da ruptura. O terreiro é um espaço quilombola que mantém saberes ancestrais que são parte da identidade nacional. Ele representa, a um só tempo, a busca terapêutica e sócio-histórico-cultural. Um espaço de existência, resistência e re-existência. Um espaço político.

É preciso admitir que as organizações religiosas “participam dos fluxos históricos que configuram povos, territórios e poderes políticos” (PASSOS, 2007, p. 98). Isto é, as ações dessas instituições interferem direta e indiretamente nas relações sociais. As instituições religiosas desempenham funções hermenêuticas no interior das culturas, sendo capazes, inclusive, de manter determinada classe sacerdotal no topo do poder político.

Por meio do mapeamento das principais complexidades sobre as quais se depara a Umbanda, projeta-se, em resposta, o enquadramento das práticas de resistência, de propósitos reivindicativos que contrapõem-se aos interesses majoritários, observando-a como movimento social e político integrante das lógicas de sociabilidades inerentes aos processos de construção da ação coletiva democrática.

Quando se verifica tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir-se uma cultura mítico africana milenar que dispõe sobre modos de resistir, de ser, de lutar, vê-se no espaço do terreiro verdadeiro quilombo epistemológico, que se mantém vivo a despeito dos esforços centenários de obliteração pela cristandade.

Os espaços do sagrado negro são *locus* enunciativos que operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial. Assim, esses saberes emergem como ações decoloniais, resilientes e transgressivas, assentes e perspectivadas por valores éticos outros (ancestralidade), estranhos às lógicas do pensamento cristão ocidental. [...] É na encruzilhada, como um lugar que dá origem a vários caminhos, e de uma lógica exuística, ou aceitação de tudo que há de mais humano na própria controvérsia do orixá Exu, que terreiros/práticas de terreiro/rito/mito e a própria ancestralidade como horizonte ético, potência inventiva, assumem a reconstrução dos seres, a partir dos cacos gerados pelo colonialismo (NOGUEIRA, 2020, p. 56)

Essa epistemologia funda-se em uma origem polissêmica, a lógica exuística, que encontra na encruzilhada da dúvida sua única certeza, que vê a multiplicidade como única alternativa. Não há uma única verdade dita por um enunciador, a ser assimilada. Torno-me o

nada para que, assim, possa ser tudo. A ambiguidade de Exu faz-se presente no próprio surgimento da Umbanda, que foi, ao mesmo tempo, tanto resistência quanto rendição¹²⁹.

Para regimes totalitários e para o biopoder, a encruzilhada preta é um péssimo lugar porque é nela que estão as origens, as diversidades, a força e o poder das trocas como lugar de (re)criações. [...] O conservadorismo não suporta a diversidade da encruzilhada e a controvérsia de Exu, porque sobrevive em, por meio de e com um único caminho. (NOGUEIRA, 2020, p. 120).

No conservadorismo não há possibilidades, o poder é evidenciado por meio de certezas únicas, que negam a diversidade. “Poderá mesmo um corpo existir em negação ao que lhe fora determinado por um sistema hegemônico-padrão-conservador-controlador-prisão?” (NOGUEIRA, 2020, p. 121). Se a expressão máxima da soberania reside no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer, exercer a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.

É na criação de novas formas de ser, mediante novos significados, na estruturação de uma episteme preta e de um Eu divino empoderador e integrado com o Todo que se pode enfrentar valores civilizatórios criados para segregar e dizimar o diferente, o Outro, o colonizado. O quilombo epistemológico é capaz de fornecer instrumento de luta, resistência, saúde mental e espiritual ao oprimido.

Segundo a lógica exuística, o marginalizado tem algo a acrescentar, porque é potência divina, é existência ancestral, é vida, criação e recriação, é desejo de diversidade e alteridade, é memória ancestral traduzida em possibilidade de ser. Enquanto o racismo religioso, por vezes institucionalizado no aparato estatal, quer eliminar crenças, apagar memórias e silenciar origens, o quilombo epistemológico demanda, ou melhor, exige respeito. Resistimos e persistimos, nem que seja somente no universo mental¹³⁰.

Constitucionalmente o país é laico, mas faltam condições para que as diferentes correntes religiosas possam conviver em harmonia. A resposta a tal ignorância e falta de conhecimento de muitos tem sido a luta pacífica por meio do direito constitucional e da prática da fé

129 Um exemplo é o ato de “bater cabeça”, realizado nas cerimônias religiosas umbandistas, em que o praticante ajoelha-se perante o altar e encosta sua cabeça no chão, em ato de reverência às divindades ali representadas, entregando-lhe seu Ori (vide glossário). Como de praxe na religião umbandista, de tradição oral, reza a lenda que o ato nasceu com a proibição do culto aos Orixás, que eram colocados escondidos, ao pé dos santuários católicos próprios das pessoas escravizadas, muitas vezes uma simples mesa próxima à senzala, adornada por uma pano branco, algumas velas e os santos católicos. Mas, ao dirigir-se às rezas católicas e bater cabeça, essas pessoas invocavam também a força dos Orixás.

130 Não se olvida que, até mesmo no universo mental, a colonialidade do poder opera, por meios não exclusivamente coercitivos, como, por exemplo, quando naturaliza-se o imaginário europeu como única forma de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade. Mas, felizmente, a lógica exuística não é branca e não se pretende hegemônica.

ancestral com liberdade. Nós, das Comunidades Tradicionais de Terreiro, temos o direito de escolha e não podemos nos calar diante de ações e atitudes contra nós das religiões de matriz africana. A falta de diálogo entre as pessoas de diferentes religiões é um problema muito comum no Brasil. (PAI NILDO DE OXAGUIAN *apud* NOGUEIRA, 2020, p. 85)

A subalternização do Outro, fundada na imagem autocentrada do *locus* de enunciação ocidental, já não encontra espaço na encruzilhada, onde os caminhos se cruzam, se embaraçam, em uma teia de possibilidades, todas viáveis. “A afrocentricidade promove uma ideia revolucionária porque estuda ideias [...] e processos políticos e econômicos de um ponto de vista do povo negro como sujeito, e não como objeto” (NOGUEIRA, 2020, p. 127).

Essa nova episteme não é excludente, ela acolhe sem invalidar o sagrado alheio, que é igualmente verdadeiro e digno. A epistemologia da afrocentricidade é baseada no “e”, que inclui e expande. A essência da harmonia é pessoal e coletiva, “pois a noção de empoderamento pessoal e coletivo pela manutenção da comunidade lhe era um saber nativo” (NOGUEIRA, 2020, p. 130). O fortalecimento da comunidade pelo sentimento de pertencimento e acolhimento da ancestralidade resiste à violência real e simbólica do sistema opressor.

CONCLUSÃO

A religião deve ser vista como uma representação, um produto cultural e, como tal, ela deposita imagens arquetípicas que refletem a conjuntura em que se originaram e o contexto histórico e social de seu desenvolvimento. O terreiro pode ser visto como um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira.

Somente pode-se falar em religiões afro-brasileiras, enquanto instituições oficializadas, no século XIX. Ao tratar-se de Umbanda, necessária se faz uma interpretação aterritorial dessa religiosidade dita brasileira, expondo-se sua herança colonizadora: a despeito de serem maioria numérica, às pessoas escravizadas e povos tradicionais era imposta a interdição de práticas religiosas não católicas por meio das missões “civilizatórias”, cujo objetivo era transferir *civitas* para as colônias (o que significa dizer: dominar regiões para implantar a hegemonia eurocêntrica, apoiando-se no mito paternalista do homem branco, o culto colonizador)¹³¹.

O demônio estava em tudo aquilo que não se podia identificar ou explicar, em nítida indisposição ao desconhecido. Por isso, diz-se que “o medo do feitiço caminhava junto ao medo real do negro” (MAGGIE, 1992, p. 22). Daí decorre a categorização dos seres humanos, com vistas ao reforço do etnocentrismo, em oposição ao que é normal, regular, padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro.

A cristianização da sociedade é mais do que um movimento de fé, trata-se efetivamente de um projeto de poder. Esse quadro nos revela um processo de produção da inferioridade intelectual da periferia mundial. Como explica Sueli Carneiro, “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’” (2005, p. 97). O sincretismo religioso reproduz o etnocentrismo, hierarquizando cultura hegemônica *versus* culturas subalternas, gerando, durante o processo, o epistemicídio.

Por isso defende-se a ressignificação dos elementos que compõem a Umbanda, por meio do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, a catequese jesuítica, os cultos de matriz africana e a influência da doutrina kardecista. A bricolagem, enquanto lente interpretativa do surgimento da Umbanda, permite que seus sujeitos criem algo novo em termos relacionais, conferindo-lhes autonomia para (re)escrever sua própria história.

131 O selvagem, por meio do processo sincrético, foi domado sob o pretexto civilizatório cristão.

Dessa forma, torna-se possível a existência de um credo na fronteira sul que seja igualmente proveniente de epistemologia do sul. Nesse caso, a religião pode significar a negação de símbolos dominantes pertencentes à hegemonia nacional, ou seja, a construção de uma via alternativa, subversiva, que nega o *status quo* atribuído ao panorama nacional.

Se, no continente europeu, política e religião fundiram-se durante a expansão mercantil escravista, que investiu no processo de cristianização e ocidentalização, em solo brasileiro a religião aparece aos negros escravizados como um espaço de resistência também política.

No caso do Brasil, a recepção e elaboração dos diferentes componentes étnicos que confluíram em nossa nação teve que considerar que nosso povo é simultaneamente uno/indivisível e múltiplo/plural. O legislador originário firmou, na Constituição Cidadã de 1988, os eixos de uma democracia mista, em que a vontade geral, enquanto forma de manifestação do corpo coletivo soberano, é a fonte de legitimação do governo.

Ocorre que, nos moldes como fora instituída, a democracia fez com que os indivíduos fossem considerados legalmente com igual *status* – o que, na prática, gerava maiores distinções sociais. Em um país marcado pela desigualdade social, são os sujeitos privilegiados socialmente que possuem melhores condições de participar ativamente da vida política, defendendo seus interesses (o que não impede a participação ativa de grupos marginalizados, somente a dificulta). Nas democracias, a violência que reprime este ou aquele pensamento vem em seu caráter simbólico, intelectual.

Ademais, com o advento da modernidade e das formas relacionais pautadas na liberdade negativa e no indivíduo atomizado, a maioria, tomada coletivamente, nada mais é que um conjunto de indivíduos que têm opiniões e interesses privados. Estes indivíduos, por meio dos representantes eleitos, buscam apenas gerir seus interesses, não em prol da comunidade política em geral, mas em prol da vontade de todos, entendida tão somente como a soma de vontades particulares.

Ora, para que um governo seja responsivo às preferências de seus cidadãos, considerados politicamente iguais, todos devem ter oportunidades plenas de: formular suas preferências; expressar suas preferências a seus concidadãos e ao governo por meio da ação individual e coletiva; bem como ter suas preferências igualmente consideradas na conduta do governo, ou seja, consideradas sem discriminação decorrente do conteúdo ou da fonte da preferência.

Também a representação – como forma de efetivação da política democrática – deve visar não somente os representantes, mas deve delinear e compreender os representados, expandindo e completando o quadro democrático. Assim, levando-se em conta a figura do representado ativo, infere-se que o sistema representativo em nada se assemelha a um contrato

ou uma autorização, trata-se, na verdade, de uma forma original de participação política, na qual a comunicação de ideias plurais é o elemento-chave.

Tem-se por foco os meios pelos quais se pode efetivar as diversas demandas representativas. Isso quer dizer que é preciso observar os atores políticos sem nos limitarmos ao domínio institucional, sem esgotarmos a representação com o processo eleitoral – leva-se em consideração os debates para além do direito ao sufrágio enquanto a mera escolha de representantes. É a ação dos eleitores que garante a legitimidade ao papel e função da representação, especialmente quando se trata de uma minoria social e numérica que não se vê devidamente representada no *corpus* estatal.

A democracia trata-se, portanto, de um *processo de liberação da pessoa humana das formas de opressão* (SILVA, 2010, p. 120), em uma perspectiva de realização social e efetividade dos direitos conferidos ao ser humano. A democracia, pelo exercício dos instrumentos que oferece à cidadania, possibilita que se concretize um Estado de justiça social, fundado da dignidade da pessoa humana.

Mas uma visão ampliada de democracia requer que o poder decisório das majorias seja conjugado com o império da lei (estado de direito) e a tutela dos direitos fundamentais; limitando-se a ação desenfreada do *kratos* popular¹³². O objetivo dessa instituição político-eleitoral é garantir os direitos fundamentais da pessoa humana, estampados no art. 5º da Constituição. Os Direitos Humanos encartados na Constituição, na medida em que gozam de um *status* legal superior às outras leis referendadas pela maioria ou por seus representantes parlamentares, encetam limites à autonomia da soberania popular e, por isso, impõe-se sobre os demais a fim de que seja possível preservar garantias fundamentais, sem as quais a própria democracia restaria ameaçada.

O Estado de Direito traz contrabalanço à vontade da maioria, a fim de resguardar direitos fundamentais. Mas a solução não está somente aí, até porque a omissão institucional, por si só, diz muito sobre a invisibilização das várias formas de violência perpetradas contra os praticantes umbandistas¹³³. Por vezes, há a utilização distorcida de dispositivos constitucionais para justificar a revitimização desse grupo perante o Estado de Direito, o responsável, em tese, por proteger as minorias e conter o poder absoluto, como representação do dever ser. Existe uma ordem, a ordem da exclusão, da marginalização, que se desenrola de forma estrutural, implícita às relações sociais, é a “experiência de ser-se negro numa

132 Há uma tensão que envolve as instituições do Estado, o povo e os Direitos Humanos. Os Direitos Humanos pretendem uma realidade ideal (ainda que subjetiva e mutável), uma vez que encartam princípios que remetem à própria natureza humana, essencialmente quiméricos. Diferentemente da democracia, que, segundo o sociólogo francês Alain Touraine, “é, por natureza, antiutópica, já que consiste em dar a última palavra à maioria” (1996, p. 256).

133 O hiato da atuação do Judiciário torna tais situações corriqueiras, pois são, implicitamente, permitidas, por ausência de resposta estatal eficiente que a desautorize.

sociedade branca. De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas” (SOUZA, 1983, p. 17)

Embora a proteção jurídico-institucional seja condição necessária para garantia de direitos aos cidadãos e para a estabilidade do Estado, tal proteção é insuficiente, isso porque “certamente, as leis e as instituições do Estado oferecem proteção à liberdade do indivíduo contra a ação arbitrária de outrem ou, mesmo, contra a opressão do Estado; entretanto, é preciso mais do que um sistema perfeito de proteções para a realização da liberdade humana” (REIS, 2007, p. 3).

O racismo religioso e a exclusão da Umbanda através de um traço semântico cultural etnocêntrico, que permeia o inconsciente coletivo e alcança a normatização da violência contra tudo o que represente o preto, deve ser combatido não só na via institucional, mas também através da emancipação nos diversos campos de ação social. Da análise dos quesitos já apresentados, constata-se que o racismo tem por objeto não o sujeito particular, mas certa forma de existir. Ele condena a existência, a origem, a relação entre uma crença com a origem preta.

Assim, mais que isso, reputamos que seria pertinente implementar-se uma proposta que assegure formas de organização social direcionadas à filiação comum a um espaço humano, respeitando-se o modo de viver do Outro, do diferente. Entendemos que não se pode separar a atuação das instituições republicanas capazes de potencializar e proteger os Direitos Humanos considerando-se, similarmente, a ação autônoma e libertadora dos atores sociais e políticos, a fim de se promover uma prática democrática na qual seja possível contrapor políticas opostas.

Retoma-se, pois, uma reflexão que já vem sido feita há muitos anos, a de se repensar democracia como um processo social e histórico, transcendendo o paradigma composto por princípios meramente formais; forjando-se, assim, uma comunidade palpável a partir do múnus e priorizando-se as demandas minoritárias, em uma releitura histórica construída pelo diálogo e pautada na tolerância. As experiências comunitárias quilombolas são verdadeiro reservatório de saberes que dinamizaram espaços favoráveis ao desenvolvimento de formas proibidas de religiosidade. As organizações religiosas participam dos fluxos históricos que configuram povos, territórios e poderes políticos.

Segundo a lógica exuística, o marginalizado tem algo a acrescentar, porque é potência divina, é existência ancestral, é vida, criação e recriação, é desejo de diversidade e alteridade, é memória ancestral traduzida em possibilidade de ser. Assim, a subalternização do Outro, fundada na imagem autocentrada do *locus* de enunciação ocidental, já não encontra espaço na encruzilhada, onde os caminhos se cruzam, se embaraçam, em uma teia de possibilidades, todas viáveis.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Sérgio. *Insegurança versus direitos humanos: entre a lei e a ordem*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, p. 129-153, out. 1999 (editado em fev. 2000).
- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* In: Feminismos Plurais. Coord. Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. Vida privada e ordem privada no Império. In SOUSA, Laura; NOVAIS, Fernando. *História da vida privada no Brasil: Império: a corte e a modernidade nacional*. vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALMEIDA, Natália Rita de. *A educação através dos agogôs, atabaques e pandeiros: o samba de roda goiano e as questões de direitos humanos*. Dissertação de Mestrado em Direitos Humanos: Alteridade, Estigma e Educação em Direitos Humanos, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.
- AMARAL, Ronaldo. *Os seres monstruosos no imaginário do cristianismo antigo*. Paraíba: Revista Religare (UFPB), v. 11, n. 1, março 2014, p. 64-86.
- AMORIM, Marcos Paulo. *Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra*. São Paulo: Fundação Escola Sociologia e Política, 2013.
- ANDRADE, Marcelo. *Direitos humanos, diferença e tolerância: sobre a possibilidade de fundamentos ético-filosóficos*. In: FERREIRA, Lucia; ZENAIDE, Maria de Nazaré; PEQUENO, Marconi (orgs.). *Direitos Humanos na Educação Superior. Subsídios para a Educação em Direitos Humanos na Filosofia*. João Pessoa: UFBP, 2010. p. 231-265.
- ANDREA, Jorge. *Correlações espírito-matéria*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Sociedade Editora Espírita F. V. Lorenz, 1992.
- APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: Ensaio sobre a geografia da raiva*. trad. Ana Goldberger. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2006. Disponível em <<http://lelivros.love/book/baixar-livro-a-politica-aristoteles-em-pdf-epub-e-mobi/>>. Acesso em 09 de julho de 2019.
- ASSIS, Machado de. Mariana in Obra Completa. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- AVRITZER, Leonardo. *Teoria Democrática e Deliberação Pública*. Lua Nova, 2000, nº 50, p. 25-46.
- AVRITZER, Leonardo; ANASTASIA, Fátima. *Reforma Política no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

AVRITZER, Leonardo; GOMES, Lilian. *Política de Reconhecimento, Raça e Democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Revista de Ciências Sociais Dados, vol. 56, nº 1, 2013, p. 39-68.

BALDI, César Augusto. *Descolonizando o ensino de Direitos Humanos?*. Hendu - Revista Latino-Americana de Direitos Humanos (UFPA), [S.l.], v. 5, n. 1, 2014, p. 8-18.

BALEEIRO, Aliomar. *Direito Tributário Brasileiro*. 12ª ed., Forense: Rio de Janeiro: 2013.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 7ª ed. trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier Editora Ltda., 2004.

BORDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, Senado, 1988.

BRASIL. *Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH)*. Disponível em <<https://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>>. Acesso em 27/01/2020.

CAPOEIRA, Nestor. *Capoeira: pequeno manual do jogador*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (tese de doutorado) São Paulo: Feusp, 2005.

CARONE; Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Branqueamento e Branquitude no Brasil In: Psicologia social do racismo estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHARMAZ, Kathy. *A Construção da Teoria Fundamentada: guia prático para análise qualitativa*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. *Povos indígenas e Psicologia: A procura do bem viver*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região CRP06, 1ª ed. 2016.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Le Livre de Poche, Collection Pluriel. Paris, 1980. trad. Loura Silveira. Minas Gerais. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em 09 de maio de 2019.

COSTA, Márcio Moreira. *Democracia, representação e crise*. No prelo.

COSTA, Marta Nunes da. *Modelos democráticos*. Belo Horizonte: Editora Arraes, 2013.

CUNHA, Christina Vital da. *Da Macumba às Campanhas de Cura e Libertação: A fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro*. São Cristóvão: Tomo, nº 14, jan/jun. 2009.

DAHL, Robert A. *Poliarquia: Participação e oposição*. trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2005.

DE ÂNGELIS, Joanna; FRANCO, Divaldo (org.). *Dias Gloriosos*. 4ª ed. Salvador: LEAL, 2010.

Declaração de Durban. III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, África do Sul: 2001.

Declaração de Princípios sobre a Tolerância. 28ª Conferência Geral da UNESCO. Paris: 1995.

DEL ROIO, Marcos. O liberalismo clássico e a reinvenção do subalterno. In: *O Império Universal e seus Antípodas: A ocidentalização do mundo*. São Paulo: Ícone, 1998. p. 65-111.

DIAS, David. *Incorporação na Umbanda: Médiun de Terreiro*. São Paulo: Editora Umbanda, 2019.

DOWNING, J. Comunidade, democracia, diálogo e mídia radical. In: *Mídia Radical: Rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ELLIOTT, Jhon H. *Imperios del mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. trad. Marta Balcells. Espanha: Taurus, 2006

FACHINELLI, Pâmela Pinto Chiareli; ARAÚJO, Joana Luiza Muylaert; TABAK, Fani Miranda. *A atração pelo desconhecido e a visão da América na obra de Marie van Lanngendonck*. Porto Alegre: Revista Letras de Hoje, v. 50, n. 4, p. 452-462, out-dez 2015.

FERNANDES, Florestan. *Corpo e alma do Brasil: o negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

FONTOURA, Adriana Raquel Ritter; GUIMARÃES, Adriana Coutinho de Azevedo. *História da capoeira*. Maringá: R. da Educação Física/UEM, v. 13, n. 2, 2002, p. 141-150.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48 ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. *Capoeira: de arte negra a esporte branco*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 4, 1989.

FRY, Peter Henry. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GEARTY, Conor. Spoils for which victor? Human rights within the democratic state. In: *Human Rights Law*. Org. DOUZINAS, Costas. New York: Cambridge Companion, 2012, p. 215-230.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Carina Lopes. A construção da cidadania em meio ao liberalismo e ao desenvolvimento industrial: A consolidação dos direitos trabalhistas no Brasil. In GONÇALVES NETO (org. et al.). *Direitos Humanos, Democracia e Cultura: diálogos, intersecções e enfrentamentos*. Goiânia: Gráfica UFG, 2019, p. 111-121.

GONÇALVES NETO, João da Cruz. *Direitos humanos e conservadorismo*. In: II Encuentro Internacional sobre conflictos de derechos, ponderación y razonamiento jurídico. León: Bubok Publishing S.L, 2015. v. 1. p. 49-60.

GORENDER, Jacob. *Brasil em preto e branco: o passado escravista que não passou*. São Paulo: Editora Senac, 2000.

HANK, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos: um estudo do preconceito de raça no Mundo Moderno*. trad. Maria Lúcia Galvão Carneiro. São Paulo: Livraria Martins, s/d.

HESSE, Konrad. *Die Normative Kraft Der Verfassung: Freiburger Antrittsvorlesung*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1959.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã: matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBSBAWM, Eric J. As forças da democracia. In: *A Era do Capital 1848-1875*. 3 ed. trad. Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz na Terra, 1977. p. 113-130.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. 14ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNDERTMARCH, Bruna. GREGORI, Isabel Christine. *Discurso de ódio e o desafio para o interculturalismo: O caso do portal apuí*. Disponível em: <<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=42085df6d3d066c5>>. Acesso em: 10/05/2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e Entorno*. 1ª fase. Brasília, DF: Superintendência do IPHAN no DF, 2009.

ISAIA, Artur César. *O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda*. Anais do 6º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas. Lisboa: 1999.

JENSEN, Tina. *Discursos sobre as religiões afro-brasileiras Da desaffricanização para a reaffricanização*. Revista de Estudos da Religião. nº1. 2001.

JORGE, Érica; RIVAS, Maria Elise. *Por uma interpretação do Censo de 2010 da Repressão ao Movimento Umbandista atual*. São Leopoldo: Revista Identidade! v. 17, n. 1. jan-jun 2012.

JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa. In: Le Goff, Jacques e Nora, Pierre (org.). *História: Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

JUPIASSU, Hilton. *O espírito interdisciplinar*. Palestra proferida em para alunos das disciplinas teoria crítica e teoria das organizações na Ebape. Rio de Janeiro: Cadernos EBAPE (FGV), vol. 4, n. 3, outubro 2006.

KISHLANSKY, Mark A. 1986. *Parliamentary Selection: Social and Political Choice in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.

KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana na América Latina e Caribe*. Brasília: UnB Editora, 2000.

LEMOES, Cláudia; FERREIRA, Neliane. *A escravidão negra no Brasil: análise dos aspectos cultura e trabalho por meio das obras de Johann Moritz Rugendas e Jean Baptiste Debret*. Monte Carmelo: Cadernos da FUCAMP, v. 1, n. 1, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: UGE, 1965.

LOCKE, John. *Os Pensadores - Carta Acerca da Tolerância - Segundo Tratado Sobre o Governo - Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Abril Cultural, 1973.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* São Paulo: Universal Produções, 1988.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito*. 3 ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan C. Eleições e Representação. In: *Democracy, Accountability and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. Felipe Duch. São Paulo: Lua Nova, 67: 105-138, 2006.

MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969.

MARTINS, Jessé de Sousa. Clientelismo e corrupção no Brasil contemporâneo. In: *O Poder do Atraso: Ensaio de Sociologia da História Lenta*. São Paulo: Editora Hucitec. 1994, p.19-43.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. trad. Daniel Bensaid. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATALON, Carlos Elias. *A jornada da alma na dança dos caboclos: os símbolos da transformação na umbanda numa perspectiva interdisciplinar*. 2013. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade: Diálogos Interdisciplinares, Universidade Tuiuti, Curitiba, 2014.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. v. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Intolerância ou racismo?* Hora Grande, Outubro, Ano XXI, Ed. 167, 2016, p. 15.

NEGRÃO, Lísias. *Magia e religião na Umbanda*. Revista USP nº: 31. São Paulo: 1996, Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25977/27708>>. Acesso em 10/05/2020.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância Religiosa*. Coleção Feminismos Plurais. coord. Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Cida. *Por que os cultos de matriz africana são alvos da intolerância religiosa?* Disponível em <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/10/religoes-matriz-africana-intolerancia/>>. Acesso em 27/01/2020.

OLIVEIRA, José Henrique M. *As estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo: institucionalização e evolucionismo*. Belo Horizonte: Revista Comunicações. v. 4, n. 8, p. 133-143, jun. 2006.

PATEMAN, Carole. *Participation and democratic theory (Participação e teoria democrática)*. Cambridge England: Cambridge University Press, 1970.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e ideias. In: Terence Ball; James Farr; Russell Hanson (orgs.). *Political innovation and conceptual change*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

PERALVA, José Martins. *Mediunidade e evolução*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora da Federação Espírita Brasileira (FEB), 1987.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

POMBO, Olga. *Epistemologia da Interdisciplinaridade*. Seminário Internacional Interdisciplinaridade, Humanismo, Universidade. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 12 a 14 de Novembro 2003.

_____. *Da classificação dos seres à classificação dos saberes*. Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa, n. 2, Primavera, p. 19-33, 2003.

PUCCINELLI JÚNIOR, André. *Curso de Direito Constitucional*. 1ª ed. 3ª tiragem. São Paulo: Saraiva, 2012.

REIS, Helena Esser dos. *Liberdade e Igualdade: Desafios do Estado Democrático Tocquevilliano*. Revista Crítica v. 12, n. 35. 2007. p. 143 – 156. Universidade Estadual de Londrina.

_____. *Sobre os tênues limites que separam o público e o privado*. FELÍCIO, Carmelita (org). Filosofia, linguagem e política: conversações. Anais da V Jornada de Pesquisa em Filosofia. Goiânia: 2007.

REZENDE, Patrick. *As reescritas indígenas como tentativas de resistência*. Vitória: Revista Percursos Linguísticos, v. 9, n. 21, 2009, p. 172-198.

RIBEIRO, Renato Janine. Direito, Democracia e Direitos Humanos. In: *Direitos Humanos no século XXI: cenários de tensão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

RIGAUX, François. *A lei dos juízes*. trad. Edmir Missio. rev. trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. *O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas*. Topoi, v. 5, n. 8, jan-jun. 2004, p. 170-198.

RODRIGUES, José Carlos. Os outros e os outros: O etnocentrismo e sua lógica. In *Antropologia e comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 129-136.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. (Org.) MORES, Ridendo Castigat. São Paulo: eBooks Brasil, 2001.

SAWARD, M (ed). *Democratic innovation: deliberation, representation and association*. Routledge/ECPR, 2000.

SACHS, Ignacy. Aculturação. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopedia Einaudi: Sociedade e Civilização*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1998, p. 423-429.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS JÚNIOR, Clodoaldo; ROSA, Marcos; COSTA, Tiago. *A (in)constitucionalidade da influência religiosa no processo legislativo nacional*. 2020. Disponível em <<https://m.migalhas.com.br/depeso/326338/a-in-constitucionalidade-da-influencia-religiosa-no-processo-legislativo-nacional>> Acesso em 28 de fevereiro de 2021.

SEGATO, Rita Laura. *Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização*. Brasília: Série Antropologia, n. 215, 1997.

SILVA, Almiro do Couto e. *Conceitos fundamentais do Direito no Estado Constitucional*. São Paulo: Malheiros Editores, 2015.

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo*. 2 ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), 2019.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 34 ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros Editores, 2010.

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Diccionario Brasileiro da Língua Portuguesa Elucidario Etymologico-Critico: Palavras e phares que, originarias do Brazil, ou aqui populares, se não encontram nos dictionarios da língua portuguesa, ou neles vêm com forma ou significação diferente*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1889.

SOARES, Luiz Eduardo. *Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro*. In: Os Dois Corpos do Presidente e Outros Ensaios. Rio de Janeiro: ISER / Relume Dumará, 1993.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. In: Religiosidade e espaço urbano. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. *Por um conceito de minoria*. UFRJ, 2005.

SOUSA, Laura; NOVAIS, Fernando. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. In FRAGOSO, João (et. al). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. 2 ed. Vitória: EDUFES, 2014, p. 257-274.

SOUZA, Jessé. *A Elite do Atraso: Da escravidão à lava jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Rotas da fé: Inquisição e missionação no Oriente português. In FRAGOSO, João (et. al). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. 2 ed. Vitória: EDUFES, 2014, p. 275-304.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracia na América: Leis e Costumes*. Livro 1. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Ensaio sobre a Pobreza: Estudos sobre os paradoxos da pobreza e da desigualdade em países em desenvolvimento*. trad. Juliana Lemos. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2003.

TOURAINÉ, Alain. *O que é a Democracia?* São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1996.

TURNER. Victor. *Forest of symbols*. Cornell University Press, 1967.

_____. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UBALDI, Pietro. *As Noures: técnica e recepção das correntes de pensamento*. São Paulo: Editora Lake, 1956.

_____. *A Grande Síntese*. São Paulo: Editora Monismo, 1961.

URBINATI, Nadia. *Representative Democracy: principles and genealogy* University of Chicago Press, 2006.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1955.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Rio de Janeiro: Editora Fragua, 1972.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? *In*: NOVAES, A. (org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 19-44.

ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. trad. Vera Ribeiro. 4 ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

GLOSSÁRIO

Aiyè (*yorùbá / nagô*): subs. mundo, existência, tempo de vida.

Bàbá (*yorùbá / nagô*): subs. Pai.

Babaláwo (*yorùbá / nagô*): subs.sacerdote versado nos oráculos de Ifá (lit. pai e senhor do mistério).

Babalórisá, Babalôsà (*yorùbá / nagô*): subs. sacerdote dos Orixás.

Baianos: entidades que simbolizam todo o povo nordestino, que carregam o espírito humilde e batalhador. Eles são na sua maioria migrantes, que carregaram na mala e no peito a esperança de uma vida melhor em outras terras do Brasil. O Baiano carrega a força acolhedora. A Orixá Iansã é a regência principal da linha dos baianos.

Boiadeiro: entidade que carrega o arquétipo de um sertanejo valente, símbolo de resistência e determinação.

Caboclo (*tupi kari'boka*): subs. procedente do branco. O tupinólogo Eduardo de Almeida Navarro defende que “caboclo” se originou do termo tupi *kuriboka*, que, num primeiro momento, significava o filho de índio com africana. Mais tarde, a palavra *kuriboka* passou a se referir também ao filho de mãe índia e pai branco e depois ao mestiço de caboclos e brancos. Na Umbanda, o termo caboclo é o nome genérico para espíritos aperfeiçoados de ancestrais indígenas brasileiros, cujo Orixá regente é Oxóssi.

Curumim (*tupi Kurumî*): subs. menino. São as crianças de até 12 anos da aldeia, crianças da mata, filhos de caboclos. Assim como os Erês, os Curumins também são entidades de crianças da linha da direita.

Defumação: ato de queimar plantas específicas com o fim medicinal e utilizar-se de sua fumaça para harmonizar as energias do local e das pessoas, limpando-se o campo áurico a ela submetido.

Égún, Egúngún (*yorùbá / nagô*): subs. mascarado, supostamente um morto que volta à terra, adoração aos espíritos dos mortos.

Egunitá ou Oroiná: é uma Orixá assentada no polo negativo do trono da justiça. Ou seja, ela absorve o mau uso da justiça. Egunitá é o fogo purificador, é quem esquento o vento de Ogum, irradia o ar de Iansã e potencializa o fogo de Xangô. Seu elemento é: ígneo. Cor: laranja. Vela: laranja. Pedra: ágata de fogo. Seu fator é: purificador. Saudação: Kali-Yê minha

mãe. Data comemorativa: 24 de maio. Sincretismo: Santa Sara de Kali. Ponto de força: pé da pedreira.

Èsù (*yorùbá / nagô*) ou **Exu**: subs. Antes do início da criação, só havia Olorum. Acredita-se que Deus estava em tudo e fora dele “nada” existia. Antes de algo existir, as intenções criadoras foram manifestadas por Deus e o “nada” que estava do lado de fora de Deus, passou a abrigar as intenções criadoras. A partir desse “nada” surgiu o primeiro estado da criação, que é o estado do vazio absoluto. O Orixá Exu é a divindade que rege esse vazio absoluto, é o primeiro Orixá manifestado por Deus na sua criação, e é a base pura e vazia de qualquer coisa ou sentimento. Deus ao pensar o vazio absoluto, pensou-o como um estado “transformador”. O poder transformador do vazio absoluto traz em estado potencial o poder transformador-readaptador. É o primeiro estado da criação e tem em si a capacidade infinita de abrigar em seu vazio tudo o que foi, é e será criado por Deus. Exu é a controvérsia em si, a dúvida, a convicção ambígua, a dualidade. O Orixá Exu é tripolar, ele tem seu lado positivo, neutro e negativo, ou seja, ele é completo.

Erê (*yorubá*): subs. diversão, brincadeira. São entidades que carregam consigo a pureza das crianças. Trazem o estereótipo de espíritos infantis, que não carregam rótulos. São um meio de conexão espiritual do médium com o seu eu interior, a criança que mora dentro de cada um, trazendo uma energia introspectiva, autoconhecimento, espiritualização, conexão do seu eu interior com o divino. O Erê representa o espírito em sua condição natural, sem as impurezas espirituais advindas da evolução e livre arbítrio. Eles tem Oxumarê como regência principal, a energia renovadora. Sincretizados com Cosme e Damião.

Iansã: orixá feminino associada ao ar, ao vento e particularmente à tempestade e ao relâmpago. É uma Orixá assentada no polo negativo do trono da lei. Ou seja, ela absorve o mau uso da lei. Iansã é a tempestade, representada pelos ventos que tudo movimenta. Trás a lei na tempestade. Ogum é quem ordena a lei e Iansã é quem movimenta a lei. Seu elemento é: eólico (ar). Cor: amarelo. Vela: amarelo ou vermelho. Pedra: Citrino. Seu fator é: movimentador. Saudação: Eparrey Iansã. Data comemorativa: 04 de dezembro. Sincretismo: Santa Bárbara. Ponto de força: bambuzal.

Ìbejì (*yorùbá / nagô*): sub. gêmeo

Ìfà (*yorùbá / nagô*): sub. Orixá da adivinhação. Ver Babalawò.

Ile (*yorùbá*): mundo elementar no estado caótico. Opõe-se ao *Orum*, correspondente ao céu enquanto princípio organizado. O *Aiyê*, por sua vez, é o mundo habitado, proveniente da intervenção do *Orum* no *Ile*.

Ké (*yorùbá / nagô*): subs. grito ou som particular de cada orixá para o respectivo iniciado.

Mirongueiro: adj. mau, velhaco, manhoso. Sinônimo de caborteiro, candongueiro.

Nàná, Nàná Burúkú (*yorùbá / nagô*): subs. Orixá feminina associada à terra, à lama e às águas que a terra contém, lagos e fontes. É uma Orixá assentada no polo negativo do trono da

evolução. Ou seja, ela absorve o mau uso da evolução. Nanã é a senhora da chuva, senhora das águas turvas. É a Orixá mais velha, portanto considerada a mais sábia. Seu elemento é: telúrico-aquático (terra-água). Cor: lilás. Vela: lilás. Pedra: ametista. Seu fator é: decantador, na Umbanda, Nanã é responsável por decantar o mental ancestral ao se reencarnar, para que não sejamos capazes de lembrar de nossas vidas anteriores. Saudação: Saluba Nanã. Data comemorativa: 26 de julho. Sincretismo: Sant'Ana. Ponto de força: lagos, manganês, rios caudalosos.

Obá (*yorùbá / nagô*): sub. é uma Orixá assentada no polo negativo do trono da sabedoria. Ou seja, ela absorve o mau uso da sabedoria. Seu elemento é: vegetal. Cor: magenta. Vela: magenta. Pedra: ágata. Seu fator é: concentrador. Saudação: Akirô Obá Yê. Data comemorativa: 30 de maio. Sincretismo: Joana D'Arc. Ponto de força: matas. É a Orixá do rio Obá (Nigéria, África).

Obàlúaiyé (*yorùbá / nagô*) ou **Obaluaê**: subs. orixá masculino relacionado à morte, tanto cura como pode provocar doenças epidêmicas (lit. oba + olú + àiyé = rei de todos os espíritos do mundo). É um Orixá assentado no polo positivo do trono da evolução. Ou seja, ele irradia a evolução. Ele representa a qualidade dupla da estabilidade e da transmutação. Pois tanto sustenta cada coisa em seu lugar, como transforma. Obaluaê é o senhor das passagens de um plano para outro, do espírito para a carne e vice-versa. Obaluaê é apenas o estado de transformação, quem rompe o cordão de prata, desprendendo o espírito da carne ao desencarne é o Orixá Omulu. Obaluaê é o senhor das almas. Ele também é responsável por guardar o cemitério. Seu elemento é: telúrico-aquático (terra-água). Cor: violeta. Vela: violeta. Pedra: turmalina negra. Seu fator é: transmutador/transformador. Saudação: Atotô Obaluaê. Data comemorativa: 16 de agosto. Sincretismo: São Roque. Ponto de força: cemitério.

Odùdúwa: subs. Recipiente Criador da Existência – título concedido a Olorum.

Õgá (*yorùbá / nagô*): sub. pessoa que se distingue em qualquer esfera, chefe, oficial, superior, cabeça, mestre.

Ògún, Ògún (*yorùbá / nagô*): subs. orixá masculino do ferro e da guerra – caçador, ferreiro e soldado. É um Orixá assentado no polo positivo do trono da lei. Ou seja, ele irradia a lei. Xangô complementa Ogum. Pois sem a justiça não há a lei. A lei de Ogum é criada de acordo com a justiça de Xangô. A lei se baseia no que é justo. A lei serve para por ordem nas coisas que saíram do controle. A lei serve para ordenar os caminhos das pessoas. Ogum é a lei. Seu elemento é: eólico (ar). Cor: azul escuro ou vermelho. Vela: azul escuro ou vermelho. Pedra: hematita. Seu fator é: ordenador. Saudação: Ogum Yê ou Patakori Ogum (varia de terreiro). Data comemorativa: 23 de abril. Sincretismo: São Jorge. Ponto de força: caminhos (estradas, encruzilhadas em forma de X e principalmente trilhos de trem).

Olórun (*yorùbá / nagô*): subs. Deus (lit. o + ni + òrun = aquele que é ou possui o òrun).

Omólú: é um Orixá assentado no polo negativo do trono da geração. Ou seja, ele absorve o mau uso da geração. Antigamente acreditavam-se que o Orixá Obaluaê era a mesma coisa que o Orixá Omolu. Mas Obaluaê é responsável pela evolução e transformação. Já Omolu é responsável pela geração e paralisação. Omolu faz par com Iemanjá. Enquanto Iemanjá é o

polo positivo da geração, Omolu é o polo negativo da geração. Iemanjá é responsável por gerar a vida. Omolu é o oposto, responsável por paralisar a vida. Seu elemento é: aquático. Cor: roxo. Vela: roxo. Pedra: Ônix. Seu fator é: paralisador, estabilizador. Saudação: atotô Omolu. Data comemorativa: 17 de dezembro. Sincretismo: São Lázaro. Ponto de força: cemitério.

Orí (*yorùbá / nagô*): subs. Cabeça. É comumente associado ao termo coroa, que é composta pelo Orixá de cabeça (ou Orixá de frente), a energia que rege a vida do ser durante uma de suas encarnações no campo racional, bem como pelo Orixá adjuntó, que auxilia no campo emocional e faz par complementar com o Orixá de frente. Há, ainda, o Orixá ancestral, a energia que rege a “coroa” em todas as encarnações, dita a natureza verdadeira do ser humano, o íntimo, a verdadeira face de cada um.

Òrisà (*yorùbá / nagô*): subs., lit. orí + sà = guardião da cabeça

Òrun (*yorùbá / nagô*): subs. mundo invisível.

Òsányìn (*yorùbá / nagô*): subs. orixá masculino patrono da vegetação, das folhas e de seus preparados.

Òsòsì (*yorùbá / nagô*) ou **Oxóssi**: subs. orixá masculino caçador por excelência. Orixá assentado no polo positivo do trono da sabedoria. Ou seja, ele irradia a sabedoria. Quando Deus planejou criar o mundo, ele deu a Oxóssi a função de irradiar a sabedoria constantemente em tudo e em todos. Seu elemento é: vegetal. Cor: verde. Vela: verde. Pedra: quartzo verde. Seu fator é: expensor. Saudação: Okê arô Oxóssi. Data comemorativa: 20 de janeiro. Sincretismo: São Sebastião. Ponto de força: matas.

Òsùmàrè (*yorùbá / nagô*) ou **Oxumarê**: subs.: Orixá assentado no polo negativo do segundo trono divino: trono do amor. Ou seja, se ele está no polo negativo do trono do amor, significa que ele absorve desequilíbrios emocionais, absorve o mau uso do amor. Seu elemento é: Mineral. Cor: arco-íris. Vela: dourada, furta cor. Pedra: Opala. Seu fator é: diluidor e renovador. Saudação: arroboi. Data comemorativa: 24 de agosto. Sincretismo: São Bartolomeu. Ponto de força: beira da cachoeira. Oxumarê é representado pelo arco-íris pois as 7 cores do arco-íris representam os 7 tronos divinos (fé, amor, sabedoria, justiça divina, lei divina, evolução e geração). Oxumarê também é representado por uma cobra, pois a troca de pele do animal simboliza o fator renovador do Orixá Oxumarê.

Òsun (*yorùbá / nagô*): subs. orixá feminino ligada particularmente à procriação, é a genitora por excelência, patrona da gravidez. É uma Orixá assentada no polo positivo do segundo trono divino: trono do amor, ou seja, se ela está no polo positivo, significa que ela irradia o amor. Seu elemento é: Mineral. Cor: rosa claro. Vela: rosa claro ou amarela. Pedra: quartzo rosa. Seu fator é: conceptivo e agregador. Ou seja, sempre que precisar da concepção ou agregar algo no sentido do amor fraterno, amor ao próximo, amor afetivo. Saudação: Ora yê ô minha mãe, ou então, Ora yê ô Oxum (varia de terreiro para terreiro). Data comemorativa: 12 de outubro. Sincretismo: Nossa Senhora da Conceição. Ponto de força: cachoeira.

Oya (*yorùbá / nagô*) ou **Logunan**: subs. é uma Orixá assentada no polo negativo do trono da fé. Ou seja, ela absorve o excesso da fé. Enquanto oxalá é o polo positivo (irradia a fé), Oiá é polo negativo (absorve excesso de fé). Quando Deus planejou criar o mundo, percebeu que as coisas não aconteciam, permaneciam inalteráveis e estáticas, como se a vida não existisse. Tudo tinha a visão de uma grande tela de pintura, onde se encontrava tudo que era belo, rico em detalhes, mas não havia a magia do existir. Foi então que Deus decidiu criar Oiá/Logunan para que ela pudesse aplicar com a sua energia o movimento para todas as coisas, com esse Orixá finalmente surgiu o tempo e a existência enfim se manifestou. Seu elemento é: Cristalino. Cor: branca ou azul jeans/azul turquesa. Vela: branca, prata ou azul jeans/azul turquesa. Pedra: quartzo fumê. Seu fator é: religiosidade e o tempo. Ou seja, essa Orixá irradia ou absorve a religiosidade e trabalha no tempo (passado, presente ou futuro). Saudação: Olha o tempo minha mãe. Data comemorativa: 04 de dezembro. Sincretismo: Santa Clara. Ponto de força: campo aberto.

Oxalá: é um Orixá assentado no polo positivo do trono da fé. Ou seja, ele irradia a fé. Seu elemento é: Cristalino. Cor: branca. Vela: branca. Pedra: quartzo transparente. Seu fator é: magnetizador e congregador. Ou seja, sempre que precisar magnetizar ou congregar algo ou alguma energia, você pode recorrer ao Orixá Oxalá. Saudação: Exê babá ou Oxalá é nosso pai (varia de terreiro para terreiro). Data comemorativa: 25 de dezembro. Sincretismo: Jesus Cristo. Ponto de força: campo aberto. Na hierarquia Oxalá está acima de todos os Orixás, pois Oxalá é a fé. Sem a fé nada existe. Fé significa crença. Então os religiosos possuem fé/crença em suas religiões. Os ateus possuem fé/crença de que Deus não existe.

Pajé (*tupi-guarani*): líder espiritual da tribo. Ele é o responsável por passar adiante a cultura, história e tradições, também possui a função de curandeiro através da medicina das ervas. Os povos indígenas acreditam que os pajés possuem o dom de se comunicar com os espíritos da floresta e com os deuses, manipulando certos elementos da natureza. No ritual chamado "pajelança", o pajé usa ervas e plantas da floresta para curar ou resolver problemas espirituais dos índios, entrando em contato com espíritos anciões.

Pretos Velhos: são espíritos purificados que se apresentam sob o arquétipo de velhos afro-brasileiros escravizados. Seus conselhos são baseados na vida na senzala, quando mantidos em cativeiro. O Orixá Obaluaê é sua regência principal, por isso carregam a energia de grandes senhores sábios, que priorizam o perdão até mesmo àqueles que mais lhes fizeram mal.

Pomba Gira (Exus feminino): se do lado de fora tem-se o Orixá Exu atuando sob o vazio absoluto, do lado de dentro tem-se a Orixá Pomba Gira atuando sob o interior. Ela está dentro de tudo e de todos. A Orixá Pomba Gira, assim como Orixá Exu, é tripolar, ela tem seu lado positivo, neutro e negativo, ou seja, ela também é completa, não precisa de ninguém fazendo suas funções opostas. No seu polo positivo, ela atua sob os desejos positivos encaminhando-os à Deus. No seu polo neutro, ela atua sob seus desejos neutros encaminhando-os ao espaço infinito dentro de nós. No seu polo negativo, ela atua sob seus desejos negativos encaminhando-os para um abismo criado por ela mesma. A Orixá Pomba Gira cuida dos desejos (libido) e estímulos.

Quimbanda ou **Macumba**: oriunda da Umbanda, é o culto específicos a Exu e Pomba Giras.

Sàngó (*yorùbá / nagô*) ou **Xangô**: subs. é um Orixá assentado no polo positivo do trono da justiça. Ou seja, ele irradia a justiça. Seu elemento é: ígneo. Cor: marrom. Vela: marrom. Pedra: pedra do sol. Seu fator é: equilibrador. Saudação: Kaô Cabelicê. Data comemorativa: 30 de setembro. Sincretismo: São Jerônimo. Ponto de força: pedreiras.

Tata: grande sacerdote, chefe de terreiro

Yémánjá (*yorùbá / nagô*): subs. é uma Orixá assentada no polo positivo do trono da geração. Ou seja, ela irradia a geração. Quando Deus planejou criar o mundo, ele deu a Iemanjá a responsabilidade de gerar as primeiras vidas, encontrados no mar. Iemanjá é a rainha do mar. Seu elemento é: aquático. Cor: azul claro. Vela: azul claro. Pedra: diamante. Seu fator é: gerador criacionista. Saudação: Odoyá Iemanjá ou Odocyabá Iemanjá (varia de terreiro para terreiro). Data comemorativa: 08 de dezembro. Sincretismo: Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora dos Navegantes. Ponto de força: mar.

ANEXO I – BALANÇO GERAL DISQUE 100: 2011 A 2018

Disque 100 - Ano 2011 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																														
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
candomblé																										1			1	6,67%
Evangelico																										1			1	6,67%
Islamismo																			1							1			2	13,33%
Não Informado					1		2	1								1		2	2					1	1				11	73,33%
Total	0	0	0	0	1	0	2	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2	3	0	0	0	0	1	1	3	0	0	15	100,00%

Disque 100 - Ano 2012 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																															
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%	
Adventistas																	1												1	0,92%	
Assembleia de Deus								1																					1	0,92%	
Ateu																										1			1	0,92%	
candomblé		1	1		2		1																						5	4,59%	
Católica											1									1									3	2,75%	
Cristãos e Judaicos							1																						1	0,92%	
Espírita							2	1											3							1			7	6,42%	
Evangelico						1					1						1			2						2			7	6,42%	
Exotérica																		1											1	0,92%	
Judaísmo							1												1							1			3	2,75%	
Matriz Africana					1						1												1		1				4	3,67%	
Não Informado			1		6	5	3	2	3	1	4	1	1	2	2	1	1	4	12	3			2	3		13	1	71	65,14%		
Umbanda						2													1							1			4	3,67%	
Total	0	1	2	0	9	8	8	4	3	1	7	1	1	2	2	1	3	5	18	5	0	0	4	3	1	19	0	1	109	100,00%	

Disque 100 - Ano 2013 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																															
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%	
Agnóstico																			1										1	0,43%	
Assembleia de Deus						1				1									1		1					1			5	2,16%	
Ateu								1							2										1				4	1,73%	
Candomblé	1		1		2					1					3	2			2							3			15	6,49%	
Católica		1			1			1						1					2									1	7	3,03%	
Cristãos																												1	1	0,43%	
Cristianismo											1								1										2	0,87%	
Deus é amor						1																							1	0,43%	
Devota das almas										1																			1	0,43%	
Espírita								1			2	1							1							2			7	3,03%	
Espiritualista																			1										1	0,43%	
Evangelico		1	2		2	2				1	4			1	1				3							1	2	20	8,66%		
Igreja Apostólica								1				1															7	1	10	4,33%	
Igreja Católica Apostólica Brasileira					1																								1	0,43%	
Igreja Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias																								1				1	0,43%		
Judaísmo																										3			3	1,30%	
Matriz Africana		1	1		2		1				1					1			2	1			1		1	1			13	5,63%	
Muçulmano																										1	1		2	0,87%	
Não Informado		2	4	1	7	5	1	1	3	1	7	2	2		7	4	1	5	23		1	1	8	2	2	28	1	2	121	52,38%	
Quimbanda																			1										1	0,43%	
Rastafari																								1					1	0,43%	
Testemunha de Jeová						1																				1			3	1,30%	
Umbanda						1					1								2	2			1			2			9	3,90%	
Vale do amanhecer							1																						1	0,43%	
Total	1	5	8	1	17	9	3	5	3	4	17	4	2	2	13	7	1	10	39	0	2	1	10	4	4	50	1	8	231	100,00%	

Disque 100 - Ano 2014 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																														
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Adventistas																			1										1	0,67%
Assembleia de Deus																				1									1	0,67%
Ateu											1																		1	0,67%
Budista										1																			1	0,67%
Candomblé					1				1							1		1	6				1			2			13	8,72%
Católica					1		1		1										1	3								2	9	6,04%
Cigana														1															1	0,67%
Cristianismo																												1	1	0,67%
Esoterismo													1																1	0,67%
Espírita		1					1				1								12					2		2			19	12,75%
Espiritualista											1																		1	0,67%
Evangelico			1			1	1				1		1						3					1		6	1		16	10,74%
Igreja Apostólica																												1	1	0,67%
Islamismo																												2	2	1,34%
Judaísmo																			1										1	0,67%
Matriz Africana		1														4										1			6	4,03%
Messianica											2																		2	1,34%
Não Informado			4		2	4	1		2	1	5		1	2		1	1	2	9		1		2			11	1		50	33,56%
Quimbanda															1	1										2			4	2,68%
Religião Tambor de Mina																	1												1	0,67%
Umbanda							1			1				2	2				1	4				1		5			17	11,41%
Total	0	2	5	0	4	5	5	0	4	3	11	0	3	6	3	6	2	5	39	1	1	0	4	3	0	29	0	8	149	100,00%

Disque 100 - Ano 2015 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																															
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%	
Assembleia de Deus																			1							2			3	0,18%	
Ateu																													1	0,54%	
Budista																								1					1	0,18%	
Candomblé					4	1	2		2		7			1	1	4	1	2	5				3	1		2		1	37	6,65%	
Candomblé da Angola																1													1	0,18%	
Católica					1			1	1						2				2							3		3	13	2,34%	
Católica e Evangélica																												1	0,18%		
Católica Progressista																		1											1	0,18%	
Católicos e Protestantes																													1	0,18%	
Comunidade Israelita							1																						1	0,18%	
Cultura Afro											1															1			2	0,36%	
Demais religiões exceto da Igreja Universal																													1	0,18%	
Espírita			1						1		2							1	7				1			4			17	3,06%	
Espírita Umbandista																			1										1	0,18%	
Espírita, Católico e Evangélica																			1										1	0,18%	
Evangélica			1		3			1		1	3							2	1						1	4	3	20	3,60%		
Islâmismo					1																					1		1	3	0,54%	
Judaísmo																													1	0,18%	
Judaísmo e Cristã																												2	2	0,36%	
Judeu												1																	1	0,18%	
Judeu e Israelita																										1			1	0,18%	
Matriz africana		1			2	1	2				11				1	2			2									5	27	4,86%	
Mulçumana					1											1													2	2	0,36%
Mulçumana e Islâmica																													1	1	0,18%
Não informada		1	1		9	2	1	3			3		1	2	2	2	3	3	12	1			5	1		15		327	394	70,86%	
Protestante	1																												1	0,18%	
Testemunha de Jeová					1				2									1								1		5	0,90%		
Umbanda					1						2	1						1	3				2	1		2	1	14	2,52%		
Umbanda e Candomblé								1				1																	2	0,36%	
Total	1	2	3	0	23	4	6	6	6	1	29	3	1	3	6	10	4	10	36	1	0	0	12	3	1	37	0	348	556	100,00%	

Disque 100 - Ano 2016 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																														
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Adventista										1									1										1	0,13%
Afro Indígena										1																			1	0,13%
Assembleia de Deus																			1							1			2	0,26%
Astrologa																											1		1	0,13%
Ateu			1					1									1	1									2		6	0,79%
Candomblé	2		1	1	13	4	1		1	1	1			3	1	2			15	1			3		2	18		69	9,09%	
Católica					2	2			1	1	1			1	1			1	2							2		14	1,84%	
comunidade Providencia Divina																		2										2	0,26%	
Congregação Cristã no Brasil											1																	1	0,13%	
Espírita	1					1	1	1	2	2	3		1				1	1	11				1		6		32	4,22%		
Evangélica					5				2	2	2			1	2			1	1							5		21	2,77%	
Inca																								1				1	0,13%	
Indígena																		1										1	0,13%	
Internacional da Graça de Deus																										1		1	0,13%	
Islamismo							1				1															1		3	0,40%	
Judaísmo						1								1		1												3	0,40%	
Matriz africana	2		1		3		1		3		2			1		1		2	7	1			2			6	1	33	4,35%	
Mulçumana																										2		2	0,26%	
Não Informada	1		2		12	2	6	3	6	1	11		1		2	2		3	18		1		6	1	1	37	362	478	62,98%	
Quimbanda											1																	1	0,13%	
Rastafari					1												1									1		3	0,40%	
Santo Daime																		2										2	0,26%	
Seicho no Ie																										1		1	0,13%	
Stregheria								1																				1	0,13%	
Tabernáculo de Davi																										1		1	0,13%	
Testemunha de Jeová															1				1				1					3	0,40%	
Umbanda	1				3	4	1	2	1	1	5			5	1	3		3	19	1			1	3		20		74	9,75%	
Wicca																			1									1	0,13%	
Total	7	0	5	1	37	14	13	8	16	8	28	0	2	12	8	10	3	14	79	3	1	0	12	7	3	105	0	363	759	100,00%

Disque 100 - Ano 2017 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																														
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Adventista do Sétimo Dia			1																1										2	0,37%
Assembleia de Deus						1					1																		2	0,37%
Ateu					1			1					1						2										5	0,93%
Candomblé		1			7	1	3				3				3	4		2	11	1			1			14	1	52	9,68%	
Católica					2	3	1	1	1		4					2			4				3	1	1	7	1	31	5,77%	
Cristã Maranata								1																				1	0,19%	
Deus é amor																										1		1	0,19%	
Espírita	1				1	1	1		1	1	1		1			1			8							4		21	3,91%	
Evangélica			1	1	4	2			1		1		1	1	1	3			3	2			1			5		27	5,03%	
Igreja Adventista																					1							1	0,19%	
Irmandade Celestial																			4									4	0,74%	
Islamismo																										1		1	0,19%	
Judaísmo						2																	1	1		1	1	6	1,12%	
Kardecista																			1									1	0,19%	
Maranata Pentecostal			1																									1	0,19%	
Matrizes Africana					4			1			4			4		1	1		14	2			2			4	1	38	7,08%	
Muçulmana								1											2				3	3				2	0,37%	
Não Informada		3			10	1	3		4	2	5	2	2		3	7		20	1				3	3		21	185	275	51,21%	
Presbiteriana																					1							1	0,19%	
Taoísmo																										1		1	0,19%	
Terreiro Hunkpame Gu Waruleji																			1									1	0,19%	
Testemunha de Jeová					1			1												1			1			2		6	1,12%	
Umbanda		1			4	3	2		1		6			5		1		2	8				5	3	1	11	1	54	10,06%	
Universal do Reino de Deus						1																		1				2	0,37%	
Wicca																			1									1	0,19%	
Total	1	4	4	1	34	15	10	5	8	3	25	2	5	10	7	19	1	4	80	7	2	0	16	10	2	72	0	190	537	100,00%

Disque 100 - Ano 2018 - Discriminação Religiosa - Religiões das vítimas																														
Religião	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Adventista do Sétimo Dia																	1	2											3	0,59%
Agnóstica																										1			1	0,20%
Assembléia de Deus																1					1								1	0,20%
Ateu																				1									1	0,20%
Budista																			1										1	0,20%
Candomblé		1			11	2					2				2	8		2	12							7			47	9,29%
Católica							1	1			1				1	1			2							3			10	1,98%
Cigana																										1			1	0,20%
Cristã																								1					1	0,20%
Espírita						1												1	1							5			8	1,58%
Evangélica							1				4		2			2			3					1		10			23	4,55%
Exotérica													1																1	0,20%
Irmandade Celestial																			1										1	0,20%
Islamismo																										1			1	0,20%
Judaísmo																		1											1	0,20%
Judaísmo/Cristianismo																												1	1	0,20%
Kardecista																			1										1	0,20%
Maçonaria																			1										1	0,20%
Matrizes Africana			1	1	5			2	1	1	2						5		1	4				1		3		1	28	5,53%
Mística								1																					1	0,20%
Muçulmana												1																	1	0,20%
Não Informada			2		7	1	2	2	3		3			1	3	5		7	14	1				4	1	16	189	261	51,58%	
Protestante																													1	0,20%
Religião Indígena													2																2	0,40%
Testemunha de Jeová					1						3	1		1			2		6					1		16			31	6,13%
Umbanda						4		1	3		8			3	1	2	1	4	13				3	3		26			72	14,23%
Umbanda/Candomblé								1										2								1			4	0,79%
Umbanda/Quimbanda/Candomblé																							1						1	0,20%
Total	0	1	3	1	24	8	4	8	7	1	23	2	5	5	7	24	4	18	61	2	0	0	10	6	0	91	0	191	506	100,00%

ANEXO II – PERFIL DAS VÍTIMAS DISQUE 100: 2011 A 2018

Disque 100 - Ano 2011 - Discriminação Religiosa - Perfil das Vítimas - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela																													0	0,00%
Branca																		2	1						1		2		6	37,50%
Indígena																													0	0,00%
Não informado							2	2											2							1	1		8	50,00%
Parda					1											1													2	12,50%
Preta																													0	0,00%
Total	0	0	0	0	1	0	2	2	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2	3	0	0	0	0	1	1	3	0	0	16	100,00%

Disque 100 - Ano 2012 - Discriminação Religiosa - Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela							1																						1	0,79%
Branca			2			2	4				2			1				2	2	2			3	1	1	4			26	20,63%
Indígena																			1										1	0,79%
Não informado					3	2	4	1	1		3			1	1	1	2	7	10			1	1		10		1	49	38,89%	
Parda		1	1		4	3		1	2	1	2		1		1		1	1	5	2			1		4			31	24,60%	
Preta					2	1		1				1							6	1						6		18	14,29%	
Total	0	1	3	0	9	8	8	4	3	1	7	1	1	2	2	1	3	10	24	5	0	0	4	3	1	24	0	1	126	100,00%

Disque 100 - Ano 2013 - Discriminação Religiosa -Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela																													0	0,00%
Branca		2			4	1		2			2			1	1			4	13			1	7	3	3	18			62	22,38%
Indígena																													0	0,00%
Não informado	1	5	3		11	1	1	1	2	1	11	2	2		11	5	1	4	15		2	1	5		1	23	2	8	119	42,96%
Parda			4	1	6	6	1	1		2	5	1		1	6			9	10				2	1	1	13			70	25,27%
Preta		1	1		4	1	1	1	1	1	1	1			3	2			3					1		4			26	9,39%
Total	1	8	8	1	25	9	3	5	3	4	19	4	2	2	21	7	1	17	41	0	2	2	14	5	5	58	2	8	277	100,00%

Disque 100 - Ano 2014 - Discriminação Religiosa -Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela																													0	0,00%
Branca			2				2				4				1	1	1	1	9				1	4		12			38	21,35%
Indígena																		1											1	0,56%
Não informado		1	2		3	2	2		1	1	2		2	7	2	4		3	16	1	1		4			14		8	76	42,70%
Parda			1		1	4	1		2	3	3		1	2	1	1	1	1	14							8			44	24,72%
Preta		1							1		5							7								5			19	10,67%
Total	0	2	5	0	4	6	5	0	4	4	14	0	3	9	4	6	2	5	47	1	1	0	5	4	0	39	0	8	178	100,00%

Disque 100 - Ano 2015 - Discriminação Religiosa - Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela																													0	0,00%
Branca			2		2	1	1	2	3		2	1		1	1	2		3	15				6			8			50	17,54%
Indígena																			1										1	0,35%
Não informado	1	2	1		10	2	5		4	1	22			1	4	6	2	6	15				4	3		17		44	150	52,63%
Parda			1		7	1		3			4	2	1	1	1	2	2	1	7	5			2		1	7			48	16,84%
Preta					5			2	1		2				3		1	1	6	4						11			36	12,63%
Total	1	2	4	0	24	4	6	7	8	1	30	3	1	3	9	10	5	11	44	9	0	0	12	3	1	43	0	44	285	100,00%

Disque 100 - Ano 2016 - Discriminação Religiosa - Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela					1												1												2	0,42%
Branca		1	1		5	6	4	3	5	1	5		1		2	1		6	21	2			7	5		45			121	25,53%
Indígena																										1			1	0,21%
Não informado		2	3		12	7	6	3	8	6	12		1	4	4	4	1	8	43		1		2	3	2	46		1	179	37,76%
Parda		2	2		14	2	2	2	6	2	7			5	2	4	1	2	15	1			3	2	1	23			98	20,68%
Preta		3	1	1	12	3	1		3	2	4			3	3	3		1	15	1			2	1		14			73	15,40%
Total	0	8	7	1	44	18	13	8	22	11	28	0	2	12	11	12	3	17	94	4	1	0	14	11	3	129	0	1	474	100,00%

Disque 100 - Ano 2017 - Discriminação Religiosa - Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																														
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela					1														1				1			1			4	0,99%
Branca		1			3	3	5	1	4	1	10		4	1	1	6		1	31	4			8	4		30			118	29,28%
Indígena																2													2	0,50%
Não informado		3	1	1	7	4	4	3	2	2	7	1	1	4	2	4	1	1	24	2	2		1	5		23	9		114	28,29%
Parda	1	1	3		9	9	4	1	2		7	1	2	3	2	6			16	1		4	6	1	20			99	24,57%	
Preta					15						6		1	3	2	2		2	17	2		6			1	9		66	16,38%	
Total	1	5	4	1	35	16	13	5	8	3	30	2	8	11	7	20	1	4	89	9	2	0	20	15	2	83	0	9	403	100,00%

Disque 100 - Ano 2018 - Discriminação Religiosa - Perfil das Vítimas por UF - Cor/Raça																													TOTAL	%
Cor / Raça	AC	AL	AM	AP	BA	CE	DF	ES	GO	MA	MG	MS	MT	PA	PB	PE	PI	PR	RJ	RN	RO	RR	RS	SC	SE	SP	TO	NA	TOTAL	%
Amarela														1		3													4	1,03%
Branca			1			3	2	2	2		8			1	1	11	2	9	26				8	3		42			121	31,27%
Indígena					1								2		1			1	1										6	1,55%
Não informado			1		8	3	1	4	2	1	4	2		1	1	5		9	31				3	1		26	7		110	28,42%
Parda		1		1	9	3	1	1	3		5		2	3	4	7	3	9	12	2			1	1		25			93	24,03%
Preta			1		8			3			8		1			3		1	16				1			11			53	13,70%
Total	0	1	3	1	26	9	4	10	7	1	25	2	5	6	7	29	5	29	86	2	0	0	12	6	0	104	0	7	387	100,00%

ANEXO III – PERFIL DOS SUSPEITOS DISQUE 100: 2011 A 2018

Disque 100 - Ano 2011 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela													0	0,00%
Branca						1					4	4	9	37,50%
Indígena													0	0,00%
Não informado					2				2		9		13	54,17%
Parda													0	0,00%
Preta	1			1									2	8,33%
Total	1	0	0	1	2	1	0	0	2	0	13	4	24	100,00%

Disque 100 - Ano 2012 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela							1			1			2	1,18%
Branca	1	1		1	1	6	6	6	4	9	3	7	45	26,63%
Indígena													0	0,00%
Não informado			10	5	7	4	6	10	11	11	6	4	74	43,79%
Parda	2	2		1	2	1	4	9	5	6	4	1	37	21,89%
Preta	2	1	1			1	1	1	1	3			11	6,51%
Total	5	4	11	7	10	12	18	26	21	30	13	12	169	100,00%

Disque 100 - Ano 2013 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela													0	0,00%
Branca	10	3	8	6	8	9	17	8	8	9	3	7	96	25,60%
Indígena	1	1											2	0,53%
Não informado	25	23	30	14	28	14	7	11	13	21	12	19	217	57,87%
Parda	3	7	3	5		2	8	3	8	8	1	4	52	13,87%
Preta			2	1	2		1	1	1				8	2,13%
Total	39	34	43	26	38	25	33	23	30	38	16	30	375	100,00%

Disque 100 - Ano 2014 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela													0	0,00%
Branca	4	1	2		14	4	2	3	12	5	1	1	49	21,68%
Indígena													0	0,00%
Não informado	15	14	13	11	15	7	24	10	15	3	5	3	135	59,73%
Parda	1	1	3	1	3	2	5	2	1	6	2	1	28	12,39%
Preta			1	1	1	3			6		1	1	14	6,19%
Total	20	16	19	13	33	16	31	15	34	14	9	6	226	100,00%

Disque 100 - Ano 2015 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela											1		1	0,29%
Branca	9	5	5	7	3	2	2	1	5	2	14	15	70	20,17%
Indígena													0	0,00%
Não informado	16	19	8	12	8	18	32	38	7	7	25	30	220	63,40%
Parda		4	3	1	3		1	1	1	1	13	11	39	11,24%
Preta	1	2	1				2			1	3	7	17	4,90%
Total	26	30	17	20	14	20	37	40	13	11	56	63	347	100,00%

Disque 100 - Ano 2016 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela													0	0,00%
Branca	7	12	10	12	30	7	16	5	16	14	23	7	159	25,98%
Indígena								1					1	0,16%
Não informado	19	30	19	22	65	16	25	56	27	20	16	28	343	56,05%
Parda	4	2	5	2	12	6	6	2	7	7	10	7	70	11,44%
Preta		1	4	2	10			3	4	2	4	9	39	6,37%
Total	30	45	38	38	117	29	47	67	54	43	53	51	612	100,00%

Disque 100 - Ano 2017 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela	1				2					1			4	0,72%
Branca	16	13	15	9	10	12	5	17	13	13	15	14	152	27,29%
Indígena		1											1	0,18%
Não informado	21	29	16	28	16	17	29	16	23	31	30	21	277	49,73%
Parda	15	9	8	8	5	10	3	6	8	6	3	9	90	16,16%
Preta	1	7	1	2	3	1	1	4	1	4	3	5	33	5,92%
Total	54	59	40	47	36	40	38	43	45	55	51	49	557	100,00%

Disque 100 - Ano 2018 - Discriminação Religiosa - Perfil do Suspeito - Cor/Raça														
Cor / Raça	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amarela	1					1							2	0,42%
Branca	12	5	12	18	5	11	8	15	16	4	13	9	128	26,67%
Indígena													0	0,00%
Não informado	24	10	15	18	21	29	13	46	28	15	17	9	245	51,04%
Parda	7	4	4	8	6	6	5	9	1	7	7	2	66	13,75%
Preta	5	3	1	1	4		7	2	1	3	4	8	39	8,13%
Total	49	22	32	45	36	47	33	72	46	29	41	28	480	100,00%

ANEXO IV – RELAÇÃO SUSPEITO/VÍTIMA DISQUE 100: 2011 A 2018

Disque 100 - Ano 2011 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima														
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amigo (a)													0	0,00%
Avó													0	0,00%
Avô													0	0,00%
Bisneto (a)													0	0,00%
Companheiro (a)													0	0,00%
Cuidador (a)													0	0,00%
Cunhado (a)												1	1	3,45%
Desconhecido(a)				1	2						10	3	16	55,17%
Diretor(a) de escola													0	0,00%
Diretor(a) de Unidade Prisional													0	0,00%
Empregado (a)													0	0,00%
Empregador													0	0,00%
Enteado(a)													0	0,00%
Esposa													0	0,00%
Ex-Companheiro (a)													0	0,00%
Ex-Esposa													0	0,00%
Ex-marido													0	0,00%
Familiares													0	0,00%
Filho (a)													0	0,00%
Genro/Nora													0	0,00%
Irmão (ã)													0	0,00%
Líder religioso													0	0,00%
Madrasta													0	0,00%
Mãe											1		1	3,45%
Marido													0	0,00%
Namorado(a)													0	0,00%
Não informado													0	0,00%
Neto(a)													0	0,00%
Padrasto											1		1	3,45%
Padrinho/Madrinha													0	0,00%
Pai													0	0,00%
Primo(a)													0	0,00%
Professor(a)													0	0,00%
Própria vítima													0	0,00%
Sobrinho (a)													0	0,00%
Sogro(a)													0	0,00%
Subordinado													0	0,00%
Tio (a)													0	0,00%
Vizinho (a)	1					1			2		6		10	34,48%
TOTAL	1	0	0	1	2	1	0	0	2	0	18	4	29	100,00%

Disque 100 - Ano 2012 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima															
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%	
Amigo (a)													0	0,00%	
Avó													0	0,00%	
Avô													0	0,00%	
Bisneto (a)													0	0,00%	
Companheiro (a)													0	0,00%	
Cuidador (a)										1			1	0,51%	
Cunhado (a)					1				4				5	2,56%	
Desconhecido(a)				2	2	2	10	13	2	2	3	3	39	20,00%	
Diretor(a) de escola											1		1	0,51%	
Diretor(a) de Unidade Prisional													0	0,00%	
Empregado (a)													0	0,00%	
Empregador								1					1	0,51%	
Enteado (a)													0	0,00%	
Esposa													0	0,00%	
Ex-companheiro (a)													0	0,00%	
Ex-esposa													0	0,00%	
Ex-Marido													0	0,00%	
Familiares													0	0,00%	
Filho (a)					1			1		1			3	1,54%	
Genro/Nora								1		1			2	1,03%	
Irmão (ã)						1	1		2	2			6	3,08%	
Líder Religioso						2							2	1,03%	
Madrasta									1				1	0,51%	
Mãe		1		1	2		2	1		1	2	1	11	5,64%	
Marido	2			1				1					4	2,05%	
Namorado (a)													0	0,00%	
Não informado		6	7	2		3	2	6	6	4	2	2	40	20,51%	
Neto(a)													0	0,00%	
Padrasto								1			1		2	1,03%	
Padrinho/Madrinha													0	0,00%	
Pai		1	2			1	1		1		1		7	3,59%	
Primo(a)									1	1			2	1,03%	
Professor(a)			1			5	2	2	1				11	5,64%	
Própria vítima													0	0,00%	
Sobrinho(a)													0	0,00%	
Sogro(a)													0	0,00%	
Subordinado					2								2	1,03%	
Tio (a)									2			3	5	2,56%	
Vizinho (a)	3		1	1	4	1	3	10	4	17	3	3	50	25,64%	
TOTAL	5	8	11	7	12	15	21	37	24	30	13	12	195	100,00%	

Disque 100 - Ano 2013 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima															
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%	
Amigo (a)												6	6	1,33%	
Avó	1						1						2	0,44%	
Avô													0	0,00%	
Bisneto(a)													0	0,00%	
Companheiro (a)													0	0,00%	
Cuidador (a)			2										2	0,44%	
Cunhado (a)			1					2					3	0,67%	
Desconhecido(a)	19	21	13	9	19	5	5	4	5	15	3	10	128	28,38%	
Diretor(a) de escola			2		2	1		1		1	1		8	1,77%	
Diretor(a) de Unidade Prisional			1			1							2	0,44%	
Empregado (a)	1					1							2	1,03%	
Empregador	3		4							1			8	4,10%	
Enteado(a)			1										1	0,51%	
Esposa									1	1			2	1,03%	
Ex-Companheiro (a)	1							1					2	1,03%	
Ex-Esposa									1				1	0,51%	
Ex-Marido													0	0,00%	
Familiares									7				7	3,59%	
Filho (a)	4			1				1	2	2		2	12	6,15%	
Genro/Nora				1		1			1			1	4	2,05%	
Irmão (ã)	1		2			5	2	2		2	1		15	7,69%	
Líder Religioso	1		4	2			1						8	4,10%	
Madrasta													0	0,00%	
Mãe	3		1	1		1	1	1	1	2			11	5,64%	
Marido				1									1	0,51%	
Namorado(a)											1		1	0,51%	
Não informado	6	15	9	3	11	4	5	5	23	10	4	8	103	52,82%	
Neto(a)										1			1	0,51%	
Padrasto													0	0,00%	
Padrinho/Madrinha													0	0,00%	
Pai	1	1	1			2						1	6	3,08%	
Primo(a)													0	0,00%	
Professor(a)			2	2	5	1	5	2		2		1	20	10,26%	
Própria vítima													0	0,00%	
Sobrinho(a)													0	0,00%	
Sogro(a)	1												1	0,51%	
Subordinado													0	0,00%	
Tio (a)	3		1	2			1	1	1	1			10	5,13%	
Vizinho (a)	1	2	10	7	11	6	14	5	11	8	6	3	84	43,08%	
TOTAL	46	39	54	29	48	28	35	25	53	46	16	32	451	100,00%	

Disque 100 - Ano 2014 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima														
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amigo (a)								1			1		2	0,78%
Avó													0	0,00%
Avô													0	0,00%
Bisneto(a)													0	0,00%
Companheiro (a)													0	0,00%
Cuidador (a)													0	0,00%
Cunhado (a)	1												1	0,39%
Desconhecido(a)	5	4	4	4	11	4	9	3	8	2	1	4	59	23,05%
Diretor(a) de escola					1	2	2		1		1		7	2,73%
Diretor(a) de Unidade Prisional													0	0,00%
Empregado (a)													0	0,00%
Empregador								1					1	0,39%
Enteado(a)													0	0,00%
Esposa		1											1	0,39%
Ex-Companheiro (a)													0	0,00%
Ex-Esposa												1	1	0,39%
Ex-Marido													0	0,00%
Familiares						1							1	0,39%
Filho (a)				1				2		1			4	1,56%
Genro/Nora													0	0,00%
Irmão (ã)		1			1	1	1	1					5	1,95%
Líder Religioso													0	0,00%
Madrasta													0	0,00%
Mãe		1	1		1		3		2				8	3,13%
Marido			1						1				2	0,78%
Namorado(a)													0	0,00%
Não informado	15	7	7	6	5	6	5	4	10	6	5	1	77	30,08%
Neto(a)													0	0,00%
Padrasto	1		1										2	0,78%
Padrinho/Madrinha													0	0,00%
Pai		1							1				2	0,78%
Primo(a)	1												1	0,39%
Professor(a)							7		1				8	3,13%
Própria vítima													0	0,00%
Sobrinho(a)													0	0,00%
Sogro(a)										1			1	0,39%
Subordinado													0	0,00%
Tio (a)													0	0,00%
Vizinho (a)		1	11	3	18	4	10	4	16	5	1		73	28,52%
Total	23	16	25	14	37	18	37	16	40	15	9	6	256	100,00%

Disque 100 - Ano 2015 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima														
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amigo (a)						1				1			2	0,51%
Avó				2							3		5	1,28%
Avô											1		1	0,26%
Bisneto(a)													0	0,00%
Companheiro (a)													0	0,00%
Cuidador (a)													0	0,00%
Cunhado (a)							1			1		2	4	1,03%
Desconhecido(a)	8	8	7	1	8	5	7	22	4	5	7	7	89	22,82%
Diretor(a) de escola												2	2	0,51%
Diretor(a) de Unidade Prisional											1		1	0,26%
Empregado (a)													0	0,00%
Empregador		10										1	11	2,82%
Enteado(a)													0	0,00%
Esposa					1							1	2	0,51%
Ex-Companheiro (a)				1							1	1	3	0,77%
Ex-Esposa													0	0,00%
Ex-Marido						1					1		2	0,51%
Familiares											17		17	4,36%
Filho (a)	1	1							1		2		5	1,28%
Genro/Nora						2					1		3	0,77%
Irmão (ã)		1			1	1	1		1		2	3	10	2,56%
Líder Religioso							1		1		2		4	1,03%
Madrastra													0	0,00%
Mãe			1	1	1	1	2	1			3	1	11	2,82%
Marido													0	0,00%
Namorado(a)													0	0,00%
Não informado	10	5	3	10	3	11	23	17	1	3	14	17	117	30,00%
Neto(a)													0	0,00%
Padrasto			1										1	0,26%
Padrinho/Madrinha													0	0,00%
Pai							1				1	2	4	1,03%
Primo(a)													0	0,00%
Professor(a)		1									3	2	6	1,54%
Própria vítima													0	0,00%
Sobrinho(a)		2							1			2	5	1,28%
Sogro(a)	2												2	0,51%
Subordinado													0	0,00%
Tio (a)				1			3				2	3	9	2,31%
Vizinho (a)	6	3	5	8	1		2	1	4	1	12	31	74	18,97%
Total	27	31	17	24	15	22	41	41	13	11	73	75	390	100,00%

Disque 100 - Ano 2016 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima														
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amigo (a)			1							1			2	0,27%
Avó													0	0,00%
Avô					2								2	0,27%
Bisneto(a)													0	0,00%
Companheiro (a)		1					2						3	0,40%
Cuidador (a)						1	1	4					6	0,80%
Cunhado (a)		1	1		1	2	1			1			7	0,93%
Desconhecido(a)	5	3	4	3	6	1	6		6			1	35	4,67%
Diretor(a) de escola		2			3			4	1		1	1	12	1,60%
Diretor(a) de Unidade Prisional		1		1					1				3	0,40%
Empregado (a)		1			1			1				1	4	0,53%
Empregador		1			1			2					4	0,53%
Enteado(a)													0	0,00%
Esposa													0	0,00%
Ex-Companheiro (a)	1		1		1			1					4	0,53%
Ex-Esposa					1		1					1	3	0,40%
Ex-Marido	1						1						2	0,27%
Familiares					1			7	1		3		12	1,60%
Filho (a)			1	1	1		1		2	2	3		11	1,47%
Genro/Nora					1						1		2	0,27%
Irmão (ã)	1	1	2	3	3				2	2	2	2	18	2,40%
Líder Religioso	1		1		5		1		1				9	1,20%
Madrasta				1									1	0,13%
Mãe	1	1	1	1	2				2	2	3	2	15	2,00%
Marido			1								1		2	0,27%
Namorado(a)													0	0,00%
Não informado	13	35	27	15	82	5	20	38	25	17	19	34	330	44,00%
Neto(a)										1			1	0,13%
Padrasto		1										1	2	0,27%
Padrinho/Madrinha													0	0,00%
Pai	2	1		2	2	1	3	1	1	1	2	1	17	2,27%
Primo(a)					3	1			2				6	0,80%
Professor(a)					3	4		1	3	1	1	1	14	1,87%
Própria vítima													0	0,00%
Sobrinho(a)				1		2		1	3				7	0,93%
Sogro(a)			2		4					1		1	8	1,07%
Subordinado													0	0,00%
Tio (a)	1			1	2	1	2				1		8	1,07%
Vizinho (a)	6	9	14	13	28	11	16	30	17	17	18	21	200	26,67%
Total	32	58	56	42	153	29	55	90	67	46	55	67	750	100,00%

Disque 100 - Ano 2017 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima														
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amigo (a)			2		1					1			4	0,62%
Avó			2								1	1	4	0,62%
Avô								1					1	0,16%
Bisneto(a)													0	0,00%
Companheiro (a)											1		1	0,16%
Cuidador (a)									1				1	0,16%
Cunhado (a)	1	2	1	1		3		2					10	1,56%
Desconhecido(a)	1	6		3				3	3	8	4		28	4,37%
Diretor(a) de escola				1		4			1	1		1	8	1,25%
Diretor(a) de Unidade Prisional						1							1	0,16%
Empregado (a)													0	0,00%
Empregador					1								1	0,16%
Enteado(a)						1							1	0,16%
Esposa													0	0,00%
Ex-Companheiro (a)				1				1				1	3	0,47%
Ex-Esposa		1								1			2	0,31%
Ex-Marido		1											1	0,16%
Famíliares													0	0,00%
Filho (a)	6		1	2	2	2	2				1		16	2,50%
Genro/Nora							1				1		2	0,31%
Irmão (ã)		3			2		1	3	6		2	3	20	3,12%
Líder Religioso	2					1	1	1		1			6	0,94%
Madrasta						1					1		2	0,31%
Mãe	3	3	1	2	1	2	1	2	1	1		1	18	2,81%
Marido												1	1	0,16%
Namorado(a)						1							1	0,16%
Não informado	14	34	21	21	18	4	25	19	25	35	32	32	280	43,68%
Neto(a)													0	0,00%
Padrasto												2	2	0,31%
Padrinho/Madrinha													0	0,00%
Pai	4		3			3	1	2	1	1	1		16	2,50%
Primo(a)		4		2				3	1				10	1,56%
Professor(a)		1			1	3	1			1	2	2	11	1,72%
Própria vítima													0	0,00%
Sobrinho(a)		1			1	1	1	2					6	0,94%
Sogro(a)				1		1	1	2		1		1	7	1,09%
Subordinado													0	0,00%
Tio (a)	1	2	2	3								1	9	1,40%
Vizinho (a)	29	10	9	21	17	18	6	10	8	10	16	14	168	26,21%
Total	61	68	42	58	44	46	41	51	47	61	62	60	641	100,00%

Disque 100 - Ano 2018 - Discriminação Religiosa - Relação Suspeito X Vítima														
Relação	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	TOTAL	%
Amigo (a)		1		1									2	0,33%
Avó											1		1	0,17%
Avô													0	0,00%
Bisneto(a)													0	0,00%
Companheiro (a)													0	0,00%
Cuidador (a)													0	0,00%
Cunhado (a)	1							3	1		1	1	7	1,16%
Desconhecido(a)	2					2	1	1			5		11	1,82%
Diretor(a) de escola			2			2		1		1	1		7	1,16%
Diretor(a) de Unidade Prisional				1					2				3	0,50%
Empregado (a)													0	0,00%
Empregador							2	3		1		1	7	1,16%
Enteado(a)													0	0,00%
Esposa		1			1								2	0,33%
Ex-Companheiro (a)	1									1		1	3	0,50%
Ex-Esposa													0	0,00%
Ex-Marido											1		1	0,17%
Familiares					4			1					5	0,83%
Filho (a)	3			2			1	1					7	1,16%
Genro/Nora				2					1				3	0,50%
Irmão (ã)	3				4	6		11	1		1	3	29	4,79%
Líder Religioso				6		1							7	1,16%
Madrasta										1			1	0,17%
Mãe	1	1	2			4	3	3	2			2	18	2,98%
Marido								1					1	0,17%
Namorado(a)							1						1	0,17%
Não informado	24	13	23	26	16	19	16	68	39	18	42	14	318	52,56%
Neto(a)							2						2	0,33%
Padrasto													0	0,00%
Padrinho/Madrinha													0	0,00%
Pai					1			3					4	0,66%
Primo(a)						1				1		3	5	0,83%
Professor(a)			1		1						1		3	0,50%
Própria vítima													0	0,00%
Sobrinho(a)	1									1			2	0,33%
Sogro(a)		1						1					2	0,33%
Subordinado													0	0,00%
Tio (a)			2	1		3				3	4	3	16	2,64%
Vizinho (a)	16	9	4	14	15	10	25	17	13	6	6	2	137	22,64%
Total	52	26	34	53	42	48	51	114	59	33	63	30	605	100,00%

ANEXO VI – DETALHAMENTO DENÚNCIAS POR ESTADO DO DISQUE DIREITOS HUMANOS (2019)

Estado	2019	2018	%	População	Taxa
SP	38.526	31.448	22,5%	45.919.049	83,9
MG	21.227	16.979	25,0%	21.168.791	100,3
RJ	17.492	16.048	9,0%	17.264.943	101,3
BA	7.493	6.908	8,5%	14.873.064	50,4
RS	7.045	6.087	15,7%	11.377.239	61,9
PR	6.593	5.672	16,2%	11.433.957	57,7
CE	6.360	5.402	17,7%	9.132.078	69,6
SC	5.464	4.573	19,5%	7.164.788	76,3
PE	5.460	4.992	9,4%	9.557.071	57,1
GO	4.601	3.891	18,2%	7.018.354	65,6
MA	4.402	3.164	39,1%	7.075.181	62,2
PA	3.692	2.839	30,0%	8.602.865	42,9
RN	3.674	3.176	15,7%	3.506.853	104,8
DF	3.566	2.977	19,8%	3.015.268	118,3
PB	3.392	2.949	15,0%	4.018.127	84,4
AM	3.386	2.470	37,1%	4.144.597	81,7
ES	3.311	2.700	22,6%	4.018.650	82,4
MS	2.854	2.338	22,1%	2.778.986	102,7
PI	2.143	1.895	13,1%	3.273.227	65,5
AL	1.986	1.606	23,7%	3.337.357	59,5
SE	1.853	1.335	38,8%	2.298.696	80,6
MT	1.665	1.443	15,4%	3.484.466	47,8
RO	1.110	861	28,9%	1.777.225	62,5
TO	639	523	22,2%	1.572.866	40,6
AC	416	379	9,8%	881.935	47,2
AP	318	209	52,2%	845.731	37,6
RR	309	206	50,0%	605.761	51,0
Total	158.977	133.070	19,5%	210.147.125	75,7
NA	86	4.798	-98,2%		

ANEXO VII – TIPOS DE VIOLAÇÃO COM DENÚNCIAS REGISTRADAS EM 2019 COMPARADA A 2018 DO DISQUE DIREITOS HUMANOS

Tipo de violação	2019	2018	%
NEGLIGÊNCIA	115443	98206	18%
VIOLÊNCIA PSICOLÓGICA	67448	67833	-1%
VIOLÊNCIA FÍSICA	51555	48071	7%
ABUSO FINANCEIRO E ECONÔMICO/ VIOLÊNCIA PATRIMONIAL	23788	20857	14%
VIOLÊNCIA SEXUAL	17830	17871	0%
VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL	14956	12657	18%
EXPLORAÇÃO DO TRABALHO INFANTIL	4246	3869	10%
DISCRIMINAÇÃO	2078	3575	-42%
OUTRAS VIOLAÇÕES / OUTROS ASSUNTOS RELACIONADOS A DI- REITOS HUMANOS	1442	2029	-29%
TRABALHO ESCRAVO	166	155	7%
TORTURA E OUTROS TRATAMENTOS OU PENAS CRUÉIS, DESUMA- NOS OU DEGRADANTES	158	223	-29%
FALTA DE ACESSIBILIDADE AO MEIO FÍSICO (EDIFICAÇÕES OU VEÍ- CULOS)	63	90	-30%
TRÁFICO DE PESSOAS	62	159	-61%
OUTRA FALTA DE ACESSIBILIDADE	8	631	-99%
FALTA DE ACESSIBILIDADE/MEIOS DE INFORMAÇÕES E COMUNI- CAÇÕES	2	2	0%
DIREITO À MEMÓRIA E À VERDADE	1	1	0%
NEO NAZISMO	0	70	-100%
Total	299246	276299	8%

ANEXO VIII – LEI Nº 7.716 DE 5 DE JANEIRO DE 1989: DEFINE OS CRIMES RESULTANTES DE PRECONCEITO DE RAÇA OU DE COR

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

Art. 2º (Vetado).

Art. 3º Impedir ou obstar o acesso de alguém, devidamente habilitado, a qualquer cargo da Administração Direta ou Indireta, bem como das concessionárias de serviços públicos.

Pena: reclusão de dois a cinco anos.

Parágrafo único. Incorre na mesma pena quem, por motivo de discriminação de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, obstar a promoção funcional. (Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010)

Art. 4º Negar ou obstar emprego em empresa privada.

Pena: reclusão de dois a cinco anos.

§ 1º Incorre na mesma pena quem, por motivo de discriminação de raça ou de cor ou práticas resultantes do preconceito de descendência ou origem nacional ou étnica: (Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010)

I - deixar de conceder os equipamentos necessários ao empregado em igualdade de condições com os demais trabalhadores; (Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010)

II - impedir a ascensão funcional do empregado ou obstar outra forma de benefício profissional; (Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010)

III - proporcionar ao empregado tratamento diferenciado no ambiente de trabalho, especialmente quanto ao salário. (Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010)

§ 2º Ficará sujeito às penas de multa e de prestação de serviços à comunidade, incluindo atividades de promoção da igualdade racial, quem, em anúncios ou qualquer outra forma de recrutamento de trabalhadores, exigir aspectos de aparência próprios de raça ou etnia para emprego cujas atividades não justifiquem essas exigências.

Art. 5º Recusar ou impedir acesso a estabelecimento comercial, negando-se a servir, atender ou receber cliente ou comprador.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 6º Recusar, negar ou impedir a inscrição ou ingresso de aluno em estabelecimento de ensino público ou privado de qualquer grau.

Pena: reclusão de três a cinco anos.

Parágrafo único. Se o crime for praticado contra menor de dezoito anos a pena é agravada de 1/3 (um terço).

Art. 7º Impedir o acesso ou recusar hospedagem em hotel, pensão, estalagem, ou qualquer estabelecimento similar.

Pena: reclusão de três a cinco anos.

Art. 8º Impedir o acesso ou recusar atendimento em restaurantes, bares, confeitarias, ou locais semelhantes abertos ao público.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 9º Impedir o acesso ou recusar atendimento em estabelecimentos esportivos, casas de diversões, ou clubes sociais abertos ao público.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 10. Impedir o acesso ou recusar atendimento em salões de cabeleireiros, barbearias, termas ou casas de massagem ou estabelecimento com as mesmas finalidades.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 11. Impedir o acesso às entradas sociais em edifícios públicos ou residenciais e elevadores ou escada de acesso aos mesmos:

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 12. Impedir o acesso ou uso de transportes públicos, como aviões, navios barcas, barcos, ônibus, trens, metrô ou qualquer outro meio de transporte concedido.

Pena: reclusão de um a três anos.

Art. 13. Impedir ou obstar o acesso de alguém ao serviço em qualquer ramo das Forças Armadas.

Pena: reclusão de dois a quatro anos.

Art. 14. Impedir ou obstar, por qualquer meio ou forma, o casamento ou convivência familiar e social.

Pena: reclusão de dois a quatro anos.

Art. 15. (Vetado).

Art. 16. Constitui efeito da condenação a perda do cargo ou função pública, para o servidor público, e a suspensão do funcionamento do estabelecimento particular por prazo não superior a três meses.

Art. 17. (Vetado).

Art. 18. Os efeitos de que tratam os arts. 16 e 17 desta Lei não são automáticos, devendo ser motivadamente declarados na sentença.

Art. 19. (Vetado).

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

Pena: reclusão de um a três anos e multa. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

§ 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo. (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa. (Incluído pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

§ 2º Se qualquer dos crimes previstos no caput é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza: (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa. (Incluído pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

§ 3º No caso do parágrafo anterior, o juiz poderá determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial, sob pena de desobediência: (Redação dada pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

I - o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo; (Incluído pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

II - a cessação das respectivas transmissões radiofônicas, televisivas, eletrônicas ou da publicação por qualquer meio; (Redação dada pela Lei nº 12.735, de 2012)

III - a interdição das respectivas mensagens ou páginas de informação na rede mundial de computadores. (Incluído pela Lei nº 12.288, de 2010)

§ 4º Na hipótese do § 2º, constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido. (Incluído pela Lei nº 9.459, de 15/05/97)

Art. 21. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação. (Renumerado pela Lei nº 8.081, de 21.9.1990)

Art. 22. Revogam-se as disposições em contrário. (Renumerado pela Lei nº 8.081, de 21.9.1990)

Brasília, 5 de janeiro de 1989; 168º da Independência e 101º da República.

JOSÉ SARNEY

Paulo Brossard

ANEXO IX – LEI Nº 11.645 DE 10 MARÇO DE 2008: ALTERA A LEI Nº 9.394/1996, MODIFICADA PELA LEI Nº 10.639/2003, 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”

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Fernando Haddad

**ANEXO X – PROJETO DE LEI Nº 4.331 DE 2012 ELABORADA PELO
PASTOR MARCO FELICIANO: ACRESCENTA O INCISO IV AO § 1º
DO ART. 29 DA LEI Nº 9.605, DE 12 DE FEVEREIRO DE 1998**

O Congresso Nacional decreta:

Art. 1º A Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências, passa a vigorar acrescida do inciso IV ao § 1º do Art. 29.

“Art. 29.
§ 1º
I –
II –
III –
IV – quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos de qualquer espécie.

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Justificação

Várias entidades que promovem a proteção de animais ensejam esforços para coibir tais práticas, que tipificam crueldade descabida e maus exemplos às crianças que assistem esses rituais e se tornam insensíveis ao sofrimento, até mesmo de seres humanos.

Em consulta à Federação Espírita do Estado de São Paulo, nos foi informado que aquela entidade que congrega todos os Centros Espíritas daquele Estado, não reconhece nenhum ritual que pratique o sacrifício de animais.

Nossa Constituição Federal, no Capítulo I, Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Art. 5º, Inciso VI, diz que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias. Mais adiante, Capítulo VII, Do Meio Ambiente, Art. 225, Inciso VII, estabelece nosso dever de proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade. Combinando estes dois itens, já teríamos a legislação necessária para impedir a utilização de animais, porém, sob a prática de ritual religioso, na maioria das vezes, estão intrínsecos os maus tratos, a mutilação e até a morte destes animais, daí a necessidade da apresentação deste projeto de lei.

Por todo o exposto, conclamo os Nobres Pares a aprovarem esta proposição.

Sala das Sessões, de de 2012. – Deputado Pastor Marco Feliciano.